

М. А. Барг

Эпохи и идеи

Становление
историзма



М.А. Барг

Эпохи и идеи

Становление
историзма



Москва «Мысль» 1987

ББК 63

Б 24

РЕДАКЦИИ
ИСТОРИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Рецензенты:

академик **М. В. Нежина**, член-корреспондент АН СССР **В. Т. Пашуто**,
доктор исторических наук **В. А. Дунаевский**

В оформлении форзацев использована
графика голландского художника **М. К. Эшера**

0504000000-078
004(01)-87 9-87

© Издательство «Мысль», 1987



уть категории «историзм» составляет идея развития во всех областях человеческого знания вообще и в науках о человеке в частности. Кажущаяся нам столь самоочевидной истина, согласно которой ни сам человек и его мышление, ни общественные институты не могут быть поняты вне связи, во-первых, с обстоятельствами места и времени их функционирования и, во-вторых, с историей их возникновения и развития, была полностью осознана только к середине XIX в. Торжество идеи развития, прежде всего в анализе социокультурных проблем, явилось следствием первой научной революции, развернувшейся в XVII в. в естествознании и нашедшей свое завершение в марксистском историзме. Но прежде чем этот момент наступил, потребовались многовековые интеллектуальные усилия мыслителей различных эпох и народов.

В освещении этой сложной и актуальной проблемы автор сосредоточил внимание на формировании исторического сознания — процессе, менее всего изученном в научной литературе и вместе с тем первостепенной культурно-исторической важности. Во все времена — с момента перехода человечества к цивилизации — историческое сознание являлось структурирующим элементом культуры, поскольку в каждую данную эпоху в нем отражались господствующие представления о мире и месте в нем человека, об обществе, рассматриваемом сквозь призму пространства и времени. Поразительно, до чего схожими были от одной эпохи к другой вопросы, волновавшие человеческий ум, и до какой степени различались дававшиеся на них ответы. Совокупность последних и отражает в каждом случае ступень и форму исторической культуры, а их изменения во времени — ее эволюцию в тесной связи с историческим прогрессом общества в целом. Иными словами, в данной книге нас будет интересовать не историография сама по себе, а менталитет людей, выполнявших в различные эпохи функцию, в которой

общество столь рано ощутило острую нужду, — функцию историков. Менталитет — это, несколько упрощая, совокупность символов, необходимо формирующихся в рамках каждой данной культурно-исторической эпохи и закрепляющихся в сознании людей в процессе общения с себе подобными, т. е. путем *повторения*. Эти символы (понятия, образы, идеи) служат в повседневном обиходе *онтологическим* (ответ на вопрос: что это?) и *функциональным* (ответ на вопрос: как и зачем это?) *объяснением*, способом выражения знаний о мире и человеке в нем. *Идентичность* менталитета среди его носителей обуславливается в конечном счете общностью исторических условий, в которых формируется их сознание, и проявляется она в их способности наделять одним и тем же значением одни и те же явления объективного и субъективного мира, т. е. тождественным образом их интерпретировать и *выражать в одних и тех же символах*.

Предлагаемая вниманию читателя книга написана на материале интеллектуальной истории стран Западной Европы. Но даже в рамках этого ареала объем материала, хотя и подвергавшегося строжайшему отбору, находился в столь неразрешимом противоречии с объемом книги, что ее хронологические рамки пришлось ограничить V—XVIII вв.: с одной стороны, доставшимся средневековой Европе античным наследием как исходным мыслительным материалом, а с другой — духовным вкладом эпохи Просвещения в интересующую нас эволюцию. Если же при всем том читатель заметит несколько большее внимание автора к проблеме исторического сознания средневековья, то это объясняется двумя обстоятельствами: во-первых, речь идет о более чем тысячелетнем периоде истории историзма и, во-вторых, о периоде, который по типу культуры, если угодно — стилю мышления, дальше всего отстоит от современного нам мировосприятия и, следовательно, требует больше всего усилий для постижения его неповторимого своеобразия.

Познание человека не есть... прямая линия, а кривая линия, бесконечно приближающаяся к ряду кругов...

В. И. Ленин

Введение:

ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ И ИСТОРИЯ



Общество, как и любая целостная система, для своего нормального функционирования нуждается в непрерывном потоке информации. Однако специфическая особенность системы «общество» в том и заключается, что по крайней мере с момента, когда оно вступило на почву цивилизации, в его памяти наряду с «текущей», функциональной информацией (о состоянии и взаимодействии подсистем и элементов) должна еще храниться и информация долговременная, относящаяся к генезису сущего, историческая. Это информация поистине непреходящего, экзистенциального для общества значения: в ней по сути в той или иной форме постоянно совмещены все три временные проекции данного общества: его родовое прошлое (генезис), его видовое настоящее (данная фаза общественной эволюции) и его прозреваемое будущее (вытекающее из явного и неявного целесолагания). Очевидно, что только в соотношении с ответами на эти «вечные вопросы» бытия наполняется в цивилизованном обществе смыслом и динамической силой и информация функциональная, текущая.)

Таким образом, было бы ошибочно сводить историческое сознание к «исторической памяти», поскольку это значило бы отождествить его лишь с опытом прошлого, лишая его измерений настоящего и будущего. Точно так же неправомерно без всяких оговорок ставить знак равенства между историческим и обществен-

ным сознанием, поскольку первое лишь измерение, срез второго.

Иными словами, общественное сознание является историческим не только в силу того, что его содержание с течением времени развивается и изменяется, но и потому, что определенной своей стороной оно «обращено» в прошлое, «погружено» в историю. Общественное сознание приобретает измерение сознания исторического (в собственном смысле слова) (1.2—6) только при том условии, если в качестве познавательной призмы в мире истории ему служит «связка» время — пространство. Только сопряжение всех модальностей времени (что возможно лишь на почве настоящего) в состоянии перевести статику воспоминания и созерцания в динамику целеполагания и предвидения. Действительно, общественный индивид в состоянии деятельно жить, глядя вперед, навстречу времени, только в том случае, если его мысль сверяет свое движение с прошлым, черпает в нем уверенность в будущем.

При анализе категории «историческое сознание» бросается в глаза сложный характер ее функций в системе «общество». В самом деле, в плане теоретическом оно определяет пространственно-временную ориентацию общества и тем самым содействует его самопознанию; в плане же «прикладном» — историографическом оно ближайшим образом определяет не только способ фиксации исторической памяти (миф, хроника, история), но и отбор, объем и содержание достопамятного, т. е. выступает по отношению к историографии в качестве области нормативной и рефлексивной (2. 11 сл.).

Из сказанного следует, что историю исторической науки можно изучать двояким образом. Во-первых, с внешней стороны, т. е. как эмпирически зримую цепь сменявших друг друга, с течением времени, историографических школ и направлений. Во-вторых, ту же историю можно изучать с ее «невидимой», внутренней стороны, т. е. как процесс, обусловленный системными связями историографии с данным типом культуры, в частности с ее мировоззренческой сутью. Последнюю же выражает в каждое данное время в наиболее доступной историографии форме именно историческое сознание. Тесная связь между этой сутью и интересами господствующих в данном обществе классов и слоев давно уже не является тайной даже для представителей

немарксистской историографии (3. 37). То же, что не лежит подобным образом на поверхности вещей и поэтому не всегда привлекает внимание, заключается в своеобразии культурно-исторических форм (как объективной данности), в которые мировидение данной эпохи отливается. Иными словами, речь идет об *историзме самого исторического сознания* и способов, с помощью которых оно формировало и истолковывало содержание истории,— способов идеологических, логических, риторических.

К сожалению, эта сторона проблемы в нашей литературе находит крайне недостаточное отражение*. Между тем очевидно, что научное освоение огромного материала истории историографии значительно продвинулось бы, если бы она вовлекла в поле своего зрения соответствующие аспекты исторического сознания.

ДВА АСПЕКТА ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

Человек — существо историческое, и это относится не только к его социальной природе, но и к его духовности, ибо лишь в ходе истории и посредством истории он познает окружающий мир и себя в нем. Поэтому и отношение человека к миру и себе подобным есть вопрос исторический. Как уже отмечалось, сопряжение в общественном сознании всех трех модальностей времени и тем самым появление потребности различать исторические времена и ареалы, сопоставлять соответствующие им общественные состояния (реальные и идеальные) являются свидетельством возникновения исторического сознания в широком, общекультурном смысле слова (4а. 16).

Хотя во всех проявлениях общественного сознания так или иначе отражается движение социальной природы человека, т. е. надбиологического способа его существования, только в историческом сознании это отражение достигает своей адекватной формы. Очевидно, что решающая духовная предпосылка генезиса этого созна-

* В последние годы данный аспект привлекает все большее внимание двух интенсивно развивающихся в нашей стране историографических школ, сложившихся в университетах Томска и Казани. Этот поворот протекает под несомненным влиянием направления работ Научного совета АН СССР по истории исторической науки.

ния заключалась в способности общественного индивида вычленив себя из мира природы и противопоставить себя ему (4b. 21 сл.).

Возникнув в рудиментарной форме на заре цивилизации *, это сознание с течением времени видоизменяется настолько, что его «предельные» значения внешне предстают как антиподы, т. е. как сознание неисторическое (к примеру, миф как тип историзма) (5. 47) и историческое (к примеру, историзм, родоначальником которого был Джамбаттиста Вико). Тем не менее в их глубокой подоснове эти внешне столь несопоставимые формы экзистенциального сознания человека в действительности воплощают начальную и «конечную» ступени («круги») развития историзма, т. е. форму практического и теоретического отношения общественного индивида к действительности.

Уже в своих элементарных, «неисторических» формах историческое сознание являлось духовным выражением факта поистине космического значения — *возникновения на Земле нового, качественно отличного от естественного — социального, т. е. собственно исторического, мира*. Следовательно, только при соблюдении строжайшего историзма в подходе к изучению интересующей нас категории можно постичь заключенное в ней смысловое богатство.

Итак, историческое сознание — при всей противоречивости форм его проявления — выступает как фундаментальная мировоззренческая характеристика культуры любой эпохи (2). И это верно не только в силу того, что сама культура — продукт истории, что она разворачивается во времени, благодаря чему, обращаясь к ней, мы всегда сталкиваемся с *определенной эпохой*, но и потому, что формирующим ее элементом выступает социальная практика и складывающийся на ее основе исторический опыт. В своем генезисе историческое сознание — это становление различия и связи времен в материальной и духовной культуре каждой данной человеческой общности, которая является в то же время условием исторической устойчивости носителя этой культуры.

* О вопросах, над которыми задумывались племена — создатели петроглифов — наскальных изображений (примерно 5000 лет назад) в районе р. Амур, академик А. П. Окладников писал: «Вдумайтесь только, какими вопросами интересовались герои их преданий: как образовалась Вселенная? Как появились люди на земле, в чем смысл их жизни?»

История формирования пространственно-временных представлений проходит две фазы. Сперва течение времени, отмеченное сменой дня и ночи, времен года, положением небесных светил, фиксируется в памяти и выступает в качестве объективного фактора простой адаптации человека к естественной среде. И только во второй фазе этого процесса происходит активное вычленение пространственно-временных связей из опыта практически-предметной деятельности и их сознательное использование в целях ее организации (4б. 21 сл.). Естественно, что решающее значение в течении анализируемого процесса имело развитие общественных форм производства и становление на этой почве самой способности рефлексии.

В этой связи обычно подчеркивают зависимость форм восприятия времени от свойственного данной эпохе типа культуры. Однако не менее важна и вторая сторона этого взаимодействия, именно влияние форм восприятия исторического времени и пространства на складывание данного типа культуры. О важности этой стороны анализируемого взаимодействия свидетельствует столь же длительный, сколь и мучительный, процесс формирования способности культуры осознавать себя в своих отличительных особенностях, т. е. постигать себя посредством пространственно-временной ориентации в мире истории. Ведь только в этом случае происходит смена космологических, натуралистических и иных форм исторического сознания собственно исторической его формой.

Одна из важнейших отличительных черт общественного индивида заключается, как известно, в его способности к целенаправленному накоплению во всех продуктивных областях его жизнедеятельности: в сферах как материального производства (на основе совершенствования каждым поколением унаследованных средств производства, технологии и т. п.), так и производства духовного (на основе преемственности результатов интеллектуальных усилий сменяющих друг друга поколений, совершенствования средств общения, знаковых систем и т. п.).

В анализе этой уникальной способности к накоплению опыта, к кумулятивности памяти Маркс уделял особое внимание социальной природе человека. Он писал: «Животные не могут складывать вместе различные свойства своего вида; они не могут ничего

сделать для *общей* пользы и для *общих* удобств своего вида. Иное дело *человек*. Здесь самые разнообразные дарования и виды деятельности оказываются полезными друг другу, *потому что* люди умеют собирать свои *различные* продукты в одну общую массу...» (б. 42, 143). Сама интеллектуальная деятельность — коллективное достояние человечества. В итоге очевидно, что и так/называемая человеческая природа — в историческом смысле — продукт «складывания» всего многообразия способностей, развития форм общения, прежде всего в процессе материального производства, развития памяти, усвоения индивидом коллективного опыта, суммарный результат его деятельно-практических и теоретических усилий (б. 46, ч. I, 386).

Это наследие передается от поколения к поколению не каким-либо «естественным образом», а исторически, посредством механизма воспитания. Из этого следует, что всякое знание есть в конечном счете знание историческое. Продуктом истории является и способ, посредством которого общественный индивид овладевает накопленным опытом, содержанием исторической памяти. С этой точки зрения исторический процесс — это процесс созидания человеком своей исторической, социальной природы. Мысленно воссоздавая прошлое, наследником которого он является, общественный индивид в действительности воспроизводит процесс собственного становления.

Только архаическая эпоха должна была сама создавать для себя «задел» опыта во всех сферах человеческой деятельности, включая «задел» мыслительного материала. И поистине многозначительным является тот факт, что, осваивая окружающий мир (или, точнее, осваиваясь в нем), современники той эпохи формулировали свои вопросы исторически: откуда взялся огонь, как возникли ремесла и т. п. (5. 112). Познавательной гораздо важнее именно эта изначальная направленность человеческой пытливости на познание истоков настоящего, его начала, нежели исторические формы, в которые облекался ответ на подобные вопросы.

Как известно, эти формы представляли собой причудливое переплетение первобытных верований и мифологии (точнее, мифотворчества как акта веры). «В начале истории,— писал Ф. Энгельс,— объектами этого отражения являются прежде всего силы природы, которые при дальнейшей эволюции проходят у различ-

ных народов через самые разнообразные и пестрые олицетворения... Но вскоре, наряду с силами природы, вступают в действие также и общественные силы, — силы, которые противостоят человеку в качестве столь же чуждых и первоначально столь же необъяснимых для него, как и силы природы... Фантастические образы, в которых первоначально отражались только таинственные силы природы, приобретают теперь также и общественные атрибуты и становятся представителями исторических сил» (6. 20, 328—329).

Речь, таким образом, идет о мифологическом сознании, или, точнее, о мифологическом типе сознания, характерной чертой которого был скорее инстинктивный, нежели осознанный, страх перед течением времени (ср. 7а. 171 сл.), а следовательно, и истории*. От «непереносимости» истории, воплощенной в мифе, через различные последующие формы мысленного бегства от истории — к научно обоснованному историческому оптимизму, воплощенному в научном историзме — историзме в его адекватной форме, т. е. отвечающем своему понятию, — таков путь, пройденный человечеством в поисках смысла собственной истории.

Подведем некоторые итоги. Появление развитого исторического сознания — веха эпохальной важности в истории мировой культуры. В нем засвидетельствовано осознание общественным индивидом того факта, что его существование возможно только в преемственной памяти истории, посредством которой он получает содержание и способ жить и мыслить. Историческая форма этого сознания является наиболее надежным духовным мерилем степени объективной выделенности человека из мира природы и, следовательно, уровня его самосознания, или, что то же, исторической культуры.

Историческое сознание в развитой форме социальной рефлексии общественного индивидуума — это в конечном счете высшая духовная и этическая ценность человека. Ибо, прежде чем обрести способность различать добро и зло, он должен осознать себя как существо общественное; прежде чем сформулировать для себя нравственные предписания, он должен связать себя с историей, т. е. исторически себя идентифицировать.

* Недаром же одной из характерных черт мифа, когда он выступал в своей эвристической функции, являлась обратимость времени. Идея «вечного возврата» — основополагающий принцип мифологического сознания (7b. 12 сл.).

Мифологическое и дискурсивное (рассудочное) мышление составляют две последовательные стадии в процессе формирования этого сознания (вместе с тем вплоть до Нового времени они так или иначе сосуществуют и взаимодействуют в основном как две формы исторической культуры — фольклорной и письменной). Поскольку же это касается истории историографии, то историческое сознание в анализируемом смысле есть та призма, через которую для нее преломляются все аспекты культуры данной эпохи.

Обратимся теперь к рассмотрению категории «историческое сознание» в ее более специальном смысле, т. е. в ее нормативной и рефлексивной функции по отношению к историографии. Эта форма сознания с момента возникновения «искусства историописания» предполагает наличие у историка гносеологической «установки» по исходному для него вопросу: о важном и второстепенном в предмете изучения, об отношении исторической памяти к действительности, в ней отраженной, т. е. в конечном счете о концепции истины (8. 283). С этой точки зрения процесс историописания следует понимать в двух смыслах: как процесс восприятия, «дешифровки» и упорядочения опыта прошлого с целью истолкования его в свете опыта настоящего и как метод реализации подобной программы. Эти две стороны единого процесса историописания попеременно выдвигаются на первый план, оставаясь при этом в тесной связи и взаимообусловленности: развитие метода открывает доступ к новому знанию, и, наоборот, рост позитивных знаний совершенствует методы их получения. Именно поэтому история идей наряду с содержательной стороной имеет еще сторону формальную — речь идет о развитии самого мышления, «отражательной способности» этих идей (9. 7).

Специфика научного знания вообще и исторического знания в частности заключается в том, что на всех стадиях своего развития оно в той или иной форме включало рефлекссию, т. е. процесс самообоснования — способность «посмотреть на себя со стороны», внутреннюю критику самого процесса получения знания. Под ее контролем чаще всего имплицитно в историографии протекает процесс мысленного воспроизведения исторической действительности. Разумеется, уровень подобной рефлексии и ее эффективность на разных стадиях развития историографии были различными.

Тем не менее по самой своей сути историческая наука *теоретична*, поскольку она немыслима без «рабочей гипотезы», без элементов направленного анализа, объяснения и обобщения. Но не только поэтому. Она также немыслима без элементов теории предмета в целом. В самом деле, ни в один из периодов своей долгой истории муза Клио не была — и вопреки видимости при первом к ней приближении — не могла быть по самой своей сути бездумной накопительницей «фактов».

Уже со времени «отцов истории» Геродота и Фукидида — и независимо от меры осознания этого ее служителями — элементы рефлексии являлись инструментом, посредством которого историк производил отбор фактов, их группировку, определял место каждого из них в системе *значений*, находил способ их сцепления. Более того, даже, казалось бы, «простая» анналистика и та была невозможна без подобного, пусть самого примитивного, инструмента — «системы предпочтений», опираясь на которую она в цепи событий выявляла «достопамятное». Так или иначе, писать историю во все времена означало поместить «события» в контекст (значений), соотнести их как часть с целым. Вне связи с историческим сознанием нельзя объяснить, почему видение истории — от одной эпохи к другой — столь различно. Для Тита Ливия история — эпос римских доблестей, для Тацита — драма ужасов, для Оттона Фрейзингенского — преддверие конца мира. Почему в одну эпоху история «учит философии посредством примеров», в другую же — она способ «славить творца», в третью — «школа политической мудрости», в глазах четвертой — воплощенная «глупость человеческая»? Очевидно, что каждая культурно-историческая эпоха в соответствии с собственным опытом способна извлечь из небытия только определенный ряд «исторических фактов», которых до нее в писаной истории не было. Для того чтобы определенный класс событий получил «доступ» в нее, т. е. оказался в поле зрения историка, нужно их «заметить», осознать, оценить, т. е. определить меру их важности для понимания хода истории в целом (2. 21 сл.).

Но если историческая наука *теоретична* по своей природе, если определяющие каждый данный тип историописания (вплоть до стиля мышления, до особенностей синтаксиса) теоретические и логические посылки

выступают по отношению к нему как заданные мировоззренческой сутью каждой данной системы культуры, одним словом, как интеллектуальные формы, от которых, попросту говоря, зависит, что и как историк увидит в истории, то очевидно, что с анализа именно этих посылок и должна начинаться история исторической науки.

Следовательно, наряду с такими отправными условиями развития историографии, как основные характеристики господствующего способа производства и соответствующей ему надстройки, достойное место в историографических исследованиях должен занять анализ господствующих в данную эпоху трансперсонального мировидения и форм его выражения (представления о Вселенной, ее строении, о месте и предназначении человека в ней, о соотношении макрокосма и микрокосма, системы ценностей, логических форм и риторики). Только при этом условии могут быть раскрыты специфические особенности собственно исторического мышления в эту эпоху, особенности его стиля, выступающие как исторический метод, т. е. генетическая трактовка прошлого в его различных формах (6. 26, ч. III, 526).

Итак, только включение в исторический анализ наряду с общеисторическими предпосылками посылок логических, наряду с характеристикой уровня исторических знаний — характеристики знаний естественнонаучных (состояние всей системы наук), наряду с характеристикой исторического метода — характеристики методов науки как таковой, наконец, характеристики господствующего стиля культуры как целостности дает возможность представить движение исторического знания как объективно обусловленный, закономерный процесс.

Но если несомненно, что так называемые «историографические революции», как и смены типов культуры в целом, обуславливались в конечном счете развитием способа производства, движением общественных формаций, то столь же истинно, что между этими двумя фактами существует сложная система опосредований, в которой наряду со сменой форм идеологии господствующих классов должны также фигурировать и революции научные и на их основе специфика философских теорий. Этим только лишним раз подтверждается, что во все эпохи движение исторической мысли обу-

словливалось движением более *высоких, более абстрактных уровней мировидения* в целом. В результате «истины» более «высокого» уровня диктовали историографии и столь необходимую ей систему ценностной ориентации, поставляли ей целевые установки (ответ на вопрос: что составляет предмет истории, какова от нее польза?) и объяснительные схемы (10. 21 сл.).

Из этого следует, что в общем и целом *тип историзма* столь же объективно задан историку, как *тип культуры* — современнику данной эпохи. По этой причине об историках можно было бы сказать: все они специфическими для них средствами не только воссоздают прошлое, но и, того не сознавая, запечатлевают и себя и тем самым свое время — горизонты его видения и способы выразить увиденное.

В самом деле, есть ли нечто общее между средневековым романом и архитектурой средневековых соборов, средневековой историографией и средневековой драмой, средневековой миниатюрой и средневековой философией? На каком основании все эти формы духовного самовыражения человека мы именуем средневековыми, причем даже в тех случаях, когда их датировка не установлена? Что между ними общего, что их объединяет? Одним словом, что скрывается за «стилевыми» определениями применительно к фактам культуры? Давно уже обнаружено (11. 39), что подобные феномены в рамках данной эпохи отмечены печатью одной и той же ментальности, т. е. одними и теми же «ключевыми» (онтологического характера) представлениями, которые, образуя ядро господствующей идеологии, вместе с тем с помощью доступных данной эпохе средств распространения информации внедряются в массовое сознание и превращаются в повседневные представления. Учитывать эту *ментальность эпохи*, составляющую структурирующий элемент системы интеллектуальной и нравственной ориентации человека, — значит проникнуть в тайну формирования мыслительных стереотипов, в том числе и в историографии (12. 186).

Итак, если одна и та же «схема» организации исторического опыта наблюдается в различных областях духовного самовыражения общества в одно и то же время, мы вправе заключить, что причиной подобного универсализма является один и тот же менталитет, т. е. в конечном счете способ истолкования действи-

тельности. Из этого следовала и идентичность фиксации (в частности, и в истории) и способов выражения воспринятого. Согласно удачному наблюдению английского философа и математика А. Уайтхеда, два понятия лежат в основе человеческого опыта: понятие факта (материала нашего восприятия) и понятие значения (важности), с помощью которого мы дифференцируем и связываем воспринимаемое. И оба этих понятия зависят не только от метода, но и от общего мировидения (13. 5).

Эти наблюдения находят яркое подтверждение в истории историографии. Известно, что новые методы (в особенности в дипломатике) вторглись в историческое источниковедение XVII в. не менее энергично, чем в естествознание. Тем не менее новый тип историографии — дитя не XVII, а XVIII в. Новые измерения исторического процесса — история учреждений, история хозяйства и права, история культуры, в целом гражданская история — стали фактом только в середине XVIII в. (идея же «органического развития» применительно к истории была реализована в историографии только к концу XVIII — началу XIX в., когда рационализм Просвещения вступил в полосу кризиса и сменился романтизмом). Столь ощутимый разрыв во времени между отправными событиями революции в естествознании (Н. Коперник, И. Кеплер, Ф. Бэкон, Р. Декарт и И. Ньютон) и указанным сдвигом в историографии (обусловленным Просвещением XVIII в.) нагляднее всего свидетельствует о степени зависимости исторической науки не столько от торжества новых формальных методов, сколько от социальных и духовных сдвигов, затрагивающих мировоззренческие ее основы (ср. 14. 9 сл.).

Диалектика смены теоретических структур в историографии в конечном счете только отражала диалектику мутации структур социальных. И хотя эта связь всегда выступает более или менее опосредованной, тем не менее очевидно, что открытие новой проблематики в историографии, внешне представляющее как результат чисто теоретических «прозрений», в действительности подсказано общественной практикой, т. е. проблематикой новой исторической эпохи (см. 10. 204—209).

О том, что связь между научной революцией в естествознании и поворотом в историографии является не непосредственной, а опосредуется мировоззрен-

ческими сдвигами более общего плана, свидетельствует история науки конца XIX — начала XX в. Вот как интересующая нас связь в данном случае изображается одним из крупнейших французских историков нашего столетия, М. Блоком: «Поколения последних десятилетий XIX в. и первых лет XX в. жили как бы замороженные очень негибкой, поистине кантовской схемой мира и естественных наук. Распространяя эту чудодейственную схему на всю совокупность духовных богатств, они полагали, что настоящая наука должна приводить путем неопровержимых доказательств к непреложным истинам, сформулированным в виде универсальных законов» (3. 12).

Однако успехи новой физики в корне изменили представления о мире и познающей его науке. Но какие же выводы из «революции в физике» сделала для себя историография? Прежде всего она перестала себя рассматривать в качестве не очень далекой послушницы царицы наук — физики, она стала избавляться от «синдрома неполноценности», она уверовала в себя как науку «без оговорок». Но на каком основании? «Мы ныне лучше подготовлены к мысли, что некая область познания, где не имеют силы Евклидовы доказательства... может тем не менее претендовать на звание научной... Мы уже не чувствуем своим долгом навязывать всем объектам познания единообразную интеллектуальную модель, заимствованную из наук о природе, ибо даже там этот шаблон уже не может быть применен вполне» (3. 14).

Все это, несомненно, так. Единственное, чего в этой связи не заметил Блок, заключается в том, что научная революция начала XX в., с которой он, собственно, и связывает пересмотр позиций исторической науки, совпала во времени с переломом в ходе самой истории, со сменой эпох. Марксизм, с такой силой выразивший историзм новой эпохи и общественных сил, её утверждавших, и явился тем самым опосредующим звеном между движением естествознания и сдвигами в науках о человеке, которое предстало в свете достижений новой физики наиболее адекватным философским основанием нового мирозерцания. Оно, это основание, позволило увидеть воочию всю меру ошибочности как позитивизма, который под флагом универсализма науки полностью игнорировал специфические особенности исторического познания, так и неокантиан-

ства, возводившего под предлогом «отстаивания» этой специфики средоточение между науками о природе и науками о человеке.

Итак, очевидно, что наше понимание историографии прошлых исторических эпох возрастает в той степени, в какой мы узнаем социально-исторические и мировоззренческие сдвиги, происходившие при переходе от одной культурно-исторической эпохи к другой и предшествовавшие «переворотам» в историографии, равно как и опосредующий механизм, при помощи которого «обновленная» историография каждый раз достигала нового видения истории и создавала соответственно новый тип исторического «письма».

Как уже отмечалось, историю исторической науки можно рассматривать с двух позиций — континуитета и прерывности. В первом случае мы так или иначе сталкиваемся со значительной преемственностью фактической основы истории, во втором — речь идет о наблюдаемой время от времени смене «объяснительных схем», концептуальных структур, парадигм*. Этот второй аспект и привлекает наше внимание. Наблюдая за этим процессом, легко обнаружить определенную последовательность в смене элементов указанных структур. Процесс отстаивания парадигматического знания раньше всего затрагивал нижние ступеньки иерархии парадигм, т. е. теорий, ближе всего соприкасавшихся с общественной практикой, и затем распространялся снизу вверх, пока не становился явным на вершине, т. е. на общемировоззренческом уровне. Когда же происходила смена представлений на этом уровне, движение продолжалось, но уже в обратном направлении: новым (производным) содержанием последовательно наполнялись абстракции все более низких уровней (10. 13 сл.). Такой в самом общем виде предстает диалектика взаимодействия между сферой высоких абстракций и историографической практикой.

Проиллюстрируем роль мировоззренческой перспективы донаучного историзма на некоторых примерах. Известно, сколь важную роль в его формировании сыграла проблема космологии: как возникла и функционирует Вселенная, а также, в частности, ее ответы на такие вопросы, как пространственно-временная связь объектов природы, т. е. какова картина

* Пример, образец, в переносном смысле — общая теория.

Вселенной и организация сообщества людей. Давно уже привлек к себе внимание примечательный факт: познание человеком окружающего его мира началось с разгадки его генезиса. Это относится в равной степени как к миру физическому, так и к миру социальному.

Иными словами, исторически познание шло через генезис к структуре и функциям, а не наоборот. Разумеется, что в момент, когда эта проблема возникла, ответ на нее могла дать только мифология. Космогонический миф — исходный пункт движения антропоморфной мысли в «обратном направлении» к человеку: от сотворения мира (включая и человека) к происхождению социума — человеческих сообществ (7b. 33). Наибольших интеллектуальных усилий (и времени) потребовал завершающий отрезок этого шага — применение понятия «генезис» к истории общества. Достаточно сказать, что не только в архаическую эпоху Древней Греции, но и в классическую ее эпоху господствующая парадигма в этой области оставалась в своей основе мифологической (8. 283 сл.).

В анализе мифотворчества — этой первой попытки человека объяснить связку «Мир» и «Я» — большой интерес представляет вопрос о соотношении воображения и опыта, закрепленного в памяти. Во всяком случае генетически первичность опыта не вызывает сомнений (15. 16 сл.). Однако в фольклорной традиции они как бы меняются местами: творение воображения занимает место исторической памяти, память же о действительно пережитом блекнет, становится зыбкой, мифологизируется (16a. 19 сл.; ср. 16b. 102).

Таким образом, еще на заре цивилизации человек ощущает острую необходимость в ретроспективе, в «историческом пространстве», обнаруживая тем самым свою, пусть еще совершенно неразвитую, историческую природу. В ответ он создает универсальный миф о происхождении бытия, призванный ориентировать его в круговороте природы, включенным в который он явственнее себя ощущал и постепенно сознавал (5. 142).

Процесс зарождения под покровом эпоса собственной исторической традиции хорошо прослеживается в «Илиаде». В ней легко обнаруживаются отдельные черты не мифологического, а занимающегося исторического сознания. Так, вместо сосредоточения внимания на судьбе героев полубогов-полулюдей (что характерно,

к примеру, для эпоса о Гильгамеше) в «Илиаде» речь идет прежде всего о судьбе народов — троянцев, ахейцев. Гектор живет и умирает с думой о родине. Участники драмы между собой *многосторонне* связаны. Их действия в общем и целом остаются в границах естественного, возможного. И хотя событий множество, и происходят они в разных местах и в разное время, тем не менее перед нами еще исторический миф, а не история. Не история, а поэтика диктует в ней не только судьбы героев, но и «сценарий» событий. Космические силы в лице божеств то и дело вмешиваются в течение дел человека. В этом основное отличие мифа от ранних опытов древнегреческой историографии, в которых сфера человеческой жизни уже предстает обособленной от сферы надчеловеческой. В этом смысле миф — священная история народов.

Поскольку мифологическая форма сознания продолжает выполнять мировоззренческую функцию и долгое время спустя после перехода общества к цивилизации, остановимся еще на ряде специфических для нее черт. Одна из них, притом, с нашей точки зрения, решающая, может показаться парадоксом: поразительная степень обращенности этой формы сознания к истокам сущего, к его первоначалам сочеталась в ней с отсутствием малейшего представления о генезисе как *процессе* возникновения, становления. Место последнего занимало убеждение об «одномоментности» акта творения (16. 88 сл.). Это же по сути своей агенетическое (т. е. лишенное понятия генезиса) мировоззрение господствовало не только в античности, но и в средние века, а в вопросе о «начале человеческой истории» не сдавало своих позиций вплоть до начала XVIII в.

Мифологическое время — время одномоментное, оно ни с чем не связано ни в прошлом, ни в будущем, оно ни из чего не вытекает и ни во что не выливается. Одним словом, это время вне потока времени (ср. 7а. 171 сл.).

Мифологическое сознание не знает пространственно-временной локализации событий. В этом факте, может быть, отразилась смутная догадка, что история человечества древнее, много старше той «истории», что отложилась в коллективной памяти народа. Но как бы то ни было, в силу того, что это сознание обращено не вообще к началу, а к *первоначалу* всех вещей, к

истоку времени, оно могло выполнять эвристическую (объясняющую) функцию, поскольку в нем содержатся «архетипы» (первозданные начала) сущего — «первозданный» мир природы, «первозданные» люди, ситуации и т. д. Естественно, что все они носят печать божественности, которая с течением времени «стирается», подвергается «порче», с тем чтобы чудесным вторжением свыше периодически снова возвращать творения к изначальному состоянию (7b. 41).

Наконец, одна из определяющих черт мифологического сознания — космоизм. Речь идет о мировосприятии, в котором все «события» вне и внутри «Я» причастны к вселенской драме. Выше было отмечено, что миф сосредоточен на божественных началах сущего. Однако эти «начала» олицетворяют не прошлое, они не «стареют», они всегда «современны», всегда суть подлинно «настоящие», единственно «действительные» и наделенные смыслом, на что можно опираться в попытке уразуметь текущее. (Космоизм этого сознания как нельзя лучше согласуется с циклическим восприятием времени, выраженным в идее «вечного возврата». С одной стороны, в ней утверждалось вечное повторение того, что уже однажды имело место, а с другой — поскольку «время» — синоним «порчи», Вселенная периодически освобождалась от «накопившегося» времени, т. е. «порчи», и снова и снова оказывалась только на «пороге времени».)

Неудивительно, что в подобной перспективе лишь в событиях, качествах, состояниях «начал» заключалась «гарантия» вечного обновления, «возврата» к началу сущего. Очевидно, что включение «эталонного состояния» во временную перспективу могло означать только упадок — удаление от него. Архетип, объяснявший и наделявший смыслом все, что могло произойти во времени, тем самым лишал сущее, действительно происходившее самоценностного, т. е. неповторимого, индивидуального, значения. Поэтому нет ничего удивительного в том, что коллективная память, основанная на представлении о сакральности «начала», органически не способна была улавливать происходящее в реальном времени. В ней царил миф (7b. 49).

Идея «вечного возврата» долгое время служила «спасительным» психологическим прибежищем человека от угрозы перемены к худшему, заключенной в потоке времени. Сакральное начало всегда находилось

«рядом» — оно жило в мифе, воспроизводившем его по желанию (во всяком случае расстояние между «началом» и сущим было еще крайне невелико). Суть возможных ответов на вызов, бросаемый человеку все разрушающим временем, сводилась в конечном счете к альтернативе: либо воспринимать текущее сквозь призму изначального «прообраза» (архетипическое мышление), либо осмысливать его в соотнесенности с видением грядущего, и в таком случае неважно, мистического или рационально-утопического (эсхатологическое и телеологическое мышление). Уйти же от подобного выбора человеку не было дано. Как уже отмечалось, сама возможность целенаправленной человеческой деятельности открывается лишь при условии признания окружающего мира определенным образом упорядоченным и, следовательно, предсказуемым (17. 111).

Как это ни парадоксально, но вплоть до Возрождения человек европейской культуры, уже обладавший огромной историографической традицией, по сути боялся оставаться с текущей историей «наедине». В эпоху классической древности он скрывался от нее под сенью незыблемого космоса, а в средние века — под защитой доктрины искушения и второго пришествия «спасителя». И только тогда, когда человек оказался на почве мировидения рационализма, из истории постепенно были убраны все надъисторические и внеисторические «силы» — настало время для поисков «пружин» и «порядка» в ходе истории в ней самой (18. 38—39 сл.).

Проследить, как отразилась в истории культуры антитеза: природа и история, что в интересующем нас смысле означали сообщество людей и время,— задача данной книги. Здесь же мы укажем лишь на два примера разрешения этой антитезы.

Если в центре античного мировидения находилась Вселенная и человеку оставалось только доискиваться своего места в ней, то христианство столкнуло верующего «лицом к лицу» с богом — «владыкой» Вселенной. В результате логический центр окружающего человека миропорядка был смещен: вместо «божественного космоса» в нем оказался теперь «бог — создатель и правитель» Вселенной. Новая структура миропорядка обусловила и новые формы гносеологии. Изменялись цель и методы познания, иерархия знаний и т. д.

Если в классической древности, в рамках прагматической историографии, исторический факт приобретал самостоятельное значение, поскольку в нем усматривали конечную цель исторического познания, то в средние века на почве христианского мифа исторический факт рассматривался только как земной символ, внешний знак сущности не исторической, а запредельной, которую и следовало открыть.

Наконец, средневековая историография в сравнении с античной следовала принципиально иной концепции причинности. Вместо причины и следствия, расположенных на оси времени, средневековая историография, поместив ряд причин в сферу вечности, оставила в истории только ряд следствий. В итоге она оперировала *«вертикальной» обусловленностью течения истории*. Взамен причинно-следственной цепи в сфере времени здесь господствовало представление об истории как совокупности разрозненных «вызовов», бросааемых время от времени человеческими действиями господу, и ответных «реакций» всевышнего.

Наконец, в Новое время, по мере того как в сфере естествознания утверждалась рационалистическая парадигма, выраженная в знаменитой формуле: *causa sui* (иначе говоря, все естественное имеет естественную причину), историческое сознание восприняло господствовавшую в то время физическую концепцию природы, вследствие чего цель исторического знания, которая во все времена сводилась в конечном счете к самопознанию человека, была теперь впервые явным образом сформулирована как проблема познания человеческой природы, которую историку следовало изучать методами физики. Соответственно были переосмыслены категория исторической причинности и механизм сцепления событий, но, что более важно, был радикально (в сравнении со средневековым) переосмыслен сам предмет исторической науки.

Подведем итоги. Итак, и в интересующей нас области, как и в науке в целом, *истина есть процесс*. В своем развитии она проходит ряд последовательных ступеней, на каждой из которых историческое сознание опосредовало связь между теоретическим мышлением данной эпохи и господствующим типом историографии. В конечном счете только каждая данная форма общественной организации будет определять, что для нее будет означать отложившееся в памяти прошлое и тем

самым в какой форме оно будет представлено настоящему. Но вместе с тем прошлое может стать историей для данной культуры только постольку, *поскольку оно для нее объяснимо* (предел горизонта) и поскольку прошлое выступает ее собственным прошлым (предел целесообразности). Историография — форма, при помощи которой общество превращает прошлое в компонент своего собственного самосознания. С другой стороны, историография прибегает к системе объяснений, которые должны быть приняты ее читателями как «истинные», «разумные» и т. п., поскольку они укладываются в рамки разделяемого ими трансперсонального мировосприятия.

Таким образом, система ориентаций — мировоззренческих и ценностных установок — в каждой данной социальной среде обуславливает неявным образом тип, характер, круг и способ исторических объяснений, на которые способен сам историк как носитель тех же установок. В результате историческое сознание является в одно и то же время и измерением типа культуры, и фактом историографии, но, что следует помнить прежде всего, — фактором самой истории. С этой точки зрения ошибочно предполагать, что историческое сознание обращено только в прошлое, что оно исчерпывается только его объяснением. В действительности же прошлое — только грань исторического сознания, которое концептуализирует связь между всеми тремя модальностями времени: прошедшим, настоящим и будущим. Настоящее не сможет быть до конца познано без обращения к прошлому. Однако в равной мере его нельзя постичь и без обращения к будущему, т. е. без знания элементов будущего в настоящем. Из сказанного следует, что *стержнем исторического сознания во все времена являлось историческое настоящее, сущее*. Одним словом, историческое сознание — это духовный мост, переброшенный через пропасть времен, — мост, ведущий человека из прошлого в грядущее.

АНТИЧНОЕ НАСЛЕДИЕ



реди ценностей духовной культуры, завещанных античностью европейским народам, а через них человечеству в целом, историографии наряду с философией, литературой и искусством принадлежит почетное место. И дело не только в том, что античность дала миру подлинно крупных историков, чьи труды никогда не перестанут привлекать умы людей как источники наших знаний о древних цивилизациях, занимать их воображение неповторимым своеобразием человеческого видения, мышления и слова. В их трудах заключены истоки европейской исторической мысли как таковой.

Поскольку историческое сознание античности нас интересует лишь как отправной момент длительного процесса эволюции, постольку в центре нашего внимания будет находиться не его история, а его системные, типологические черты. При этом историческая мысль предстанет не в своей обособленности, а — насколько это было возможно в рамках данной книги — как грань античной культуры в целом.

Заметим с самого начала, что интересующая нас проблема остается в новейшей литературе остродискуссионной. Суждения и оценки исследователей все еще группируются вокруг двух диаметрально противоположных заключений.

Полностью негативная позиция формулируется кратко: античность была эпохой мысли не исторической (или даже антиисторической), а натуралистической, что проявлялось прежде всего в истолковании категории времени. Для античной философии, даже в период высшего подъема духовных сил Эллады, не существовало вопроса о смысле человеческой истории; историзм социального бытия еще оставался скрытым от нее. Эти отнюдь не отличающиеся новизной суждения —

они были в конце прошлого века развиты Ф. Ницше (19) и вслед за ним с небольшими вариациями повторены О. Шпенглером (20), Б. Кроче (21), Р. Коллингвудом (22) — в последнее время с особым рвением подхвачены рядом теологов и историков (23. 6).

Характерно, однако, что специалисты-антиковеды придерживаются мнения совершенно отличного, чтобы не сказать — противоположного. Одним из них является западногерманский философ и историк К. Кайзер (24), который считал, что вопреки несомненному факту — неразработанности, прежде всего в исторической мысли греков, онтологических и теоретико-познавательных вопросов истории — им нельзя на этом основании отказывать в понимании своеобразия человеческой ситуации, т. е. в наличии у них элементов исторического сознания. Наконец, швейцарский историк Б. Шадевальд в этом смысле еще более определен: не должно быть никаких сомнений относительно того, что грекам было присуще сильно выраженное сознание мира исторического (25. 385).

Очевидно, что как в случае отрицания этого факта отразилась невозможность подогнать античный историзм под современный нам смысл этой категории, так в последнем случае явно сказывается столь же неправомерное стремление максимально «приблизить» тип историзма древних греков к современным его определениям. Исследователи, так или иначе отрицающие историзм как категорию европейской культуры до момента, когда она была сообразно представлениям проторомантизма эксплицитно сформулирована на грани XVIII и XIX вв., проявляют забывчивость относительно сравнительной *новизны* указанной специфики.

Иными словами, забвение того, что историческая динамика в мире докапиталистических общественных форм отличалась своей *спецификой*, которая неизбежно должна была найти отражение в столь же специфических формах концептуализации этой динамики. Удивительно, до какой степени подобное «истинно историческое» мышление склонно впадать в далекое от историзма самообольщение. Однако задолго до превращения темы «античный историзм» в проблему дискуссионную Гегель отмечал принципиальную особенность мировосприятия древних греков, которую определял как «непосредственность духа» (26. 13). Речь идет о том, что способ исследований в древние времена

отличался от современного тем, что первый заключался в действительном упражнении и совершенствовании естественного сознания. Испытывая свои силы в каждой сфере его жизни раздельно и философствуя относительно всего, что оказывается в поле его зрения, естественное сознание преобразует себя в универсум абстрактного восприятия, активно проявляющий себя в каждом случае и во всех отношениях. В Новое же время индивидуум находит абстрактную форму в готовом виде (26. 69).

К содержанию этой тонко подмеченной Гегелем особенности античного познания мы еще вернемся. Здесь же достаточно заметить, что из нее отнюдь не следует, что Гегель противопоставил натуралистическое сознание историческому. Представляется, что к истине гораздо ближе другое заключение: в данном наблюдении противопоставлено мышление изначально эмпирически-конкретное мышлению изначально абстрактно-теоретическому.

Так мы лишний раз убеждаемся в том, что и историзм имеет свою историю и что применительно к феноменам в одной и той же сфере культуры в различные исторические эпохи и эта категория требует исторического определения.

ПРИРОДА И ИСТОРИЯ

Для ответа на вопрос о специфике античного историзма важно выяснить: каким образом античное сознание разрешало антитезу природы и истории? О том же, что она, хотя и в своеобразной форме, уже вставала перед ним, свидетельствует предостаточно историография (27. 83 сл.).

Как уже было отмечено, к историзму греческая мысль шла, отталкиваясь от антропоморфных форм «естественного сознания». Началом этого процесса была ступень, на которой, по меткому замечанию молодого Гёте, люди еще полностью погружены в природу и она в них. В природе гармонически сочетаются единичное и всеобщее, субстанция и движение. Она устойчива, ее шаг размерен, ее законы неизменны, исключения редки. Она включает мир человека, но и противостоит ему. Противостоит в двух смыслах: как мир органического — миру искусственного и как мир неизменного — миру изменчивого, неподвижен-

ного, случайного. Так, греческий термин «*physis*» по содержанию гораздо богаче современного нам понятия «природа». В нем сильно выражен момент изначальной упорядоченности совокупного бытия. В нем также заложено представление о росте, «развитии», и поэтому он также употреблялся для обозначения происхождения, принадлежности, естественно заданного — все растущее обязано своей «природе».

Одним словом, *physis* — это органическое развитие того, что заложено в семени, зародыше, это спонтанное, внутренняя норма в противовес внешнему проявлению, насильственному изменению вторжением извне. Отсюда переносный смысл: *physis* — это все, что не произведено человеком, не является делом его рук, искусственное обозначалось термином «*techne*» (28а. 241; 28b. 19 сл.).

Характерно, что дальнейшая смысловая эволюция термина «*physis*» все более расширяла его содержание, не только включив в его рамки мир социального, но и со временем сфокусировав именно на нем его словоупотребление. Так, например, в поисках путей разрешения противоречия между мыслительными формами, нацеленными на сущее, пребывающее, и феноменами возникновения и исчезновения Эмпедокл (V в. до н. э.) (29. I, 31, 8) отрицал правомерность употребления термина «*physis*» для обозначения процесса становления и исчезновения, сделав, однако, исключение для человека. В этом факте определенным образом отразились преемственность и устойчивость аристократического устройства греческого общества. Так мы вступаем в мир «полиса» (города-государства). Советский историк С. Л. Утченко удачно, на наш взгляд, охарактеризовал роль этой формы общественно-политической организации античного общества в моделировании ее носителями окружающего их миропорядка (30. 18).

Ранний полис — это организм, функционирующий на основе распределения в нем прав-обязанностей в соответствии с «физисом» — родовым статусом его членов, т. е. аристократическим характером власти. И хотя ко времени Фукидида (конец V в. до н. э.), прежде всего в его родном городе — Афинах, политическая монополия знати была уже сломлена и в общественном сознании господствовало убеждение, что воспитание и упражнения гораздо важнее для формирования человеческой доблести, чем «природа» (29. I, 30),

тем не менее и для Фукидида «физис» служит едва ли не важнейшей предпосылкой самой возможности высказать общие соображения по поводу развития описываемых им политических и военных событий. В ходе борьбы за власть прежде всего раскрывается человеческая «природа» борющихся. Борьба партий происходит и будет происходить до тех пор, пока человеческая природа останется неизменной (31. 3, 45, 82). В качестве основного закона борьбы за власть выступает право сильного господствовать над слабым (31. I, 75—76; IV, 61, 5) *.

Итак, «закон природы» — врожденная, неодолимая сила, определяющая внутриобщинные распорядки и межобщинные («международные») отношения, — таково одно из основных наблюдений Фукидида, сделанное им на материале истории Пелопоннесской войны.

В эволюции смыслового содержания термина «*physis*» как в капле воды отразились два важных для нашего исследования обстоятельства. Во-первых, с перенесением этого понятия на мир истории оно претерпело удивительную метаморфозу: вместо изначального ударения на процесс становления, роста, органического развития «*physis*» в применении к человеку выражает начало неизменного в нем, преемственного и довлеющего над ним. Иными словами, чем более изменчивым, хаотическим, непредвиденным, локально разрозненным мыслился ход истории, тем более универсальным и надвременным в своих естественных побуждениях и устремлениях представлялся общественный человек — субъект истории.

Перед нами поистине любопытнейшее явление: представление о динамизме и пластичности в мире живой природы не только не помогало, но явно мешало античному наблюдателю ориентироваться в мире истории, т. е. в самом динамичном из миров. Наоборот, применительно к нему — в поисках неизменного начала — приходилось пользоваться теми аспектами «естественнонаучных» понятий, в которых оттенялись постоянство и упорядоченность в проявлении жизнедеятельности общественного индивида.

* Об этом же законе почти в тех же словах Платон в диалоге «Горгий» писал: «Но сама природа, я думаю, провозглашает, что это справедливо, когда... сильный выше слабого... По какому праву Ксеркс двинулся походом на Грецию, а его отец — на скифов?.. Подобные люди, думаю я, действуют в согласии... с законом самой природы...» (32. «Горгий», 1, 483 d — e).

Во-вторых, хотя социальная функция понятия «*physis*» применительно к миру истории с течением времени менялась, содержание его оставалось неизменным — универсальным и надвременным. В самом деле, если на ранней стадии распространения понятия «*physis*» на мир истории представление об унаследованности человеческой природы привлекалось для обоснования власти и привилегий аристократии, то в последующую эпоху, с расцветом афинской демократии, то же понятие служило уже для доказательства естественного равенства сословий и народов (29. II, 87).

В условиях, когда старые связи и ценности политической и социальной жизни изменились, к понятию «*physis*» прибегали с целью самоутверждения индивида, противопоставляя его понятию «*nomos*» (закон) как конвенции, мешающей проявлению «человеческой природы» и вредящий ей (32. «Горгий», 1, 484b). Но если одно из важнейших понятий античного историзма было заимствовано из мира природы, то другое, порожденное строем полиса, было, наоборот, экстраполировано на нее.

Так, очевидно, что мировое абстрактное бытие во времени и пространстве, концептуализированное в понятии «космос» (порядок), формировалось изначально на почве устройства дел человеческих — политического, военного и т. п., — институционализированной упорядоченности общественных форм и затем уже было перенесено на мироздание, ставшее впоследствии «эталон» гармонии и законосообразности.

Действительно, нормативно-регулируемое поведение граждан полиса (первоначальное значение термина «*космейн*» — деятельность правителя, полководца, затем — военное и политическое устройство, живой, наглядный, священный порядок), как полная противоположность иррационально-импульсивному поведению богов Олимпа, послужило прообразом для первой антропоморфной картины мира, связанной с именем Анаксимандра (29. I, 12). В результате космос мыслился по образу и подобию правовой общины-полиса.

Поистине примечательно, насколько глубоко соционормативные элементы проникают в содержание понятия «закон», наполняют смыслом понятие причины и формируют представление о цели (телос) и необходимости (эймармене). В результате все константы в природе, все подобия в ее явлениях истолковывались

по образцу сознательно-планируемого и ценностно-регулируемого человеческого сообщества. Достаточно сослаться в этой связи на такие представления применительно к космосу, как «методы контроля», «жизненная сила», «справедливость — несправедливость», «любовь — вражда» и т. п. (33. 115).

Превращение антропоморфно-нормативных представлений в «объясняющие модели» космоса составляло первый шаг витка в процессе духовной ориентации античности во Вселенной. И хотя подобные «описательные аналогии» являлись, разумеется, донаучными, они тем не менее фиксировали человеческую мысль на изучении наблюдаемых инвариантов в явлениях мира природы (27.102).

Второй шаг указанного витка заключался в обратном движении мысли, т. е. в превращении «очеловеченного» космоса в архетип, задающий принципы объяснения всему сущему, включая и человеческое общество, в универсальный источник норм полисной этики, права и политики. Однако, возведенные в ранг изначально творящих сущностей, категории наподобие «космический логос», «мировой закон», «божественная доброта», «справедливость» и т. п. стали рассматриваться не просто как предельно мыслимые мерилы ценностей, конечные критерии человеческих действий, но и в качестве объективных сущностей, субстанций, определяющих конечные результаты этих действий (по образцу: что человеку суждено, он не в силах изменить, и т. п.) (33. 63—65).

В итоге мифологическая, равно как и эпическая, форма осмысления общественным индивидом условий своего существования в пространстве-времени (поскольку именно они составляют отправной пункт сознания, именуемого историческим) сменилась формой космологической, хотя и не без примеси мифологии в диалогах Платона. Это значит, что отныне концепт космоса выполнял свою эвристическую функцию не только применительно к миру природы, но и при попытке осмыслить мир исторический. Атрибуты космоса, такие, как неизменность, регулярность, предсказуемость, выступили в качестве отправных измерений при рассмотрении прошлого и настоящего в судьбах человеческих общностей.

Поистине социальная действительность и продукт ее мысленной экстраполяции на универсум удивительным

образом поменялись местами. Оказавшиеся в последнем случае «пустыми», мыслительные формы воспринимались как обозначения атрибутов единственной, подлинной действительности — законосообразно и в неизменном ритме функционирующего космоса,— в то время как формы организации человеческих общностей — в лучшем случае как его слабое отражение, столь же далекое от его совершенства, как преходящее и непредсказуемое от пребывающего и регулярного.

Так возник своеобразный порочный круг: натурфилософия во многих случаях оперировала понятиями, по происхождению социоморфными, а мысленный субстрат, выполнявший в историографии функцию «философии истории», формировался на почве воззрений натурфилософских (6. 20, 504).

Эту изумительную пластичность мысли, стирающую сплошь и рядом грани между миром природы и миром истории, космосом и человеческим обществом, эту легкость, почти неуловимость переходов противоположностей друг в друга следует постоянно учитывать, когда речь идет о проблеме античного, прежде всего древнегреческого, историзма. Перед нами, несомненно, та ступень натурфилософского абстрагирования, которая еще наглядным образом иллюстрировала истину: идеи черпаются из впечатлений, т. е. из «опыта первой руки» (34. 18).

Таким образом, легко заключить, что хотя античная философская мысль явным образом и не включала рефлексии, ставшую много веков спустя известной под названием философии истории, однако в действительности она включала обширную область собственно исторических феноменов, как они представлялись натуралистическому сознанию (34. 47) *.

* Одного примера здесь будет достаточно. Как известно, ни Платон, ни Аристотель не оставили ни единой строки на тему: «О смысле истории», тем не менее без обращения к их творениям историческое сознание античности останется не раскрытым в ряде важных его аспектов (35. 10). Известно, что внимание Аристотеля привлекали теоретические вопросы политики и государственного устройства. Однако само многообразие существующих политик, сама изменчивость их устройства во времени вынуждали и в этой области обратиться к истории. Не по этой ли причине Аристотель с помощью своих учеников предпринял составление сборника конституций (описания различных государственных устройств), который должен был служить эмпирической и исторической основой работы, посвященной теории политики (36а. 41). Впрочем, к этой стороне проблемы мы еще вернемся.

АНТИЧНЫЙ КОСМОС: ПРОСТРАНСТВО

Теперь же назрел вопрос: какая картина миропорядка рисовалась воображению античного человека и какое место в ней он отводил себе? Хорошо известно, что общепринятым в новейшей литературе является мнение, что пытливая мысль греков была нацелена прежде всего, если не исключительно, на пребывающее, неизменное и регулярное в мире и поэтому «остающееся вечно истинным» (24. 14). И действительно, скрупулезным исследованием философских и этических воззрений греков классической поры устанавливается их устойчивая приверженность идее строгой упорядоченности окружающего мира, универсального характера космического закона, имманентной силы, действующей спонтанно, божественного разума — логоса, пронизывающего и регулирующего Вселенную (36b. 22 сл.).

Такова первая посылка формирования интересующей нас античной картины макрокосма (Вселенной), равно как и микрокосма (человека). Вторая же ее посылка заключалась в особой роли в ней таких категорий, как «мера», «граница» — в противовес «непомерному», «безграничному», наглядное и обозримое (статуарное) — в противовес постигаемому только путем аналогии. Так, Эмпедокл утверждал: «Глаза — более точные свидетели, чем уши». Наконец, к пластическому и целостному — в противовес аналитическому и механическому (33. 127).

Неудивительно, что и картина миропорядка, обусловленная хотя бы отмеченными двумя послылками, представлялась целостной, конечной, замкнутой, наглядно обозримой, в себе самой уравновешенной. Связь человека с космосом, более того — мельчайшего сущего и мировой гармонии мыслилась в такой степени тесной и неразрывной, что имеются все основания охарактеризовать сознание греков как космически ориентированное (25. 428). Если вселенский порядок должен был быть постигаемым, его следовало пространственно ограничить; гармония ни в большом ни в малом не терпит чрезмерностей. Однако наглядное означало не только доступное, охватываемое глазом, но и схватываемую мысленным взором суть вещей. Хотя греки мало тревожились вопросами о бесконечном и потустороннем, тем не менее в строго ограниченном и единичном

их привлекало прежде всего общее, устойчивое и истинное (37а. 89, 206 сл.).

Именно это обстоятельство позволяет рассматривать греческое видение мира и человека (и в целом греческую культуру) как *моделирующее*. Иными словами, в моделировании объекта был найден способ вычленения универсальной сущности мира, скрытой за многообразием эмпирической действительности.

Грекам были известны два типа моделей: 1) модель, которая стоит перед глазами (художника, ремесленника); 2) модель как наглядное изображение представлений о внутренних отношениях и связях изучаемого объекта, не претендующее, однако, на исчерпание истины. Ее роль была преимущественно эвристической.

Модель в первом из указанных смыслов греки именовали парадигмой (т. е. образцом — при возведении здания ее зачастую изготавливали из дерева). О модели во втором смысле говорили как об изображении, картине. Именно ее напоминало устройство Вселенной, рисовавшееся мыслителям древности (25. 429).

Уже Гомер и вслед за ним Гесиод (VII в. до н. э.) представляли землю в виде плоского круга, омываемого водной стихией — океаном. Над ним опрокинута полусфера света, сделанная из твердого, но прозрачного материала. Под землей на таком же от нее расстоянии находится полусфера тьмы (тартарос). Хотя с течением времени отдельные фрагменты этой картины подвергались модификации (земля, к примеру, из плоской (круга) постепенно «превращалась» в шар, плавающий в громадной пустой сфере, и т. п.), однако фундаментальная ее идея — о шарообразности космоса — оставалась неизменной. Для того чтобы включить в эту картину планеты, Эвдокс из Книда (II в. до н. э.) разработал модель «вставленных друг в друга небесных сфер» (по одной для Луны и Солнца и для каждой из планет). Нас не может не поразить наглядность этой картины: то, как в ней реализован основной критерий истинности суждения — соответствие модели зрительно наблюдаемым явлениям (37b. 87 сл.).

О поистине всеобъемлющем характере древнегреческой модели Вселенной свидетельствует хотя бы то обстоятельство, что она включала ответ на вопрос о структуре предметного мира. В развернутом виде этот ответ воплотился сначала в учении о четырех исходных элементах сущего (огонь, воздух, вода и

земля) *, впоследствии — в античной атомистике (учении о мельчайших частицах).

Для создателей последней — Левкиппа и Демокрита — качественное различие сущего — только видимость, кажимость. Действительным является лишь «полное» и «пустое». Первое создается бесконечным числом атомов, которые различаются только по форме, размерам, положению и связям. Находясь вечно в движении, атомы образуют безграничное число вещей, все многообразие мира (33. 528). По знаменитому выражению Левкиппа, ничто не возникает случайно, а только на основе логоса и под влиянием необходимости (33. 412, 565, 568). В нем заключалась фундаментальная идея о законосообразности процессов природы. Атомистика Демокрита — через Эпикура и Лукреция — оказала большое влияние на натурфилософию Нового времени (в частности, на учения П. Гассенди и Г. В. Лейбница). В своей целостности и наглядной замкнутости античный космос — совершенное воплощение чудесной, божественной гармонии, каким рисовался мир древним грекам.

Присущее древним грекам монистическое видение мира включило человека в общую его картину как органически связанное с ним составляющее. Этим единством универсум обязан творению. Как выразил эту идею древнегреческий поэт Пиндар, «одно есть род человеческий, другое — род богов, однако от одной матери оба они получили свою жизнь» (цит. 37а. 27). На языке философии эта же идея принимала форму: целое предшествует части, часть находит свое объяснение в целом. В диалоге Платона «Законы» мы читаем: «...все, что возникло, возникает ради всего в целом, с тем чтобы осуществилось присущее жизни целого блаженное бытие, и бытие это возникает не ради тебя, а, наоборот, ты — ради него» (32. «Законы», 10, 903с).

В поисках общей почвы для обоснования этой фундаментальной идеи античная мысль восходит к олицетворению конечного единства сущего — к космосу. Хотя антитеза части и целого этим не снимается, однако она не перерастает в дуализм начал бытия, не исключает универсализм действия законов космоса.

* Следует заметить, что не всегда имелась при этом в виду материальность этих элементов. Так, у создателя учения о «четырех элементах» Эмпедокла эти «элементы» отнюдь не материальны, а суть божественные потенции.

Эта космическая связанность человека, его начинаний и их исхода, его судьбы составляет одну из определяющих черт античного историзма.

Структура и принципы движения видимого неба (макрокосм) выступают в качестве «целого» по отношению к структуре и принципу жизнедеятельности человека (микрокосм). Человек прежде всего рисуется как функционально связанное единство в свою очередь различных членов (в его телесной осязательности он уже многообразно предстает в эпосе Гомера) (37b. 40 сл.).

Даже такое абстрактное социоморфное понятие, как «справедливость», и оно явным образом, т. е. как это самому Платону представлялось, извлекается им из принципа устройства космоса.

Как в основе всего творения лежит божественный разум, логос, так животворящим началом человека является душа (psyche). Личность человека, т. е. его индивидуальность, заключена в душе, обуславливается ею. Именно поэтому учение Платона о душе переходит в учение о человеческой личности. Как общественное существо, не только по способу жить, но и по возможности выжить (32. «Государство», 2, 369b), человек формируется в сообществе себе подобных, в государстве (polis) — организме, в котором гармонически сопряжены различные функции его членов. В соответствии с тремя «слоями» души (вожделения, волевого, мыслящего) Платон создает свою модель «совершенного государства». Функцию каждого из «слоев» выполняет особый класс: вожделения (деловой класс, производящий); 2) волевого — класс военный (стражей), 3) разумного — философы (32. «Государство», 3, 2, 369b; 4, 441).

Каждая «часть» души и каждый класс в государстве вместо того, чтобы рассматривать себя и соответственно «поступать» в качестве целого, должны выполнять свои функции по отношению к целому (32. «Государство», 2, 369b). Только во взаимосвязанности с себе подобными свободный человек обретает и сохраняет свою самостоятельность. Даже наделенный величайшей отвагой духа, трагический герой неизбежно гибнет, когда обнаруживается его конечная связанность законами богов. Если свобода трактуется как своеволие, а самостоятельность — как разрыв с предустановленным, то не заключается ли задача трагедии в том, чтобы

указать человеку истинный путь, на котором он может обрести свою единственно возможную самостоятельность. Таковы прежде всего уроки трагедий Софокла*.

Так же как логос задает принцип движения космосу, разумная часть души, господствующая над двумя другими ее частями, обеспечивает внутреннюю гармонию в человеке, а правящие в идеальном государстве философы — гармонию справедливости в обществе (32. «Государство», 4, 473).

Дуалистический характер античного мировидения проявляется не только в том, что человек противопоставляет макрокосму как микрокосм, но и, в частности, в постулировании двух форм движения — круговорота и циклического. Там, наверху, в небесных сферах, господствует божественная, совершеннейшая и прекраснейшая из всех его форм — движение по кругу. Поскольку сферы, им захваченные, постоянно возвращаются «к себе», «к исходному положению», движение не имеет ни начала ни конца, а является вечным и постоянным. В этом видении — источник чудесного ощущения таинственности, совершенства и красоты божественного порядка, столь неповторимо выраженных Платоном.

Однако человек античности осознавал себя причастным не только к этой форме движения, что проявлялось хотя бы в учении о жизни после смерти, переселении души и т. д., но и к той его форме, которая возникает на Земле под воздействием сил сферы тьмы, — к движению вверх и вниз, столь наглядно представленному в движении корабля во время шторма на море.

АНТИЧНЫЙ КОСМОС — ВРЕМЯ

До сих пор мы рассматривали суждения преимущественно древнегреческих философов о макрокосме и микрокосме как составляющих единой системы — Вселенной. Теперь же попытаемся взглянуть на те же

* Воплощенное в человеке противоречивое единство прирожденной свободы и исторической ограниченности («космической» связанности) нашло свое яркое выражение и в изобразительном искусстве. Образ человека передается в единичном — только в приближении к модели, т. е. как нечто более общее, человеческое, свойственное модели и превосходящее ее. В этом секрет одновременной естественности и обобщенности в изображении античного человека (36b. 146).

элементы связи, но с иной точки зрения, именно не в пространственном, а во временном их измерении, не в статике, а в движении.

В обширной современной литературе по отправлениям аспектам данного вопроса царит столь очевидное разноречие, что о достижении общепринятого ответа на него мечтать еще явно преждевременно. В результате остается даже неясным, в какой сфере античного духа, в философии или в поэзии, в эпосе или в историографии, правомернее всего искать наиболее характерный для данной эпохи в целом ответ на вопрос: что такое время? В литературе было высказано мнение, что для историографа было бы малопродуктивным занятием доискиваться этого ответа за пределами самой историографии.

Так, А. Момильяно в интересной статье «Время в античной историографии» (38а. 151) оспаривает общепринятое мнение, согласно которому в античной историографии господствовала циклическая концепция истории (приближающаяся в своей завершенной форме к идее круговорота). По его убеждению, подобное представление сложилось в результате распространения на античную историографию суждений античной философии. Мысли Платона о времени, подчеркивает он, нельзя рассматривать как типичные для простых греков. Но во-первых, вряд ли правомерно считать Фукидида и Полибия «простыми греками». Во-вторых, Момильяно так и не установил, каковы же были представления античных историков о времени. На наш взгляд, истина заключается в обратном: без предварительного анализа философских воззрений на время невозможно даже приблизиться к изучению этого вопроса на материале историографии. И это по той простой причине, что историк, как правило, решает этот вопрос прагматически: ограниченность его труда сравнительно узкими временными рамками открывает возможность довольствоваться той или иной системой хронологии (ср. 38b. 63 сл.).

В интеллектуальной истории Древней Греции обнаруживается примечательный факт: мышление Гесиода (VII в. до н. э.) было с современной нам точки зрения более «историческим», чем, к примеру, мышление Фукидида (V в. до н. э.): оно основывалось на представлении о ретроспективе рода человеческого как процессе изменений общественных состояний (а не

только форм правления), протекающих во времени и сочетающих длительность и постепенность в эволюции каждой из них с прерывностью при переходе от одного состояния к другому (39. 125, 140, 155). Однако с момента превращения истории в самостоятельную область эмпирического и рационального познания логика объяснения описываемой действительности стала агенетической — цепь времени (процесс) распалась на отдельные звенья-события, каждое из которых интеллигентно в связи с обстоятельствами, более или менее непосредственно его вызвавшими.

И здесь нам потребуется небольшое отступление. Известно, что культура античности «классической» эпохи была ороакустической, т. е. ориентированной на устное слово, на слуховое его восприятие (30а. 10). Искусство устного слова ценилось столь высоко, что оно рассматривалось как высшее достоинство не только оратора и поэта, но и политика, историка и даже философа (30b). В диалоге Платона «Политик» мы читаем: «...с помощью слова и рассуждения гораздо лучше можно выписать любое изображение, чем с помощью живописи... лишь бы уметь это делать» (32. «Политик», 3(2) 277 с).

Об ориентации «на слух» свидетельствует стремление философов и историков придавать своим сочинениям диалогическую форму. Даже в V в. до н. э. в диалоге Платона «Федр» Сократ жалуется на распространение письма по той причине, что оно вселяет в души научившихся ему «забывчивость» — отсутствие упражнения «ослабляет память» и тем самым критическую способность, и в итоге заключает: «Устное сочинение по своей природе лучше... и могущественнее» (32. «Федр», 2, 276).

Естественно, что история, опирающаяся главным образом на устную традицию, обладает крайне узкой и ограниченной ретроспективой. Память не очень крепка, в особенности на детали. Даже вокруг крупного события мрак ощущается уже за пределами жизни двух-трех поколений от него. В диалоге «Тимей» Платон сетует: «...Нашим городом в древности были свершены великие и достойные удивления дела, которые были потом забыты по причине бега времени...» (32. «Тимей», 3(1), 20 е—21). Для сравнения напомним, что приблизительно за двенадцать столетий до событий Троянской войны (2500 г. до н. э.) в столице Египта

Мемфисе были сделаны первые записи сохранившихся в традиции имен фараонов, а с 1750 г. до н. э. там сохранились записи о крупнейших событиях за каждый год.

Геродот в своей «Истории» сообщает следующую любопытную подробность. Когда его предшественник историк Гекатей во время пребывания в Фивах перечислял жрецам свою родословную и уже в шестнадцатом колене упомянул в качестве своего прародителя бога, они показали ему хранившиеся в святилище 345 статуй жрецов, олицетворявших столько же колен в одном и том же роду (так как сын жреца следовал за отцом), и даже при такой громадной исторической ретроспективе они все еще оставались на почве истории (по крайней мере в их понимании) и не видели необходимости восходить ни к мифологическим героям, ни к богам (40. II, 143).

Таково было различие глубины исторической ретроспективы между греками и египтянами. В диалоге Платона «Тимей» египетский жрец, слушая рассказ Солона о греческих древностях, воскликнул: «Ах, Солон, Солон! Вы, эллины, вечно остаетесь детьми, и нет среди Вас старца... все вы юны умом, ибо умы ваши не сохраняют в себе никакого предания, искони переходившего из рода в род» (22b). Недаром живший в Риме во II в. н. э. историк Иосиф Флавий писал об исторической традиции греков следующее: «Я не могу не поражаться тому, что мы должны справляться у греков относительно наиболее древних фактов и доискиваться истины только у них, а не должны доверять самим себе или другим... ибо нетрудно обнаружить, что все, что касается греков, произошло там совсем недавно, можно сказать только вчера или позавчера; я имею в виду основание их городов, изобретения их искусств и записи их законов. Если же речь идет о составлении их истории, то они это сделали в последнюю очередь». К тому же память о прошлом у них стиралась вследствие многократных разрушений, а письмом они овладели «поздно и с трудом, заимствовав его у финикийцев» (цит. 24.41).

Поистине прошлое открывалось различным народам на различную глубину. Следствием столь длительного преобладания устной традиции в историческом сознании античности было резкое укорочение длительности исторического времени (т. е. времени, в котором собы-

тия выступали в преемственной связи друг с другом), компенсировавшей необычайно важную ролью в этом сознании времени эпического и мифологического. В Древней Греции оно начиналось буквально у порога настоящего. Так, в 472 г. до н. э., т. е. всего восемь лет спустя после битвы при Саламине, Эсхил представил в качестве сказания поход Ксеркса и победу греков («Персы»). Правда, для поэта не существовало различия между сагой и историей, и именно первую он рассматривал в качестве второй. В этом случае вся история — священная история. Неудивительно, что Гомер, сочинявший свои эпические поэмы приблизительно в IX в. до н. э., почитался и в классический период не только как «божественный певец», но и как «историк», а с его поэмами обращались едва ли не как с текстами священными (37b. 53 сл.).

Фукидид считал события, отстоявшие от него всего лишь на одно поколение, «отдаленными», а сведения о них — не заслуживающими доверия. Точно так же римский историк Тит Ливий, писавший историю Рима «от основания города», жаловался на темноту ее раннего периода. Вероятно, именно поэтому античность поражает остротой интереса к «началам», «истокам», «генезису». При этом было безразлично, шла ли речь о «начале» государства и происхождении его конституции и законов или о «начале» земледелия, культуры винограда и виноделия либо о происхождении огня, ремесел и торговли *. Хотя с помощью мифологии этот интерес удовлетворялся сравнительно легко («основателями», «зачинателями» и «дарителями» всех этих благ цивилизации, как правило, оказывались божества и полубоги), тем не менее и рациональная мысль, несмотря на своеобразие ее строя, не могла игнорировать этот интерес (27. 85).

Несмотря на внешне довольно развитый словарь для обозначения феномена времени (см., например, в «Илиаде» I, 70: «...ведал он все, что минуло, что есть и что будет»), Гомер еще не располагал общим понятием для обозначения времени как такового. *Χρονος* обозначает у него интервал времени; *αιων* — длительность жизни, поколение, век; *ηορα* — момент совершения действия, время года, сезон.

* Это вовсе не означало, что речь шла о процессе становления. Всякое начало было началом данного, в готовом виде, исключавшее категорию движения.

В приведенной выше строке из первой песни «Илиады» только мудрец, «верховный птицегадатель» ведает сферой времени. Наконец, нет у Гомера и ощущения времени как непрерывной длительности, течения, протяженности. Время — это нечто скрытое, обнаруживаемое и высвечиваемое только длительностью действий (состояний) человека: «погибельный день», «день печали», «годы странствий» и т. п.

В итоге перед нами время точечное и выхваченное, эпизодическое (а не непрерывное — поток или, наконец, неопределенное — «некогда», «однажды» и т. п.). Время определяется качественно («создается» и окрашивается характером события, состояния), а не количественно. В этом времени нет и в помине регулярной метрики, так как в нем нет регулярного течения, следования, нет кумулятивности (время не накапливается), тем самым отпадает возможность (да и необходимость) его исчислять (41а. 12 сл.).

Эту специфику не трудно объяснить: мифологическое время *интуитивно*, оно формируется в процессе *родовой* ориентации, оно *конкретно*, поскольку это время *событийное*. В качестве такового оно выступало в двух разновидностях: «событий» регулярных, диктуемых потребностями поддержания общности (рода, племени), и событий иррегулярных — внешних (нашествия и т. п.).

Характерно, однако, что различие времени началось с событий *второго* рода, что же касается первых, то они служили основой времени предписанного, институционализованного посредством ритуала (38b ср. 41b. 43 сл.). Без ритуала это время неощутимо, недвижимо, *посредством ритуала оно себя обнаруживает*.

Одним словом, это время не объективно и не субъективно, в нем выражено *соответствие* между человеком и природой, его единство с космосом; в такое время можно от случая к случаю «войти», «окунуться» как свидетельство этого единства, но в нем нельзя жить: жизнь протекает, и время это недвижимо, оно всегда тождественно себе. Это осознание ярко выражено в «Илиаде» (VI, 146):

Листьям в дубравах древесных подобны сыны человеков:
Ветер одни по земле развевает, другие дубрава,
Вновь расцветая, рождает...
Так человеки: сии нарождаются, те погибают.

В целом миф и эпос (хотя и в меньшей степени)

обращены к «началам» времени, когда человек еще появлялся и действовал в сообществе богов и полубогов (даже в гомеровском эпосе, как известно, олимпийские божества постоянно вмешиваются в ход Троянской войны). Отсюда следовало, что, чем древнее и неопределеннее во времени событие, тем оно значительнее, тем «память» о нем достовернее и повествование о нем правдивее. И наоборот, события по эту сторону мифа и эпоса подлинностью не отличаются и интереса не представляют (41с. 30).

Следует ли удивляться тому, что даже в классическую эпоху «Илиаду» рассматривали от начала и до конца как высочайший образец исторического повествования. К ней как к первоисточнику обращались и философы, и историки, не говоря уже о поэтах. Воображение покоряла сама грандиозность воспетых Гомером событий — параллелизм драмы богов и драмы людей.

Свободная от необходимости локализовать события во времени, мифологическая история была способна и создавать необозримую ретроспективу в глубь веков, в прошлое, и вместе с тем удивительным образом приближать «седую древность» к настоящему. Ясно, что эта магия могла продолжаться только до тех пор, пока господствовало убеждение в божественной нераздельности сущего, в *одновременности* появления космического и социального устройств, в принципиальной тождественности течения дел человеческих и функционирования природы, равным образом определяемых божественным сверхмиром.

Однако, как уже отмечалось, в гомеровском эпосе мифологическое сознание представлено на той его ступени, когда в него уже вплетены элементы сознания *протоисторического*. Так, на фоне вселенской драмы, в которую втянуты все обитатели Олимпа, бесконечного сплетения событий, замыслов, поступков и судеб героев пробивается мысль о специфике человеческого бытия. И в этом зародыш сознания исторического (42а. 12). Новейший исследователь проблемы Ганс Богнер не без оснований усмотрел эту специфику прежде всего в законе мойры, или — что то же — в законе границы. Мойра — часть целого, доля, которая отведена каждому и которую безнаказанно нельзя расширять за отведенные пределы даже в случае, если существует такая возможность (42b. 15).

При этом речь идет не только о границе во времени, т. е. в смысле длительности, но и о границе устремлений, намерений, целей. Каждому человеку предоставлены определенные возможности — это есть его удел. Итак, мойра — вечный закон соразмерности, естественный, как и божественный закон. Его устанавливают для людей не боги, равно как они и не могут его отменить. Боги только стоят на страже его нерушимости. Их долг — предостеречь «забывшегося», когда реальной становится угроза нарушения. Поскольку от соблюдения закона мойры зависят гармония и правильность течения дел в мире, уравновешенность целого, изъятий из него не делается никому, в этом невольны даже боги.

Приведем только один пример. В 16-й песне «Илиады» мы узнаем, что Патрокл был близок к тому, чтобы взять стену Трои, однако это была не его «часть», триумфа Патрокла не смог допустить следивший за ним Аполлон.

Голосом грознопредостерегающим Феб стреловержец воскликнул:
«Храбрый Патрокл, отступи! Не тебе предназначено свыше
Град крепкодушных троян копием разорить...»

Рек,— и далеко назад Менетид отступил, избегая

Гнева могущего бога...

(XVI, 706—711)

В заключение заметим, что «присутствие» богов в делах человеческих имело еще одно следствие: человеческая участь в мифологическом сознании еще не предстает как необходимость жить во времени. Это обстоятельство отражено в гомеровском эпосе в виде абсолютного преобладания настоящего мгновения. Даже в тех случаях, когда повествуется «предыстория» событий «настоящего», перед нами оказывается лишь «предшествующее настоящее». В результате время в эпосе по сути не проходит, оно не знает глубины, грани между его измерениями стерты. Все события изображены по сути в одной плоскости. Время растяжимо и в известном смысле обратимо. Боги могут все.

Новая ступень «исторического сознания» античности отражена в поэме Гесиода «Работы и дни» (VII в. до н. э.). Поэма не только изображает годовой цикл работ земледельца, но и содержит ответы на вопрос: как следует трудиться, для чего человек должен трудиться, как вообще он оказался в таком состоянии, что он вынужден трудиться? В литературе придается большое, а нередко едва ли не решающее, значение

для понимания специфики трактовки поэтом этих вопросов не только «крестьянскому мироощущению» Гесиода, но и его тяжбе с братом, в результате которой тот присвоил себе принадлежавшую ему долю отцовского наследства (37а. 17).

Если это справедливо в отношении первой части поэмы, то по крайней мере явно недостаточно для уяснения предпосылок возникновения поэмы в целом. В плане же истории античной культуры более важным представляется «серединное» положение поэмы Гесиода — между эпосом, с одной стороны, и логосом — с другой.

Во-первых, в отличие от гомеровского эпоса боги здесь обрисованы расплывчато. Их антропоморфный облик затуманился, гораздо ближе они к силам природы и моральным силам. Необходимые для человеческого существования вещи человек приобретает при содействии божеств или вопреки им, однако всегда при их участии. Таким образом, ответ Гесиода на вопрос о происхождении и условиях человеческой культуры остается религиозным. Уже из этого правомерно заключить, что мышление Гесиода — по контрасту с мышлением Гомера — может быть определено как переходное от мифа к дискурсии (36а. 19). Первое относится к способу изображения окружающей действительности, второе — к способу ее объяснения. В упомянутой поэме зародыши естественнонаучного и исторического мышления проявляются в поразительном единстве. Этой особенностью мировидения он во многом предвосхитил строй мысли философов-досократиков. Мы не можем здесь останавливаться на космогонии Гесиода, упомянем только, что предпосылкой становления всего сущего выступает изначальный хаос и животворящий, формирующий его принцип — космический эрос. Заметим, однако, что проявлением специфики мышления Гесиода в этой области являлось постепенное отпочкование космогонии от теогонии и тем самым логоса от мифа. В ответ на вопрос о «началах», и прежде всего об общественных распорядках, теперь уже недостаточно было привести соответствующий миф, генетическое мышление должно было стать рациональным. Хотя генезис в нем еще отягощен мифологией (например, миф о Прометее привлекается Гесиодом для объяснения причин «отпадения» человечества от времен, когда боги и люди жили в согласии в золотом веке

и обрушившихся на последних бедствий), но он уже к мифу не сводится.

Так, с целью развить свой ответ на вопрос, почему человеческая жизнь стала в его дни столь отягощенной трудами и заботами в противовес ее беззаботности в «золотые времена», Гесиод приводит свой логос — рассказ о пяти последовательных «веках» (поколениях) — золотом, серебряном, медном, веке героев, железном, каждый из которых символизировал все более глубокий упадок рода человеческого. Если первый «век» — золотой — олицетворение счастливого, сказочного мира, идеального состояния рода человеческого, то последний, современный Гесиоду «век» — олицетворение самой низкой ступени нравственного падения.

О, если бы мог я не жить с поколением пятого века,
Раньше его умереть я хотел бы или позже родиться.
(174—5)

Нет больше равенства, заложенного в общей принадлежности (племенной), повсюду торжествует эгоизм и своекорыстие. На этом пути нет никаких ограничений, никаких условностей — дети пренебрегают родителями, клятвы не соблюдаются, злонамеренные стали в почете, чувство чести покинуло землю.

Это время опасной перезрелости интеллекта, люди стали по-стариковски умными. Если дело дойдет до того, что люди будут рождаться седыми, Зевс этого не потерпит и уничтожит это поколение*.

Здесь мы должны заметить, что предложенная Гесиодом схема исторического развития человечества отличается не только пессимизмом — человечество на своем пути многое теряло, но и многое приобретало.

Современники поэта гораздо лучше вооружены, чтобы противостоять угрозе голода и холода, обеспечить свое безбедное существование (37. 372, 374). Они не только принуждены к труду, но и наделены божьим даром — способностью трудиться (37. 313, 319). Однако толкование труда как блага сопровождается условием господства справедливости. Номо faber должен при этом оставаться человеком нравственным, человеком справедливым. Трудолюбие и нравственность — два исходных и неперенных условия личного преуспеяния

* Морально-дидактическая цель поэмы в том и заключается, чтобы показать, какие ценности утеряны человечеством в процессе его истории и что оно получило взамен их.

в общественной гармонии (217). Таким образом, несомненное преобладание нисходящего движения человечества дополняется в периодизации Гесиода частичным движением по восходящей линии, и прежде всего в объективных средствах жизнеобеспечения человека.

Тем самым мы сталкиваемся с первым в истории европейского историзма наблюдением по поводу противоречивости исторического прогресса, противоположно направленного движения материальных и морально-этических сторон культуры.

В заключение заметим, что было бы ошибочным оценивать «периодизацию» истории, которую мы находим в поэме «Работы и дни», как «однонаправленно-линейную». Гораздо ближе к истине усматривать в ней отражение идеи круговорота, что вытекает из веры Гесиода в то, что после «пятого века» снова начнется восходящая линия истории человечества, иначе какой был бы смысл в авторском восклицании: «Лучше бы я родился позже!» (175) — глубочайшая точка падения должна стать поворотом в противоположном направлении.

Исходные посылки мировидения Гесиода были развиты в воззрениях философов-ионийцев (VI в. до н. э.), и прежде всего Анаксимандра. Речь идет, во-первых, о происхождении сущего в результате длинной цепи внутренне обусловленных изменений, исключаящих всякую мысль о моментальности и произвольности актов божественного творения, и, во-вторых, о распространении этого взгляда в равной мере как на природу, так и на общество.

Оставляя в стороне космогонию ионийца (в которой, кстати, содержалась поразительная мысль не только о множественности миров в пространстве, но и об их последовательной смене во времени (33. 125, 116), изложим вкратце его воззрения на происхождение человеческого общества. Люди отличаются от других живых существ тем, что после рождения остаются длительное время в зависимости от попечения других (33. 141, 136—139). Первые люди вели животную жизнь, поодиночке заботились о поддержании своего существования, питаясь травами и плодами дикорастущих деревьев. Однако, подвергаясь нападениям диких животных, они на опыте убеждались в необходимости прибегать к помощи себе подобных. Так возникли человеческие сообщества. Со временем в результате об-

щения у людей появилась артикулируемая речь. возникли языки и народы. Постепенно они научились зимой укрываться в пещерах, создавать запасы пищи, добывать огонь. Во всех вещах наставником людей служил опыт, а побуждением к его усвоению — необходимость.

Заметим, что историческая космогония Анаксимандра полностью коррелировалась с исторической картиной социогенеза. Их объединяла идея о постепенности и продолжительности процесса становления сущего. Вскоре, однако, принцип развития был почти одновременно оставлен как в натурфилософии, так и в отпочковавшейся от нее истории. В первом случае возобладали математические и физикалистские интересы (не без влияния философии пифагорейцев), во втором же сказалось влияние распространившихся рационализма и эмпиризма (42b. 39).

Как уже было отмечено в другой связи, греки классической поры находились под глубоким впечатлением вечного порядка в природе и во Вселенной. Сопоставление столь упорядоченного и вечного космоса с миром меняющегося, событийного приводило к заключению, что «сообщество людей», т. е. нечто, находящееся в потоке времени, не может служить источником истинного знания * (43. 26 сл.).

Как соотносились сферы вечного и изменчивого в греческой мысли VI—V вв. до н. э.? Известно, что Гераклит и Парменид выдвинули взаимоисключающие концепции времени. Первый подчеркнул уникальную ценность момента в текущем процессе, уподобив его потоку, в который невозможно войти дважды, и подчеркнув реальность изменений (33. 182, 217—219). Парменид, с другой стороны, признавал единственно реальным лишь *постоянное и неизменное*, что же касается изменяемого во времени, то это всего лишь иллюзия. Конечная реальность — вечность **. Для нее не существует про-

* Из этого отнюдь не следует, что греки противопоставляли природу истории, а только значит, что они должны были стремиться основать знание исторического на фундаменте регулярностей, вытекавших из универсальной сущности космического закона (32. «Законы», 3(2), 10, 903с).

** Термин «вечность» может употребляться в трех смыслах:

- 1) то, что не ограничено во времени, пребывает без конца;
- 2) то, что настолько совершенно, что ничего к нему не может быть добавлено, ни от него отнято;
- 3) то, что никогда не меняется (33).

шедшего и будущего, поскольку и то и другое присутствует в настоящем как единое и неделимое (33. 283, 357) *.

Эгейская школа не соотносила неизменную реальность с потоком преходящего опыта. Это сделал Платон, его учение о времени изложено прежде всего в диалоге «Тимей». Известно, что одним из проявлений монизма мировоззрения древних греков являлась идея иерархии совершенств. Поскольку это относится к космосу, Платон различал: высшую и наиболее совершенную его сферу — сферу неподвижных звезд, неизменную и тождественную себе. Среднее место принадлежит движению планет, настолько упорядоченному, что предсказуемо законами. Наконец, низшую форму движения представляет сфера непредсказуемых событий — иррегулярная и хаотическая. Средняя форма движения олицетворяет время. Итак, Платон делал различие между временем и изменениями. Отсюда определение времени как *подвижного образа вечности* (32. «Тимей», 37d). Время не существовало до сотворения Вселенной, а создано вместе с ней и вместе с ней и погибнет (32. «Тимей», 38b). Следовательно, Вселенная имеет начало, подобно всему тому, что воспринимается нашими ощущениями, однако начало не во времени, а вместе со временем. Все, что получает существование, имеет причину; это в равной степени относится и к универсуму — его творцом является бог (демиург).

Согласно Платону, демиург не был свободным творцом Вселенной: создавая ее, он постоянно сверялся с моделью, образцом — божественной идеей. Таким образом, творя Вселенную, создатель стремился распространить сферу разума и гармонии.

Образцу, интеллигибельной субстанции, подобает лишь «есть», непреходящее, вечное, настоящее, между тем как «было» и «будет» приложимы лишь к возникновению, становящемуся во времени, ибо то и другое суть движение (32. «Тимей», 37d — 38a). Стремясь возможно больше приблизить Вселенную к ее образцу, творец создал некое подобие вечности — время (32.

* Зенон из Элен в своих знаменитых парадоксах («движущаяся стрела», «Ахилл и черепаха» и др.) показал логические трудности, возникающие, если понимать перемещение в пространстве и времени как состоящие из дискретных моментов.

«Тимей», 37с), поскольку соединить вечность с тем, что создано, невозможно.

Время и Вселенная нераздельны. Семь орбит планет, движение небесных светил делают возможным измерение времени. Таким образом, время отождествляется с движением. В конечном итоге существенная функция времени — служить образцом и подобием и тем самым превратить универсум в более совершенную имитацию совершенной природы вечности.

Три момента обращают на себя внимание в воззрениях Платона на время. Во-первых, он устанавливает тесную связь между функционированием универсума и моральной стороной человеческой жизни. Наблюдая универсум и постигая заложенную в нем цель, душа человека может устанавливать определенное правило поведения тела со всеми его желаниями. Принцип, заложенный в душе, уподобляется принципу, заложенному в универсуме.

Этим перебрасывается мост между законами науки и правилами этики и моральной жизни (32. «Тимей», 88с, 89а, 90d). В определенном смысле универсум существует для человека.

Во-вторых, своим «учением» о времени Платон направлял интересы познания к космосу как воплощению вечного закона круговорота. В «Тимее» он снисходителен к чувственному восприятию, воздает хвалу глазам — их можно поднять к небу и созерцать образ вечного и совершенного. Он не ставит вопроса, каким образом вещи стали такими, каковы они есть, — в этом не нуждается тот, кто поглощен гармонией сущего. Во времени его привлекает единообразие. Даже в потоке изменений Платон находит элемент постоянства, время создано творцом как вечное напоминание о вечности (44. 19 сл.).

В-третьих, очевидно, что Платон развивает циклическую концепцию времени (продолжая линию, начатую Эмпедоклом). Космос, однажды упорядоченный творцом, с течением времени отклоняется в своем движении от первоначального направления. «...Когда ему дается свобода, космос движется... в обратном направлении...» (32. «Политик», 270а). Им овладевает состояние древнего беспорядка, он подвергается опасности собственного разрушения и гибели (32. «Политик», 273d). Тогда творец, опасаясь его погружения в «беспредельную пучину», «вновь берет кормило» и нап-

равляет космос «по прежнему свойственному ему круговороту» (32. «Политик», 273d).

Поскольку же космос объемлет все сущее и на Земле, то и все живое, не исключая людей, подвержено тем же периодическим циклам упадка и восстановления. Тексты Платона позволяют заключить о важной роли катаклизмов в периодических перерывах в течении истории, вызываемых происходящими в такие времена землетрясениями, морами, потопами. В результате таких катастроф история как бы начинается заново и чаще всего в новых регионах. Так, когда космос поворачивает вспять, смертные начинают чахнуть и в конце концов уничтожаются совершенно (32. «Политик», 270e).

В диалоге «Тимей» эта мысль повторяется. «Уже были и еще будут многократные и различные случаи гибели людей, и притом самые страшные — из-за огня и воды...» (32. «Тимей», 22c). Причина этих катаклизмов — отклонения тел, «вращающихся вокруг земли», от своих путей (22). И потому через известные промежутки времени все на земле гибнет от великого пожара (Ibid.). И как заявил египетский жрец Солону: «Вы снова начинаете все сначала, словно только что родились» (23b).

Итак, отличительная особенность циклической концепции времени Платона заключается в том, что «циклы» истории определяются не изнутри, а извне ее — состоянием космоса. Иначе говоря, в рамках истории время лишено исторического смысла и наделено лишь смыслом космическим, счетным. Можно было бы подумать — вслед за некоторыми новейшими интерпретаторами историзма Платона, — что его «циклы» именно потому, что они суть циклы космические, совмещены с линейным развитием истории (38a. 11—13). Однако подобное суждение не находит опоры в текстах. Между двумя эпохами человеческой истории — эпохой Кроноса (когда бог сам пестовал людей — «жизни беспечальной») и эпохой Зевса («теперешней жизни») — у Платона, как и в схеме Гесиода, перехода нет (32. «Политик», 272a) — перед нами простая смена «циклов». На самом же деле включение всего сущего в космос означало распространение на общество универсального космического закона круговорота (45. 47 сл.). Наконец, само по себе истолкование времени как несовершенного отражения неизменных и вечных форм влекло за собой

неизбежное настороженное и недоверчивое отношение человека ко времени.

С одной стороны, от него можно было ждать только непредвиденное, несущее вечно угрозу равновесию существу, с другой же — как нечто лишённое самостоятельности: время ничего не решает, судьбы человеческие меньше всего от него зависят. Не следует, однако, забывать, что «космологический» подход к истории означал, с позиции самого Платона, «способ найти в изменчивом мире явлений путь к истине». Миф, лежащий в основе идеи круговорота, в его глазах гораздо более достоверен, чем исторически зарегистрированное, фактически установленное (32. «Тимей», 22c—22d).

В отличие от Платона, усматривавшего истинную действительность во вневременных формах, ~~Аристотель~~ в своих воззрениях на время более эмпиричен. Время — это не движение, хотя постоянно ассоциируется с ним. Время — это число или мера движения, рассматриваемого с точки зрения «раньше — позже». С этих позиций его привлекает измерение изменений, переход (во времени) потенциального в актуальное. Только в одном пункте Аристотель согласен с Платоном: первопричина, источник конечного смысла времени находится вне времени (46. «Физика», IV, 11). Таким образом, время в воззрениях Аристотеля — реальная черта мироизменчивости и, следовательно, не зависит от нашего восприятия. Время неотделимо от движения, но не тождественно движению. Это видно из того, что скорость движения может меняться и мы можем сравнивать различные скорости. Следовательно, имеется единственное время, и оно абсолютно (46. «Физика», IV, 14).

Именно этот атрибут времени дает возможность оценивать длительность процессов в его единицах, время — число, мера движения. Рассматриваемое само по себе время — это течение. Каждое «теперь» — это конец прошлого и начало будущего. Бытие во времени означает одну из трех вещей: 1) быть измеряемым временем, 2) быть частью времени, 3) быть временным. Разделив в своей космологии Вселенную на два мира: «надлунный», олицетворяющий сферу совершенного и вечного, и «подлунный» — сферу постоянной изменчивости, беспорядочных, неравномерных движений, Аристотель оказался фактически весьма близким к Пла-

тону в выдвигании атемпорального в качестве единственного источника совершенного знания (47. 38).

Космические процессы, протекая в течение бесчисленных циклов, в ходе которых видимый мир приходит в упадок и воссоздается, сохраняют ту же сумму бытия, ничего заново не создается и не теряется, предшествующие ситуации повторяются вплоть до единичных событий. Однажды случившееся событие будет циклически повторяться до бесконечности. Так, по замечанию Аристотеля, мы можем утверждать, находясь на данной точке вращающегося круга, что мы живем «после» Троянской войны, но круг ведь продолжает вращаться, и позднее это «нас» приведет все к той же Троянской войне. Таким образом, строго говоря, мы имеем те же основания утверждать, что мы «предшественники» Троянской войны. Иными словами, циклические представления о времени исключают абсолютные «раньше — позже». Ими точно так же исключалась возможность появления чего-либо радикально нового в ходе истории (48. 15сл.).

Учение Аристотеля об обществе и государстве основано на концепции «природы» (как первоначально всего сущего), которая в равной степени являлась ядром как космологии Аристотеля, так и его «Политики». Поскольку общество и государство фундированы на естественных основаниях, постольку политика — всего лишь специфическое выражение физического мирового порядка. Законы последнего составляют суть и сущность самого человека. Природа человека является «общественной» в силу того, что инстинкт самосохранения составляет движущую силу его социального поведения. Как бы богато человек ни был одарен разумом, этот внедренный в него природой инстинкт остается первоосновой его социальности (46. «Политика», I, 1253a).

Вот почему Аристотель помещает человека среди природы. В конечном счете концепция природы — ключ к пониманию Аристотелем общества и государства как естественно конституируемого сообщества людей. Иными словами, государство — такое же творение природы, как и сам человек (46. «Политика», I, 1252b). Вместе с тем эта политическая разновидность мирового порядка, к которой принадлежит человек, его гражданское состояние в такой степени его выделяют в мире живой природы, что вся она оказывается предназначенной

служить ему как существу разумному (49. 18 сл.).

Итак, в древнегреческой культуре существовало уже довольно развитое представление о направлении движения времени, но еще отсутствовала *идея объективной истории, т. е. истории вне связи с конкретными деяниями конкретных лиц*. По этой причине ошибочно истолковывать представление о динамике времени как своего рода философию истории. Но именно поэтому отражение временных представлений в историографии правомерно рассмотреть в ходе освещения основных типов последней.

ТЕОРИЯ И ТИПЫ АНТИЧНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

В античном наследии, за исключением краткого опыта Лукиана из Самосаты (II в. н. э.) на тему «Как следует писать историю», мы не находим ничего связанного и систематически изложенного, что напоминало бы теорию историографии *. Но дело не только в случайности произведенного временем отбора. Античная историческая мысль в силу уже отмеченного отсутствия в ней идеи объективной истории была менее всего способна поставить и решить вопрос о предмете историографии. Для нее еще не возникал вопрос о смысле человеческой истории: ведь смысла можно доискиваться только в чем-то упорядоченном и регулярном, а не в том, что появляется и исчезает без видимой связи. Но это отнюдь не значит, что античная мысль не задумывалась над своеобразием отражения мира исторического — изменчивого и иррегулярного (50. 10 сл.).

Выход для познающего ума заключался в том, чтобы попытаться увидеть в этом мире отражение мира упорядоченного и интеллигибельного наподобие тому, как время рассматривалось лишь как образ сущности вечной. Для этого история должна была быть «упорядочена» деятельностью историка, опирающегося на «естественные» (или сверхъестественные) основания событийной истории.

* За исключением разве: Фукидид — о пользе его труда (I, 22, 4), глава 9 в «Поэтике» Аристотеля, параграф в труде Квинтилиана (X, 1, 31), замечание Геллия относительно различия между анналами и историей (II, 28, 6), теоретические пассажи у Полибия, Цицерона, Дионисия Галикарнасского — таков приблизительно объем прямых сведений, которыми мы располагаем по данному вопросу.

Почетное звание «отец истории» утвердилось за Геродотом (490—428 гг. до н. э.) еще в древности (см., например, Цицерон. De Leg., 1, 5) и в европейской традиции сохраняется поныне (51. 8 сл.). Речь идет здесь не о силе традиции, а о сути вещей. «История» Геродота * — важная веха не только в истории античного исторического сознания, но и в истории античной культуры в целом. В ней одновременно воплотились и последнее проявление уходящего в прошлое синкретизма в античном сознании — мира природы и мира истории, и первый результат их расщепления и разрыва в нем. Итак, это первый в истории античной цивилизации исторический труд, и не столько по названию, сколько по идее. В лице Геродота перед нами предстает автор идеи, пусть еще в ее начальной форме, истории как культуры, как человеческой жизнедеятельности.

Вообще по числу измерений, которые присутствуют в «Истории» Геродота, не будет преувеличением, если усмотреть в ней «исторический космос». В этом труде прежде всего положено начало осмыслению истории как «всеобщей», «всемирной» истории народов, так или иначе соприкасающихся и взаимодействующих. Еще более необъятной оказывается открывшаяся перед ней перспектива во времени.

События, вдохновившие Геродота предпринять свой труд «Греко-персидские войны», укладываются, строго говоря, в четверть века, однако какая громадная историческая ретроспектива понадобилась ему для освещения этих событий. Как глубоко в прошлом прослеживает он «истоки состояний» втянутых в конфликт стран и народов к началу его. Достаточно сравнить эту ретроспективу с освещением «предыстории» Троянской войны в «Илиаде», чтобы оценить все значение происшедшего сдвига — Геродот впервые представил культуру как живое воплощение цепи времен. Наконец, хотя тема его «Истории» по сути своей военно-политическая, и в этом смысле в ней предварялась основная проблематика античной историографии, однако какая удача для дальнейшей судьбы музыки Клио заключалась

* Хотя термин «история» сохранил многозначность и много веков спустя после появления труда Геродота, именно он утвердил связь понятия «история» с понятием «исследование», «узнавание» с целью составления повествования о течении дел человеческих (ср. 52. 119).

в том, что Геродот «нагромоздил» в нее массу разнообразных, нередко единственных в своем роде сведений по исторической географии, археологии, этнографии, истории мореплавания и торговли, истории религии и мифологии. Пусть все эти экскурсы — плод обширной эрудиции любознательного путешественника,— все это нагромождение «сведений» имели весьма отдаленное отношение к главным событиям повествования, однако в них были так или иначе заданы границы предмета истории, которые должны были свидетельствовать, как многосложны грани и связи любого явления в мире истории (безразлично, в какой степени это понимал сам Геродот).

Насколько можно судить по «вступлению» в «Историю», предметом истории в глазах Геродота являлись «великие и удивления достойные деяния», а цель его в том, чтобы «прошедшие события с течением времени не пришли в забвение» (40. I, 11). Поскольку с переходом человеческих сообществ к цивилизации эти последние идентифицировались с государствами, постольку писать историю «деяний» означало в древности и многим позднее писать историю «политиков» и «военных». Именно они давали имена, т. е. присваивали себе деяния анонимных масс. В этом потенциальном ограничении предмета истории вопреки данному Геродотом примеру широты исторического построения скрывалась опасность для будущей историографии.

О том, что именно в подобном, до крайности суженном (разумеется, с современной нам точки зрения) представлении о поле *исторической драмы* заключался для античных историков важнейший предмет истории, свидетельствует хотя бы тот факт, что большинство из них предпочитали писать историю той или иной войны (Пелопоннесской, Рима с Карфагеном, Югуртинской и т. п.). Так были расставлены «важнейшие вехи» истории, пробелы между которыми так или иначе и с большим трудом заполнялись лишь впоследствии.

Наконец, Геродот выступил первооткрывателем и в области исторического метода античности. Самым важным открытием Геродота в этой области являлось то, что можно было бы на современном языке назвать «проблемным подходом» к историческому сюжету. Сюжетное единство при этом обеспечивалось не только выбором более или менее ограниченного во времени

и в пространстве события, но, что более важно, постановкой при этом определенной познавательной цели. И хотя Геродот, как нам теперь кажется, то и дело «отвлекался» в сторону от этой цели, сам же он полагал, что это необходимо для ответа на исходный вопрос: «Почему эллины и варвары воевали друг с другом?»

Это и означало открытие нового литературного жанра (ведь история и долгие столетия после Геродота рассматривалась лишь как род литературы) — исторического повествования о цепи взаимосвязанных событий, причинно обусловленных и приводящих к определенным, чаще всего непредвиденным результатам, — подобная история существует только со времени Геродота.

Заранее определенная познавательная цель диктовала необходимость отбора, упорядочения и сочленения событий, так называемой *исторической рефлексии*, которая включает уже основные особенности собственно исторического мышления. Как известно, Геродот проявил поразительное усердие в сборе интересовавших его сведений, путешествуя не только по Греции, но и по странам Востока и стремясь как можно больше увидеть собственными глазами.

Подобный способ добывания «материала» ориентировал историка на «исследование», т. е. на установление фактической основы задуманного повествования. Что же касается его верификации, т. е. установления истинности, то и в этом отношении Геродот проложил первую тропу в неизведанное. Он постоянно сообщает читателю о происхождении данного «свидетельства»: принадлежит ли оно очевидцу сообщенного, или он узнал это из уст другого («по словам окрестных жителей» (40. IV, 90); «есть в Аравии место... туда я ездил, чтобы узнать о крылатых змеях» (40. I, 75)).

Когда речь идет о преданиях, Геродот приводит по возможности все существующие версии и при этом указывает, какая из них ему представляется предпочтительной («существует еще и третье сказание, ему я больше всего доверяю») (40. IV, 11). Многое из сообщенного ему он просто отвергает как невероятное, маловероятное.

Уже древним было трудно совместить такое здравомыслие, очевидное стремление к истине с включением в повествование массы сведений сказочного, мифологического характера. Иными словами, то, что легко

объяснимо из более общих посылок,— сочетание в историзме Геродота двух форм мышления: рационального (исторического) и мифологического (т. е. наивно-непосредственного восприятия действительности) — казалось древним свидетельством сознательной лжи и обмана. Так, Цицерон, называя Геродота «отцом истории», в то же время не удержался от сравнения его с историком Феопомпом (IV в. до н. э.), общепризнанным в античной традиции «лжецом» *. «...И Геродот — отец истории и Феопомп приводят бесчисленное множество сказок» (De leg., I, 1, 5).

Но почему же на протяжении всей античности Геродоту не доверяли? Ближайшая причина этого феномена с современной точки зрения тривиальная, и заключалась она не в том, что он не до конца еще освободил человеческую историю от явлений «сверхъестественных», «чудесных» (хотя «духи» и «призраки» в событиях уже непосредственно не участвуют, а только «вливают» на поведение актеров драмы), а в том, что он совместил в своем труде два различных принципа историописания: один, основывающийся на фактах, очевидцем которых был сам, и другой, основывающийся на фактах далекого прошлого, почерпнутых преимущественно из сказаний, устной традиции (ср. 53).

Античные критики Геродота отрицали принципиальную возможность писать историю более или менее далекого прошлого ввиду слабости памяти, из-за недоверия к устной традиции. Никто из них не отрицал исключительного мастерства, проявленного Геродотом в подчинении невообразимо сложного сплетения устной традиции основной цели — созданию увлекательной и интеллигентной истории событий прошлого. Однако если им нужен был образец достоверности, то называли Фукидида (54. 26). Тем не менее именно Геродот вооружил античную историографию методом, оставшимся господствующим вплоть до времени, когда восторжествовала письменная традиция. Но именно тогда из искусства устанавливать факты действительности историописание превратилось в искусство компиляции истории предшествующих авторов. Конец этому наступил много веков спустя, когда историки отправились в архивы.

* Впоследствии Петрарка (Regum memorandorum, IV, 25—26) не мог «совместить» эти две характеристики: как это можно сказать о Геродоте, которого сам Цицерон называет отцом истории.

В «Истории» Геродота процесса как такового еще нет. Повествование распадается на обособленные картины, не развертывающиеся в хронологически связанное целое. Хронология его «истории» нередко фантастична, датировка событий чисто эпическая («между тем», «после этого», «через некоторое время» и т. п.). Когда же им предпринимаются попытки датировки исторической, то они носят характер либо легендарный, либо «внутрисобытийный» (через некоторое время Аристон скончался, «потребовалось четыре года»). Одним словом, перед нами датировка вне хронологии — ее еще как таковой нет. В целом время носит у Геродота скорее качественный, нежели количественный, характер.

Наконец, Геродот создал первый образец не только занимательного исторического повествования, но и содержащего «полезные» для читателя «уроки жизни». Ведь человеческая жизнь — это жизнь во времени, полном превратностей, зачастую катастрофических; какое же другое «повествование» может более эффективно вооружить человека опытом прежних поколений, чем историческое. В течении истории существуют определенные постоянства, знание которых может сослужить пользу человеку, в особенности причастному к литературе. Одной из таких констант, выявляющихся только в потоке времени и улавливаемых только историей, выступает у Геродота, как и у Гомера, закон меры, границы (мойры).

Как уже отмечалось, мойра причинно необъяснима (даже боги ей подчинены), но зато сама предопределяет «линию жизни человека». Не допускать чрезмерности, не нарушать «границу» отпущенной доли, части целого — таковы требования мойры. Вот один из примеров его явной констатации: «Амасис же, прочтя послание Поликрата, убедился, что ни один человек не может уберечь другого от предреченной ему участи и что Поликрат не кончит добром, так как он преуспевает во всем...» (40. III, 43).

Что же касается примеров универсально-исторического характера, то наиболее ярким из них являлась судьба империи Ксеркса. В «Персах» Эсхилла (472 г. до н. э.) красной нитью проходит мысль: персам в удел был отведен материк. Это была их мойра. Однако они ослушались и «посягнули на море». Из этого следовало — им не миновать поражения. По «утвер-

ждению духа» Дария, его сын, Ксеркс, покрыв мостом Геллеспонт, потерял чувство меры, «границы части».

С того момента, когда философия покинула почву истории, история ограничила свою задачу главным образом изучением недавнего прошлого, прослеживая лишь один вид генезиса — генезис событий «настоящего» (55). Тем самым она, едва достигнув зрелости (в труде Фукидида), предстала как история событийная, прагматическая. Поглощение внимания историков ее событийным уровнем имело для историографии по крайней мере три последствия: превращение политической и военной истории в единственный по сути объект исторического изучения; осмысление государства как состоящего из двух абсолютно неравнозначных частей: активного начала в лице определяющего исторические судьбы целого меньшинства (обладателей магистратур) и инертного большинства («народа»), выступающего либо послушным инструментом, либо помехой на пути замыслов и дел первых; и наконец, то, что можно было бы назвать психологизированием исторического процесса, т. е. усмотрение в так называемых «мотивах» «конечной тайны» истории, мерила ее этической оценки (56. 78 сл.).

Фукидид (464—400 гг. до н. э.) в отличие от Геродота как будто уже полностью стоит на почве истории. Он вошел в историографическую традицию как родоначальник «прагматической», «научной» историографии, основанной на чисто рационалистических методах объяснения исторических событий и тщательном отборе достоверных свидетельств (57. 2. 540—541). Определение «прагматическая история» раскрывалось в двух смыслах: во-первых, в понимании истории только как событийной (*praxeis, res gestae*), в которой отражена борьба индивидов за власть и влияние в государстве (способ политизировать индивидуальную мораль (31. I, 97, 118) и борьба государств за преобладание и господство (способ этизировать политику). Достаточно в этой связи вспомнить знаменитый аргумент афинского представителя: извечен закон, что слабый подчиняется сильному (31. 3, 28).

И в качестве общего вывода: все люди как в их частной жизни, так и в жизни публичной (государственной) действуют по известным побуждениям природы: стремления к власти и почестям, к богатству, наконец, страха (31. I, 75—76; 3, 45, 82). Иначе го-

воря, поскольку человеческая природа всегда равна себе, то и побудительные мотивы в политике всегда будут тождественными. В этом смысле политическое целое ничем не отличается от индивидуума. Неудивительно, что у Фукидида в решающие моменты на первом плане не личности, а «коллективная воля». Второй чертой «прагматической истории» является ее «практическая полезность», заключенная в «непреходящей ценности» ее «уроков». Поскольку событийная история обуславливается «деяниями», в основе которых лежат побуждения неизменной человеческой природы, постольку мотивы деяний неизбежно повторяются. Следовательно, «уроки» прошлого вооружают опытом, разумеется прежде всего политиков и военных.

Наконец, Фукидид утвердил преобладание в античной историографии «современной темы», основанное на скепсисе и недоверии к устной традиции — основному источнику сведений об отдаленном прошлом. Отсюда первое требование к историку: он должен быть современником описываемых событий. Серьезная история, по Фукидиду, не занимается прошлым, во всяком случае далеким прошлым, равно как и далекими странами (ибо как можно описывать историю народов, язык которых историк не понимает). Воплощением этого принципа является прежде всего труд самого Фукидида *. Достаточно сравнить, какое место в ней уделено истории Греции с древнейших времен и вплоть до начала Пелопоннесской войны ** и описанию самой войны, чтобы стало очевидным, во-первых, что «современная история» означала требование к историку быть по крайней мере современником описываемых событий, во-вторых, что горизонт ее ограничивался военно-политической историей, в-третьих, что ей чуждо было представление о становлении и, наконец, в-четвертых, что движение этой истории мыслилось лишь в рамках цикла — от данных причин к данным следствиям. От-

* Кстати, Фукидид ни разу не употребил термин «история»; этому, по-видимому, помешала его многозначность (52).

** О живучести идеи истории как «современной истории» свидетельствует не только историографическая практика («современную историю» писали Ксенофонт, Феопомп (58) и по существу Полибий. Тацит углубился в историю только на одно столетие), но и теория. В произведениях Цицерона «О законах» мы читаем: «Марк предпочитает рассказ о современных ему событиях, дабы иметь возможность охватить те из них, в каких он участвовал сам» (De Leg., I, 3, 8).

сюда узость временных и пространственных границ исторического повествования. Только в этих условиях Фукидид смог предстать пионером *документированной* и одновременно психологизированной истории. В вопросе о выборе темы, достойной труда историка, Фукидид явно следовал Геродоту по следующим соображениям.

Во-первых, поскольку история — форма познания изменчивого, временного, постольку война с ее динамизмом, резкими поворотами в судьбах государств и людей — наиболее «историческая» из всех возможных тем; во-вторых, война обнажает, делает наглядным скрытое в другие времена сцепление событий, связь между характером причин и типом последствий. Сделанный Фукидидом выбор в не малой степени отразил меру осознания им трагического начала в истории. Война — это глубочайшее потрясение (*kinesis*): необычайная длительность и ожесточенность современной ему войны, принесшей Греции неслыханные страдания — никогда столько городов не было разрушено, не было столько изгнанников, убитых в сражениях и т. п. (31. I, 23). Эта мера страданий лежит в основе драматизации всего повествования. Наконец, в-третьих, война — наиболее благодарная тема для писания истории по законам драмы (единство обстоятельств времени и места) (ср. 57. 58).

В результате Фукидид оказался создателем первой исторической монографии в собственном смысле слова — исследования, посвященного войне между Афинами и Спартой. И, что еще более важно, Фукидид окончательно утвердил традицию, согласно которой сфера политики и войны исчерпывала предмет истории, и поэтому его концепция исторического времени может рассматриваться как типичная для классической античности в целом. «Пелопоннесская война» — образец чисто рационального конструирования прошлого, хронология в этой конструкции играет более чем подчиненную роль (55. 37 сл.).

Это значит, что расположение событий диктуется требованиями *логики* (все элементы целого строго скоординированы: история внутренняя и внешняя, «речи» сторон, «речи» и планы, планы и действия, действия и последствия и даже драмы). Что же касается датировки событий, то Фукидид не испытывает в этом большой потребности. В целом он как бы создает в одном труде «две истории»: историю событий — во времени и исто-

рию рефлектирующую (осмысливающую их с точки зрения целого, т. е. суммарного, результата).

В первом случае Фукидид, несомненно, придерживается «линейного» времени, несмотря на то что элемент генезиса в его «Истории» еще рудиментарен (в знаменитой «Археологии» предыстория восхождения Афин намечена лишь пунктирно). Во втором случае в том же труде явно проглядывают циклические представления. Последние дают о себе знать каждый раз, когда Фукидид прибегает либо к проявлениям природы в истории, либо к методу наук о природе (в частности, медицины).

Так, в знаменитом обосновании полезности своего труда и тем самым истории в целом Фукидид подчеркивает, что заключается она не в том, что труд его идет навстречу текущим вкусам публики, жаждущей «захватывающих» сюжетов. Он будет полезен тем, кто пожелает ясно понять события, которые имели место в прошлом и которые, поскольку человеческая природа неизменна, раньше или позже тем же образом произойдут в будущем. «Мое исследование при отсутствии в нем всего баснословного, быть может, покажется малопривлекательным. Но если кто захочет исследовать достоверность прошлых и возможность будущих событий (могущих когда-нибудь повториться по свойству человеческой природы в том же или сходном виде), то для меня будет достаточно, если он сочтет мои изыскания полезными» (31. I, 22, 4).

Итак, события время от времени повторяются, причем не только во внешнем подобии, а, что гораздо более важно, по побудительным причинам, по механизму событий и их последствиям. Подтверждением подобного заключения могут служить и изображения «морской политики» Миноса (31. I, 4), развития «морской торговли» (31. I, 8), Троянской войны (31. I, 9—10). В первых двух случаях «повторением истории» выступают Афины, их морская торговля и политика, во втором случае история повторилась в Пелопоннесской войне.

Наконец, обращает на себя внимание тот примечательный факт, что с симптомами и течением эпидемии (в Афинах) Фукидид знакомит читателя с той же целью, с какой предпринят был весь труд. Его описание дает возможность узнать болезнь, если она «когда-либо повторится» (31. II, 48). Более того, естественное явление он сопровождает в отношении будущего услов-

ным «если», что же касается события исторического, то его повторение безусловно (58. 41 сл.).

Мы рассмотрели две тенденции в развитии античного историзма, представленные в «Историях» Геродота и Фукидида. Различие между ними, поскольку это относится к методу историописания, еще в древности выразительно суммировал в письмах к Помпею историк и ритор Дионисий Галикарнасский (2-я половина I в. до н. э.). «Третья задача историка — обдумать, что следует включить в свой труд... И в этом отношении Фукидид отстает. Геродот... стремился придать своему сочинению пестроту, следуя в этом Гомеру. Ведь, беря в руки его книгу, мы не перестаем восторгаться им до последнего слова. Фукидид же, описывая только одну войну, напряженно и не переводя дыхания нагромождает битву за битвой, сборы на сборы, речь на речь и в конце концов доводит читателей до изнеможения... Фукидид следует хронологии, Геродот же стремится схватить ряд взаимосвязанных событий... бросая на полдороге описание одного дела, Фукидид хватается за другое, происходившее одновременно с ним. Это, конечно, сбивает с толку. Таким образом получается, что Фукидид, избрав своей темой только одно событие, расчленил целое на много частей, а Геродот, затронувший много самых различных тем, создал гармоническое целое» * (59. IV, 766).

В IV в. до н. э. о себе заявила новая тенденция, обусловленная наступлением новой исторической эпохи. Прежний, замкнутый на полисе «мир» истории, сообразно которому моделировался исторический космос, с началом эллинистической эпохи потерял всякую связь с новыми историческими реалиями. Время Александра Македонского уже невозможно было осмыслить с помощью прежних категорий. Его свершения уже нельзя было объяснить всегда равной себе человеческой природой. На первый план теперь выдвинулась категория судьбы, рока, фортуны (57. 62).

Связь между историей и искусством политики была разорвана. Истории указали более скромное место в иерархии наук и искусств. Можно до известной степени согласиться с мнением, указывающим на связь этой новой тенденции с влиянием на историографию Арис-

* См. список литературы № 50.

тотеля и его последователей, с одной стороны, и Исократ — с другой (45. 107).

В одном отношении Аристотель больше, чем какой-либо философ античности до него или после него, сделал для распространения исторического подхода в ряде, кстати весьма далеких от истории, областей знания — астрономии, математике, медицине и других. Его можно считать родоначальником истории философии. Наконец, он положил начало собраниям конституций и законов с целью выяснить историческую причинность, стабильность или, наоборот, эфемерность государственных, политических форм. Наконец, с именем Аристотеля связано развитие жанра биографии.

Нет сомнения, что эти и подобные начинания Аристотеля обнаруживают его острый интерес к проблеме развития в науке и искусстве, философии и политике. И тем не менее остается без ответа основной для нас вопрос: почему же этот интерес не распространился на историографию? Почему при столь глубоком понимании роли исторического подхода в науке он столь явным образом недооценил познавательные функции истории?

В знаменитом противопоставлении Аристотелем поэзии и истории значится: поэзия в определенном смысле более философская и более универсальная (возвышенная) область знания, чем история. Поскольку первая интересуется вечным, ее утверждения имеют форму истины универсальной, утверждения же истории ограничены временными рамками, повествуя о том, что действительно произошло, и в силу этого носят частный характер (46. «Поэтика», 1451b, 1459a).

Иными словами, «истинность» поэтического вымысла познавательно бесконечно ценнее достоверности исторического факта. В этих суждениях Аристотеля отражена применительно к истории концепция истины, которая может быть названа истиной рода события в отличие от истинности самого события (60). С этой точки зрения важна была не столько достоверность единичного факта, сколько характер обстоятельств, в которых данный факт наиболее вероятен и тем самым наиболее объясним. Подобное направление мысли как нельзя лучше содействовало формированию историографической тенденции, которую Полибий назвал трагедийной.

Известно, что основным понятием в анализе Аристо-

телем трагедии выступает «mimesis», что в данном контексте означает не просто «подражание» повседневному, а концентрированное, «усиленное» изображение того, что в действительности наблюдается, хотя и в более слабой («повседневной») форме (46. «Поэтика», 1459а).

Степень «концентрации» в трагедии должна быть достаточно высокой, способной «потрясти» зрителя, вызывая у него чувство «ужаса» и исторгая «рыдания». В то же время, для того чтобы резко оттенить специфику искусства драмы, Аристотель ссылается на противоположную драме практику построения «Историй», в которых воспроизводится не единое целостное действие — с началом, серединой и концом, а все случившееся в рамках определенного отрезка времени. Иными словами, события здесь не необходимо внутренне связаны между собой, а как бы рядоположены. И в качестве примера Аристотель приводит морскую битву при Саламине и битву с карфагенянами в Сицилии, но с другим исходом, т. е. внутренней связи действий в драме противопоставляется связь случайная только по принципу одновременности (46. «Поэтика», 1459а).

Дурис из Самоса (340—260 гг. до н. э.), создавая новую концепцию истории, отталкивался от «Поэтики» Аристотеля, и в частности суждений последнего относительно специфики трагедии (45. 109). Так, развивая теорию мимезиса применительно к истории, Дурис подчеркивал специфический характер «потрясения», доставляемого историческим описанием. Подобно тому как в трагедии «удовольствие» доставляется эмоциями ужаса, сострадания (46. «Поэтика», 1452b), таким же образом и «удовольствие», доставляемое историей, основано на вызываемых повествованием эмоциях.

Это была по сути новая теория истории (разумеется, в субъективном смысле этого понятия), поскольку она требовала переориентации историографии с основания риторики на почву теории поэтики. Приверженцем теории Дуриса являлся, по-видимому, историк III в. до н. э. Филарх, обвиненный Полибием (61. II, 56, 7) в смешении истории с трагедией. Осуждая эту тенденцию, Полибий подчеркивал, что подобное смешение недопустимо, поскольку цели истории и трагедии отнюдь не одни и те же, а, наоборот, противоположны: история наставляет не подражанием действительности, а сообщая истинные деяния и речи (Ibid).

Тем не менее господствующее положение в историографии к концу IV — началу III в. до н. э. заняла не концепция мимезиса, а тенденция истории, обучающей на «примерах», сложившаяся под влиянием ратора Исократ, убежденного в том, что парадигмы («примеры») побуждают к добродетели и отвращают от порока (45. 110). Учеником Исократ был историк Эфор, который, следуя его доктрине, соответствующим образом отбирал материал для своей истории. Интерес к этическим вопросам обусловил повышенное внимание историков к моральной стороне «деяний», к «характерам» исторических персонажей. Извлекать «уроки» предоставляется уже не столько читателю, сколько их ему преподносят в готовом виде сами историки. В результате слияния с риторикой история все очевиднее становилась морализирующей, наставляющей, превращаясь, по выражению Дионисия Галикарнасского, в моральную философию, обучающую на примерах.

Своеобразный синтез двух историографических традиций — прагматической и парадигматической — осуществил Полибий (201—120 гг. до н. э.). Полибий видел цель историописания в политической пользе, приносимой ею мужам, стоящим у кормила правления (61. VII, 12, 2). Им особенно важно знать, по какой причине и из какого источника происходит каждое событие. Однако между Полибием и Исократом имелось фундаментальное различие. Исократ стремился посредством «примеров» воспитывать моральную добродетель. Целью же Полибия было тем же способом пробуждать патриотизм и обучать искусству политики*. Помимо влияния Фукидида в этой направленности мысли казалось несомненно свойственное римлянам, среди которых он долго жил, обостренное чувство истории, связь настоящего с прошлым. Не только дела, но и образ жизни предков приобретают функцию в воспитании подрастающего поколения (61. VI, 54, 1—3).

Однако Полибий оказался не только способным подражателем. Как свидетель новой исторической эпохи, — рождения миродержавного Рима, он создал со-

* Характерно, что в сравнении с Фукидидом Полибий обновил и расширил содержание понятия прагматической истории. Наряду с его истолкованием как «фактический», «событийный» мы находим и определение как «государственный». Иными словами, писать «прагматическую историю» значило, по Полибию, писать «государственную», политическую историю (см. I, 1, 2; XXXVII, 9, 1).

вершено новый тип историографии — тип *всеобщей истории**. И хотя тема военно-политическая и для него оставалась границей предмета истории (II, 35, 2; VII, 12, 2; XI, 8, 2), тем не менее в центре его внимания находится не событийная история войны, а динамизм политических сил, в ней столкнувшихся. В результате традиционная тема предстала совершенно новой стороной. Чем определяется сила одного государственного организма и слабость другого? Какова взаимосвязь между «внутренним» и «внешним» в истории государства? И совершенно неожиданно: что может дать политическая теория для понимания истории и обратно, какие общие наблюдения позволяет сделать история? Таков был диапазон историзма Полибия.

Эта новая целенаправленность исторического интереса выражена у Полибия с полной отчетливостью. «Совокупность всего, о чем мы вознамерились писать, составляет единый предмет и единое зрелище, именно: каким образом, когда и почему все известные части земли подпали под власть римлян» (III, 1, 3—5). Таким образом, Полибий уже обладал структурирующей идеей, позволяющей не терять за отдельным актом сюжет драмы в целом. «...Предварительное ознакомление с целым,— писал он,— много помогает уразумению частей, с другой стороны, знакомство с частностями много содействует пониманию целого» (III, 1, 7). Перед его взором уже возникал образ «всемирной истории», «частями» которой были истории отдельных этнополитических организмов. Как представляется, именно так следует понимать следующий пассаж: «...история по частям дает лишь очень мало для точного уразумения целого; достигнуть этого можно не иначе, как посредством сцепления и сопоставления всех частей» (I, 4, 10—11).

Отметим, что в понятиях «часть» и «целое» — в рамках концепции всеобщей истории — выражена фундаментально важная мысль о наличии в истории

* О традиции, господствовавшей до Полибия, Дионисий Галикарнасский сообщает: «Некоторые пишут трактаты, посвященные греческой истории, другие — истории негреков. Эти истории делятся... сообразно народам и городам и повествуют о каждом из них в отдельности» (59. VI, De Thuc., 5). Первая «всеобщая» история, насколько это известно, была создана Эфором в IV в. до н. э. и охватывала события с 1069/68 г. до 341/40 г. до н. э. (45).

иерархии времен: наряду со временем, хронологически обозначенным и всплетающимся в канву событий, Полибий видится время хронологически открытое — измерение истории цивилизации в целом; оно проявляется в те не частые моменты, когда решаются ее судьбы. Как уже отмечалось, Полибий искал смысл истории и нашел его в так называемых естественных «циклах». Общество, государство в этом случае уподобляется индивиду: оно проходит последовательно через юность, зрелость, затем стареет, приходит в упадок и исчезает (VI, 9, 10—11). Зная этот порядок, можно ошибиться, пытаясь предсказать длительность той или иной формы правления (правительства), но редко ошибаются относительно самой фазы данного цикла.

Как мы видели, еще Геродот рассматривал греко-персидские войны как драму, содержание которой предвосхитило судьбу каждой из воюющих сторон в отдельности. Таким же образом Полибий был близок к идее истории как науки, открывающей регулярности, которые управляют жизнью общества. И эти понимаемые как естественные регулярности позволяли определенным образом уточнить и развить понимание предмета и цель историописания. Для Полибия само понятие «история» уже неприложимо ко всякого рода сюжетам, а только к исследованию определенного рода — течению дел человеческих во времени. Более того, Полибий впервые явным образом выразил идею круговорота в истории, ибо, опираясь на «естественные циклы» в жизни человека и проецируя их на историю государства, он предвидел, что за возвышением Рима когда-нибудь неизбежно последует его закат и падение (22. 43). Как все события восходящей фазы цикла протекали сообразно законам природы, так равным образом будут протекать и ожидаемые перемены, связанные с нисходящей фазой цикла.

Наконец, прагматической историей могло обозначаться последовательное и причинное изложение событий, ибо только такая история отвечает на вопросы, что, почему и для чего происходит, иначе история не приносит никакой пользы и превращается в забаву*.

* Пришедшая на смену так называемой «трагической истории» и восторжествовавшая в античном историзме тенденция «практической», политической полезности истории нашла свое выражение в переносе акцента на правдивость исторических сообщений. Иными словами, то, что в глазах Аристотеля являлось свидетельством «ущербности»

«По нашему мнению, необходимейшие части истории те, в которых излагаются последствия событий, сопутствующие им обстоятельства и особенно причины» (III, 32, 6; ср. III, 31, 1—13). При этом Полибий допускает лишь внутриисторическую причинность, т. е. коренящуюся в самих событиях.

Не следует, однако, переоценивать меру рационализма в истолковании Полибием проявления «закона природы» в рамках истории событийной. Именно об этом предупреждают пассажи Полибия, посвященные всемогущей мистической силе фортуны. Очевидно, что переменчивое и непредсказуемое ее вмешательство в течение событий и судьбы людей плохо сочетается с идеей закона природы, благо что при этом речь идет о различных уровнях и способах рассмотрения истории (XX, 7,2; XXIV, 8,2).

Заметим также, что Полибий не свободен от непосредственно зрительных, равно как и от интуитивных, форм восприятия действительности — между зрением и слухом он решительное предпочтение отдает первому (XII, 27, 2). Отсюда требование, чтобы историк был современником и еще лучше — участником изображаемых событий. Государственный (и военный) опыт историка — очень важное условие «полезности» его труда. Лучше всего, если бы историю писали сами государственные деятели (XII, 28,3) *.

Таковы предельные грани историзма языческой античности. Их знание совершенно необходимо для понимания судеб историзма в последующие времена, в особенности начиная с эпохи Возрождения.

Римляне придали историческому сознанию греков новые измерения. Это было обусловлено прежде всего тем, что значительно раздвинулись пространственные границы наблюдавшегося с берегов Тибра текущего исторического процесса в сравнении с горизонтом

истории как рода литературы в сравнении с поэзией, оказалось в новой перспективе ее наибольшим достоинством (см.: Цицерон. О законах: «К В И Н Т. Как я вижу, брат мой, по твоему мнению, в историческом повествовании следует соблюдать одни законы, в поэзии — другие. М А Р К. Разумеется. Ведь в первом все направлено на то, чтобы сообщить правду, во второй — большая часть на то, чтобы доставить людям удовольствие» (I, 1, 5)).

* Историк Тимей (IV в. до н. э.), по мнению Полибия, плох потому, что писал о том, чему сам не был свидетелем. Он ему напоминает «живописцев, пишущих картины с набитых чучел» (XII, 25а, 2—3).

«Истории» Фукидида. Намного острее ощущалось римлянами течение времени, поскольку их историческая память опиралась на сравнительно более раннюю и практически не прерывавшуюся историографическую традицию. Восприятие непостоянства, изменчивости заставляло их более пристально рассматривать прошлое и более часто заглядывать в будущее. В результате подобных сравнений в рамках собственной истории рождалось сознание постепенного упадка нравов и древнеримских доблестей, одним словом, сознание, что золотой век позади. В рамках же истории «всеобщей» — обостренное чувство изменчивости рождалось из наблюдений за конечной судьбой некогда могущественных царств, ставших одно за другим добычей завоевателей. И тем не менее до конца античной эпохи суть времени и неотвратимость изменений так и остались чужды ее историческому сознанию. Надежды на улучшение сущего все еще связывались не с будущим, а с возвратом к прошлому. Так, ранняя империя драпировалась в одежды отошедшей навсегда республики. В идеализированной старине черпали свое вдохновение поэты и философы, ораторы и историки.

Решающую роль в формировании особенностей римской историографии сыграли риторы, и прежде всего Исократ с его противопоставлением учебы на опыте прошлого обучению на материале философии. Поскольку наибольшее влияние на римскую историографию оказала риторика и философия стоиков, постольку практические цели получили в ней приоритет над теоретизированием. Именно поэтому в центре внимания в этот период оказался не вопрос о предмете истории, а проблема цели и метода историописания.

Отождествив свой идеал с римским идеалом гражданской доблести и служения государству, стоики наделили историю функцией «обучения и воспитания» на примерах. Но превращение истории в «школу», наиболее полезную для магистратов и военных, предъявляло новые требования к историкам. Отныне возобладало убеждение, что только «люди дела» (т. е. опять-таки политики и военные) способны создать наиболее «полезный» исторический труд, в котором их собственный опыт мог бы послужить наиболее успешной подготовке их воспреемников на ниве практической политики.

Это убеждение наиболее отчетливо выразил Полибий, писавший: «Платон нам говорит, что дела людей

пойдут на лад только при условии, если философы станут царями либо же цари станут изучать философию. Я же скажу, что в историописании все будет обстоять благополучно при условии, если люди действия возьмут на себя этот труд... или же станут рассматривать опыт в делах как необходимое условие создания истории» (61. XII, 28, 1—5).

Тацит обвиняет историков, сменивших «великие таланты» эпохи республики, в том, что они отличались неведением государственных дел (62. Hist., 1,1). Точно так же Саллюстий усматривает в историописании альтернативу публичным занятиям (Catil., 3,2). Неудивительно, что историю здесь писали члены правящего класса. Поскольку же для политика занятия историей были либо отвлечением от дел, либо занятием, когда он оказывался не у дел, постольку очевидно, что на смену опытам «всеобщих историй» пришла «внутренняя» история Рима.

Весьма показательны с этой точки зрения историографические опыты Тацита (около 58— после 117 г.). Хотя Тацит унаследовал от прагматического направления требование непоколебимой приверженности к истине — писать историю «без гнева и пристрастия», ему не чужда была тенденция и мимезиса, т. е. стремление «потрясать» читателя описанием «страшных» и «поразительных» событий. В итоге Тацит оказался прежде всего историком-моралистом. Историк творит суд над «агентами» истории, воздавая «по заслугам» добродетели и пороку. В «Анналах» Тацит писал: «Я считаю главной обязанностью annalов сохранить память о проявлениях добродетели и противопоставить бесчестным словам и делам устрашение позором в потомстве» (62. Annal., III. 65). Поскольку для «истории субъективной», т. е. истории, понимаемой как цепь мотивированных человеческих «деяний», время являлось лишь чем-то внешним по отношению к последним, формальным ориентиром их чередования, и не более того, постольку понятие «история» носило вполне конкретный характер, и, как следствие, формировалось и характером «деяний» представление об эпохе (63).

Иными словами, «деяния» окрашивали время — его «величие» или «низость» и «падение». Вот один из лучших примеров подобной конкретизации «эпохи». «Я приступаю к рассказу о временах, исполненных

несчастий, изобилующих жестокими битвами, смутами и распрями, о временах диких и неистовых даже в мирную пору (62. Hist.).

Четыре принцепса, погибших насильственной смертью, три гражданские войны... Капитолий, подожженный руками граждан. Поруганы древние обряды, осквернены брачные узы... Денежные вознаграждения, выплачиваемые доносчикам... Некоторые из них в награду за свои подвиги получают жреческие и консульские должности, другие управляют провинциями императора и вершат дела в его дворце» (62. Hist., 1—2).

Нужно ли более наглядное свидетельство по преимуществу этической окрашенности времени в римской историографии эпохи ранней империи. Не трудно заметить, что Тацит подходит к истории не только как ритор, но и как исторический мыслитель. Его цель — оставить потомкам цепь исторических примеров политических пороков или добродетелей. Характер политического деятеля — вот определяющий фактор истории.

Подведем итоги. Как мы уже знаем, Аристотель отказал современной ему историографии в статусе науки, а как род литературы он ставил ее ниже поэзии из-за отсутствия в ней истин непреходящих, философских. Субъективное видение истории приводило к тому, что она воспроизводилась в историографии не как цепь органически связанных и вырастающих одно из другого событий, а как совокупность эпизодов, каждый со своим началом, серединой и концом. В рамках подобного видения истории принцип организации «событий» не требовал их генетической связанности. Именно эта сосредоточенность античной истории «на частном» не только мешала Аристотелю причислить историю к науке, но в познавательном смысле побудила его отдать пальму первенства поэзии. «Частное безгранично и не может быть предметом истинной науки».

С течением времени в римской исторической мысли все более важное место занимала категория фортуны, в которой концептуализировалась не подвластная индивидууму область исторической действительности, лежащая между замыслом и направленным на его достижение деянием и последствиями, из него вытекавшими. В эллинистическую эпоху под влиянием восточных астрологических учений в Греции и Риме широко распространились фаталистические верования, в кото-

рых человек оказывался игрушкой слепого случая, капризного и изменчивого. Отсюда понятие «колесо фортуны» (сначала символ Солнца, наделенный магическими функциями, позднее — символ слепой женщины, вращающей колесо судьбы).

История этого понятия в историографии потребовала бы проследить его роль в историческом объяснении от Геродота (IV; 79) до Аммиана Марцелина — IV в. н. э. («тем временем быстрое колесо фортуны, постоянно чередующее невзгоды и процветание» (XXVI, 1, 1)). Важно только отметить, что внедрение категории фортуны в господствующую в античном историзме тенденцию трактовать мир истории субстанционально, т. е. сообразно с убеждением, что познаваемо только неизменное, свидетельствовало о том, что постоянно существующая, неосознанная потребность мыслить на почве истории исторически (т. е. учитывая фактор изменчивости и необходимость ее объяснения) прорывалась во всех тех случаях, когда авторы прибегали к категории фортуны.

Естественно, что отсутствие идеи объективной истории и следствие этого факта — неприменимость к античной истории таких категорий, как объективная значимость ритмов движения, периодичность, целостность, превращали самого историка в организующее начало «повествования». Сообразно с этим и решался вопрос об объективности историка. Нет сомнений в том, что род «достопамятного» ему задавало время. Однако в процессе фиксации его историк оказывался между двумя по сути взаимоисключающими требованиями — сообщения истины и следования в той или иной степени требованиям мимезиса. Драма истории должна была эмоционально приближаться к драме сценической. Наконец, внешний характер времени по отношению к развертыванию событий превращал его в простую хронологию. Ее рамки объединяли то, что внутренне оставалось между собой не связанным. С этих пор морализаторская, дидактическая тенденция становится преобладающей в античной историографии. Об этом свидетельствует труд младшего современника Тацита — Светония Транквилла (70—160 гг. н. э.) «Жизнеописание двенадцати цезарей». Его ведущая идея может быть выражена кратко: характер императора в каждом случае определял характер соответствующей исторической эпохи. Императоров же он делил на «добрых» и

«злых». Морализаторскую задачу решал в своем труде «Параллельные биографии» и греческий историк этого времени Плутарх (41—126 гг.), сопоставляя видных греческих и римских деятелей. Само по себе сосредоточение внимания на выявлении индивидуальных черт характера сравниваемых деятелей было обусловлено признанием в истории решающей роли великих людей — взгляд, весьма распространенный среди писателей эпохи империи.

Наконец, в русле воззрений Тацита на цели и метод историописания последний крупный римский историк Аммиан Марцеллин (330—400 гг.) создавал свой труд «Деяния», в котором освещается римская история с 96 по 378 г. Опровергая мнения тех, кто требовал от историков создания увлекательных повествований, Аммиан Марцеллин считал, что материалом для исторического труда могут служить только важные события, а не забавные детали. И снова, как и у Тацита, требование соблюдения исторической правды совмещается с особым вниманием к моральному облику личности сменявших друг друга императоров, повинных, по мнению историка, в несчастьях, обрушивавшихся на Римское государство. Все свидетельствовало о том, что вечный город (*urbs aeterna*) уже пережил свою юность и зрелость и находился в состоянии старости, хотя все народы продолжали чтить его как владыку мира.

ТЕОЛОГИЯ ИСТОРИИ РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА



мена всемирно-исторических эпох — переход от античности к средневековью — началась по сути еще в хронологических рамках самого античного общества. Отправным ее пунктом явился кризис III—IV вв., сказавшийся во всех сферах жизни Древнего Рима. И как появление в производственных отношениях наряду с рабовладельческим укладом протофеодальных элементов служило симптомом начала разложения системы хозяйства (65a), основанного на труде рабов, так и возникновение первых христианских общин и распространение христианства свидетельствовали о наступившем кризисе господствовавших философских и этических учений, унаследованной системы ценностей, в той или иной форме объяснявших и санкционировавших сущее (65b).

В начале IV в., когда христианство из формы протеста поработенных и обездоленных, из веры гонимой и преследуемой превратилось в официально признанный культ, занявший доминирующее положение в империи, изменился не только статус церкви, но и ее идеологическая функция. Христианские общины потеряли свой первоначальный примитивно-уравнительный характер, решающий вес в них приобрели новообращенные элементы из имущих слоев общества, ушел в прошлое демократизм в управлении общинами, наконец, сама церковь превратилась в иерархически организованный институт, функционировавший в господствующей системе власти и авторитета. В этом новом своем положении не только религиозного института, но и обладательницы огромной моральной силы и в светском порядке государства христианская церковь встретила нашествие варваров и крушение Западной Римской империи.

Неудивительно, что эта критическая, полная потрясений и трагизма эпоха отмечена резко обостренным

историческим сознанием, которое сказалось в завязавшейся устной и письменной полемике по вопросу о причинах крушения миродержавного Рима и обрушившихся на римский народ бедствий. Естественно, что в этой ситуации и христианские мыслители и писатели не могли уклониться от ответа на этот самый жгучий вопрос времени.

Наиболее завершенное изложение теологии истории раннего христианства дано в труде Августина (354—430 гг.), епископа г. Гиппона (Северная Африка) (*De civitate Dei* — «О граде божьем») *. Этот труд создавался в условиях поистине драматических. В 410 г. «вечный город» Рим был взят и разграблен остготами под предводительством Алариха. Это событие, по-разному воспринятое народами, населявшими Римскую империю, потрясло умы и воображение современников. Св. Иероним, узнав о падении Рима, писал: «Когда ярчайший светоч мира погас, когда Римская империя была обезглавлена, я онемел»; «Кто поверил бы, что Рим рухнул, что мать народов стала их могилой» (цит. 68). Сбылись пророческие слова Вергилия: «Рушится град, царивший долгие годы. Всюду — вдоль улиц, в домах, у дверей заповедных святилищ — трупы тел неподвижно лежат, во прах распростертых» («Энеида», II, 364—365).

Вопрос, будораживший умы, был прост и ясен, однако ответы на него окружены густым туманом мистики: как могло случиться, что Рим, властелин мира, оказался поверженным ордой варваров? Явные и тайные приверженцы забытых языческих культов сетовали: старые боги — хранители города покинули его на произвол судьбы, чем воспользовались варвары-завоеватели. Равным образом потрясены были и христиане: империя, провиденциально предназначенная для распространения христианства (единство империи — гарантия единства веры), город, освященный могилами святых — Петра и Павла и многих других мучеников, стали столь легкой добычей варваров? Ответить тем и другим должен был труд Августина.

* Предложенный Е. А. Косминским перевод термина «*civitas*» — «государство», несомненно, призван точнее передать смысл, вкладывавшийся в него самим Августином (67. 15). Однако сложившаяся у нас традиция его перевода, которая сохранена в данном случае, напоминает читателю, что государством в древности чаще всего бывал «град» (город). В дальнейшем ссылки на этот труд Августина — DCD (66).

Итак, ближайшая цель Августина заключалась в том, чтобы отвести от христианства обвинения, будто из-за забвения римлянами прежних богов на них обрушились их гнев и возмездие. Однако, решая эту апологетическую по своему характеру задачу, Августин по существу ответил на вопрос более общий: что нового внесло христианство в историческое сознание европейских народов?

Систематическая разработка и полнота этого ответа, опиравшегося, нередко полемически, на сложившуюся к тому времени традицию в патристике и на риторические средства, доставлявшиеся классической образованностью автора, обеспечили труду Августина на протяжении всего средневековья авторитет по сути канонического изложения христианской «идеи истории».

Естественно, что радикальный пересмотр отправных моментов античного (языческого) исторического сознания начался с проблем космологии.

МИР БОЖИЙ И МИР ЧЕЛОВЕКА

В центре христианского мировидения вместо безличного космоса, что было характерно для представления античности, оказался сам создатель всего сущего — бог, наделенный атрибутами трансцендентности, неизменности, всеведения, всемогущества, безграничности. Им создан и управляется мир (не множество миров, а единственный), состоящий из «неба и земли» и насчитывающий около 6000 лет «со дня творения». Однако бог в христианстве — не безличная абстракция, а персонифицированный, «живой»; он постоянно занят делами своего творения (68. 33 сл.).

Итак, в отличие от зрелищности картины античного мира — ее можно было созерцать, ее можно было показать — христианская картина мира не поглощает зрителя, а тотчас переводит его внимание на ее творца. Она базируется не на очевидности, а на *вере как исходной посылке ориентации человека в мире*.

В диалоге верующего с господом мир объективного не существует. Вера не только предшествует разуму, она является по сути единственным объектом его деятельности. Поскольку бог в этом видении превосходит свое творение в бытии и могуществе, с помощью творения его объяснить нельзя. Бытие всего мира зависит от одного-единственного созидającego слова (логоса) бо

жия. Очевидно, творение в этой доктрине не является свидетельством бытия божия, а наоборот, мир сам по себе по сути не существует; единственное аутентичное свидетельство видимого мира — невидимый бог. Все величие, целесообразность и красота мира — ничто в сравнении с невидимым величием, мудростью и красотой вечного бога, сотворившего небо и землю из ничего (DCD, XI, 4, 5).

Если с этой точки зрения рассматривать мир отстраненно, без примеси собственного «Я», а сам по себе, то перед нами окажется произведение искусства. Это колоссальное полотно, в котором удивительный мастер прибегал к темным тонам только для того, чтобы тем ярче выступили тона и игра красок стала несравненной (DCD, XI, 23).

Красота мира включает совершеннейшее и исчерпывающее воспроизведение всех возможных форм бытия. Это относится как к одушевленным, так и к неодушевленным его формам, и все они служат одной цели — из века в век славить щедрость творца (DCD, XII, 4).

Если же рассматривать Вселенную сквозь призму мирских интересов человека, то хотя и нельзя не славить должным образом такие ценности, как вызывающее удивление строение мироздания, блага мира, наличие всего необходимого для поддержания жизни человека, а также достижения человеческого духа в искусствах и науках, распространение рода человеческого (DCD, XXII, 24), но вопреки всему этому жизнь в этом мире более чем безрадостна.

Все, что привлекает человека в нем, не идет ни в какое сравнение со страданиями, несчастьями, нуждой и лишениями, которым он подвержен в этой жизни. Земля — юдоль плача, олицетворение надежд и разочарований. Пребывание человека на ней правомернее было бы назвать умиранием, нежели жизнью. Иными словами, вся мирская история человечества, по Августину, — не что иное, как прогрессирующая победа сил, ему враждебных, жизнь разрушающих, над силами, его поддерживающими (DCD, XIII, 10).

Поразительный контраст между удивительной картиной мира, рассматриваемой с позиций его всеблагого и всемогущего творца, и изображением реалий земной жизни человека с позиций последствий его грехопадения не случаен. Цель этого контраста — отвести взгляд человека от всего земного, где благо — лишь види-

мость, иллюзия, а зло — вездесущая реальность. Кто не предпочтет умереть, если его поставить перед выбором: либо смерть, либо повторение земной жизни сначала — восклицает Августин (DCD, XXI, 14).

Таким образом, христианское уничтожение мира земного есть в такой же степени превознесение его создателя и мира потустороннего. Абсолютная трансцендентная зависимость творения от творца пришла в теологии истории Августина на смену античным убеждениям в функциональной независимости божественного творения, отстраненности от него (по крайней мере до поры до времени) демиурга.

В этом видении земное счастье столь бессмысленно и мимолетно, что христианин, которому открылись «блага, истинно высокие и вечные», не может относиться к земным радостям иначе как с откровенным презрением (DCD, I, 10). Вообще для него нет земных благ (*bona carnalia*), которые ценны сами по себе. Только вера в потусторонние и незримые высшие блага наполняет относительным благом все посястороннее (DCD, XIV, 4).

Не меньшей двойственностью отличаются воззрения Августина на человека. Человек — разумное существо; он разделяет со всем живым не ведающее покоя стремление к существованию, к полноте счастья и страшится более всего страданий. В этом «естественном» измерении человек предстает только как часть природы. Однако в двух отношениях человек отличается от животного — он наделен разумом и волей (DCD, XIX, 14). Это — божья искра в человеке, сделавшая его господином и венцом творения. Из всех чудес, творимых посредством человека, наибольшим чудом является сам человек (*omni miracula quod fit per hominem, majus miraculum homo est*).

Основное в человеческом существовании — не подобие по рождению (в этом случае он не отличался бы от других существ), а подобие по творению. Иными словами, человек — не просто порождение себе подобных, а уникальное и абсолютное творение, по образу и подобию творца, способное на духовное обновление (69).

С этой точки зрения каждый человек есть уникальное творение, есть нечто новое. Оставаясь существом родовым и поэтому смертным, он вместе с тем индивидуален и неповторим (DCD, XII, 10—13). Однако в

том, что человек смертен, заключается не естественный, а моральный феномен — смерть есть кара за грехопадение (DCD, XIII, 19). Греховность человека — единственный источник всеобщей порчи, распространившийся в мире. Достаточно заметить, что за грехи Августин винит не телесное начало человека, а его свободную волю, т. е. в конечном счете начало моральное, духовное (DCD, XVI, 2).

Свобода воли является божьим даром и, следовательно, благом, зло же проистекает не из нее самой, а из ее употребления. Оно проявляется в действиях, свидетельствующих об отпадении человека от «дела господня» и его приверженности «самому себе» (DCD, XIV, 11). Поскольку все добродетели сведены в христианстве к единой, высшей любви к богу, постольку все они уничтожены в человеке, проявившем гордыню, забвение господя. Без помощи всевышнего человек — прах — таков главный вывод христианской доктрины.

Таким образом, христианство отказалось от одной из ведущих греко-римских идей — оптимистической оценки человеческой природы. Аристотель рассматривал человека в качестве общественного животного с целью вывести из этого определения необходимость государства и правопорядка (46. «Политика», 1253а). Августин же ставил в зависимость от этики общественной жизни (жизни человека в обществе) не только саму возможность истории, но и смысл «града божьего» (DCD, XIX, 5). Семья — первооснова государства, совокупность семей образует «град» (город-государство), совокупность городов-государств составляет «всемирное государство» (DCD, XIX, 7).

Ведущая идея этого построения — изначальное единство человечества в творении, наиболее убедительным доказательством которого являлось происхождение рода человеческого от одной брачной пары — Адама и Евы (DCD, XII, 22). Не греки, не римляне и не варвары, а единый род человеческий, скрывающийся за всеми обозначениями отдельных народов, — вот то новое, что внесло христианство в европейскую социальную идею (70. 27 сл.).

Однако следствия «грехопадения» и в этом случае сказались самым удручающим образом. Изначальное единство человечества распалось, возникшее множество языков стало главной помехой, сделало невозможным общение людей между собой. И как следствие —

рознь между людьми, нескончаемые войны и связанные с ними бедствия (DCD, XIX, 7). Таким же следствием грехопадения явилось и рабство, хотя возникло оно относительно позднее *.

Несомненно, что такие идеи христианства, как *единородность человечества*, тесная связь этики индивидуальной и социальной, история как условие все более полного раскрытия истины веры, явились новым словом в историзме в сравнении с античной исторической мыслью, стали неотъемлемой частью исторического сознания последующих эпох. Однако религиозная интерпретация ряда идей, потенциально важных в случае их рационалистического раскрытия, затемняла на протяжении многих столетий возможность их рациональной и гуманистической трактовки. Это же обстоятельство объясняет суть и специфику вклада раннехристианской мысли в разработку проблематики, нас непосредственно интересующей.

ИСТОРИЯ СВЯЩЕННАЯ И ИСТОРИЯ СВЕТСКАЯ («ПРОФАННАЯ»)**

Известно, что для христианской догмы история приобрела глубочайший смысл. Начать с того, что символ веры христианства представлен как совокупность вполне конкретных исторических событий. Иисус Христос родился в Вифлееме от девы Марии во времена царя Ирода, умер на кресте в Иерусалиме при прокураторе Понтии Пилате, воскрес на третий день и вознесся на небо ***. Жизнь и смерть Иисуса Христа и видении Августина — центральный пункт священной истории человечества (71. 27 сл.). Все, что было до этого, предвосхищало, предсказывало данное событие;

* Следует подчеркнуть, что «отцы церкви» не только призывали мириться с существованием этого института, но даже считали его необходимым по законам человеческим и полезным и «терпимым» по законам божеским. Лучше служить чужому господину, чем собственным желаниям. Христианское смирение требует от раба нести свой крест охотно и служить преданно, утешаясь тем, что в потусторонней жизни всякому служению наступит конец (DCD, IV, 33).

** Стоящий перед храмом, непосвященный, нечистый (лат.).

*** Итог изысканий Бруно Бауэра в области евангельских текстов Энгельс сформулировал следующим образом: «...из всего содержания евангелий не осталось почти абсолютно ничего, что могло бы быть доказано как исторически достоверное...» (6.19, 307).

все, что произойдет после этого, получило в нем свое объяснение.

Иными словами, догматы веры раскрываются в христианстве в терминах датированной человеческой истории, символ веры превращается в рассказ о различном образом «засвидетельствованных» исторических событиях. В этом смысле христианство — религия сугубо историческая (72. 11 сл.). Не приходится удивляться тому, что раннехристианские теологи увидели в истории эффективное средство для преодоления всех трудностей, с которыми с первых же шагов столкнулась экзегеза (изложение и толкование) христианского вероучения. Тесное переплетение религиозного мифа с принятыми в ту пору канонами исторического повествования, то обстоятельство, что символ веры излагался в форме географически локализованных и исторически датированных событий, изначально обусловили необходимость — и «отцы церкви» ее остро ощутили — приступить к развернутой разработке обобщенной, абстрагированной от конкретного хода событий «идеи» истории.

Как уже отмечалось, греко-римская цивилизация от решения этой задачи если полностью и не уклонилась, то видела ее более чем суженно и решала сугубо прагматически — в плане метода историографии. Итак, вместе с христианством в европейской традиции возникла идея объективной истории, т. е. истории как процесса, возник такой способ интерпретации исторических событий, который требовал доискиваться смысла не в мотивах исторических деятелей — «агентов» истории, а в самих событиях (73. 42). В рамках христианского мировидения это означало необходимость объяснять события в терминах вне- и надисторических, трансцендентальных. В результате идея истории приняла форму теологии истории. Однако в далекой исторической перспективе это означало, что родилась философия истории.

Поскольку в христианстве, как, впрочем, во всех других религиях, проблема человека решается посредством идеи бога — творца и вседержителя Вселенной, постольку человеческая драма превращалась в драму космических сил добра и зла, веры и неверия, — драму, развертывающуюся во времени и в пространстве. Но тем самым реальная ценность и значение событий выявляются в христианстве не путем их включения

в известный ритм Вселенной, как это имело место в античной мысли, и не путем сосредоточения внимания на человеке как *dramatis persona* — участнике, «актере» в драме, как это виделось в античной историографии, а путем рассмотрения всего мира исторического под углом зрения одной лишь связи «человек и его создатель» (74. 28 сл.).

Сказанного достаточно, чтобы убедиться в том, что так называемая «идея истории» христианства была всего лишь иносказанием идеи провиденциализма, проявления промысла всевышнего в ходе истории, т. е. идея «священной истории». Иначе говоря, в земной жизни человек разыгрывает драму, по сути от века предначертанную небом и под его неусыпным контролем. Это особенно верно в отношении «идеи истории» Августина.

То, что, с его точки зрения, являлось «историей», и притом не «внешней» и «обманчивой», а «истинной», не всегда уловимой, включало не только исторические повествования Ветхого и Нового завета, но и пророчества (так называемые «Книгу пророка Даниила» и «Откровение Иоанна») относительно событий грядущих и заключительных в земной одиссее человека и связанных со вторым пришествием спасителя. Очевидно, что доктрина Августина помимо всего прочего призвана была систематизировать ортодоксальную и универсальную схему священной истории, в которой религиозный миф христианства, с одной стороны, актуализировался бы в каждом мгновении земной истории человечества (от ее начала и до ее заключительного акта — последнего, «страшного суда»), а с другой — служил бы конечным истолкованием хода действительной, т. е. наблюдаемой («профанной»), истории (75. 16 сл.).

При этом важно не упустить из виду специфику этого мифа. В самом деле, миф классической древности повествует о прошлом как о настоящем или во всяком случае о том, что может или даже должно повториться. Но именно поэтому он не может и не должен быть привязан к метрике времени. Благодаря этой особенности миф деисторизирует действительное событие, лишает его временной определенности (5. 15 сл.). В христианстве миф как бы вывернут наизнанку: конечная важность признается только за тем «событием», в котором начало абсолютное и по самой

сути своей вневременное проявилось во времени (привязанность отдельных актов творения к определенным дням недели и т. п.), стало событием историческим. В результате миф историзировался в такой степени, что выступил звеном в цепи исторических событий и кульминацией, конечным смыслом действительной («профанной») истории рода человеческого (71. 28).

Итак, как уже отмечалось, взятие и разграбление Рима остготами придавало задаче систематического изложения христианской идеи истории особую актуальность. Под впечатлением брожения, захватившего и среду новообращенных христиан, казалось, что дальнейшая судьба христианства зависит от ответа на самые жгучие вопросы времени: каков смысл истории, в каком направлении она движется, что она несет человеку? Ответ на эти вопросы вылился в опыт систематического изложения основ христианской теологии истории, в свете которой последняя предстает в одно и то же время как процесс провиденциальный, универсальный, линейный, внутренне расчлененный, эсхатологический.

Первые книги «Града божьего» призваны были ответить на сетования и пессимизм, вызванные злоключениями Рима (DCD, II, 17, 20; III, 16; IV, 15).

Люди, не знающие древних описаний, начинают свой ответ Августин, утверждают, что над Римским государством никогда раньше не сгустились столь темные тучи несчастий. Но они обманывают себя под впечатлением недавнего ужаса. Ибо если обозреть более ранние периоды или даже времена не столь давние, то обнаружилось бы, что они насыщены событиями столь же мрачными. Римская история представляет собой картину ожесточенных войн и еще более удручающих гражданских распрей, которые превращают в насмешку утверждения о благорасположении прежних богов (DCD, III, 18). Наоборот, подчеркивает Августин, только благодаря имени Христа и вопреки обычной практике победителей готы пощадили большое число лиц, позволив им укрыться в христианских храмах (DCD, I, 7). Ситуация может быть плачевной, однако она не приведет в отчаяние тех, кто помнит слова евангелия о том, что земные царства пребывают в воле божьей (DCD, IV, 7).

Таким образом, Августину предстояло проанализировать с позиции христианского символа веры всю

драму человеческой жизни во времени. Естественно, что с этой целью он обратился не к языческим историям античности, а к священному писанию, содержащему, по его убеждению, наиболее точную историческую картину, ибо если в нем так «успешно предсказано» будущее рода человеческого, то можно ли сомневаться в пересказе им событий прошлого. Поручив своему ученику Орозию * показать всю неприглядность картины дохристианской («профанной») истории, Августин занялся более фундаментальными вопросами человеческой судьбы: когда и как возник мир, что существовало до этого, в чем заключается природа времени, есть ли человек — пленник фатума, где возникла цивилизация, насколько древнее является мудрость греков и рядом других. Совокупность ответов на эти вопросы и составляет содержание христианской «идеи» истории.

Поскольку, как уже отмечалось, под «историей» Августин понимал прежде всего историю священную, постольку не приходится удивляться тому, что он оказался в раскрытии сути этого понятия гораздо ближе к небу, чем к земле, т. е. к истории, рассматриваемой с точки зрения вечности, чем к истории, протекающей во времени. Из этого следует, что рассмотрению ответов Августина на перечисленные выше вопросы должно предшествовать ознакомление с интерпретацией Августином роли providentia в течении земных человеческих дел.

В отличие от Евсевия Кесарийского ** (77), который

* Первым универсально-историческим повествованием, созданным по непосредственному побуждению Августина, было сочинение испанского священника Павла Орозия (около 380 — около 420 гг.) под названием «Семь книг истории против язычников» (*Historiarum adversum paganos libri, VII*) (76a).

Задуманное как своего рода историческое приложение к «Граду божьему», это повествование, как того требовала поставленная Августином задача, сосредоточено на «граде» земном. Содержащийся в труде Орозия перечень ужасов, сохранившихся в памяти народов, должен был отвести от христианства обвинение в злоключениях Рима. В конечном счете страдания — цена грядущего «спасения». В посвящении Августину Орозий писал: «Вы просили меня открыть на основе всех доступных данных, содержащихся в историях и анналах, любые примеры прошлых времен, когда обрушивались бремя войны, огустошающие эпидемии, ужасы голода, страшные землетрясения, необычайные наводнения, извержения огня и т. п.» (76b).

** Первым опытом христианской историографии явилась «Церковная история» Евсевия Кесарийского (260/65 — 338/39 гг.). Догмат божественного промысла, пронизывающего характер всего происхо-

уж слишком тесно связал благосклонность провидения с христианским благочестием, Августин настаивал на том, что бог ниспосылает благословение миру безразлично от числа людей — порочных и благих. Это же относится к обладателям престолов, судьбам империй, к военным успехам и даже к длительности жизни. Августин решительно не согласен с тем, что бог дарует долгое царствование только христианским правителям, а монархов, гонителей веры, подвергает быстрой и ужасной смерти (DCD, IV, 33). Если бы бог поступал таким образом, то в восприятии людей чисто мирские дела предстали бы как угодные богу подвиги веры. Между тем благочестивые отличаются от нечестивых именно тем, как они воспринимают выпавшие на их долю несчастья: как напоминание их причастности к универсальной греховности рода человеческого, как испытание их веры или реагируют на них как на несправедливость. Более того, Августин допускал, что бог вознаграждает за доблести даже язычников.

В самом деле, в чем тайна возвышения Рима? Дело вовсе не в мнимой помощи языческих богов, а в промысле христианского бога. Римляне-язычники были доблестными до тех пор, пока они готовы были скорее встретить смерть, чем потерять свободу. Однако после того как, отстояв собственную свободу, они стали добиваться господства над другими народами, они утратили прежние доблести: избавление римлян от страха после разрушения Карфагена привело к упадку дисциплины, нравов, общественных интересов. В своем ослеплении чисто земными успехами они не заметили, что уготовили себе место в аду. Истинно они получили свое вознаграждение (DCD, V, 12, 17).

дяде в мире истории, позволил ему предпринять опыт создания универсальной хронологии истории различных народов, в центре которой — воплощение Христа. Все, что имело место до этого, было «приготовлением евангелия» (*preparatio evangelica*) — Христос явился в мир в должный момент: если бы воплощение сына божия состоялось в иное время, мир еще не был бы готов его принять. Вся история, последовавшая за этим событием, — это история его последствий.

По сути Евеевий заложил основы той хронологии истории, в которой события датируются либо по нисходящей («до рождения Христа»), либо по восходящей («после рождения Христа») хронологии, систематически разработанной в VII в. Исидором Севильским и в VIII в. популяризированной англосаксонским клириком и историком Бедой Достопочтенным.

Августин был первым христианским теологом, который на основе интерпретации Иеронима и книги Даниила развил положение о том, что история разворачивается последовательно — с востока на запад: Рим занял место Вавилона. Рим — мировая держава, посредством которой господу было угодно объединить в единое политическое целое «круг земель» (DCD, V, 21—22). Его историю Августин рассматривает более чем бегло в 19—26-й главах 18-й книги (от прибытия Энея до низложения царей). Августин не верит в «вечность Рима», хотя он верил в «продолжение Рима». Если небо и земля рушатся, почему же не должен наступить конец Рима, величие которого зиждилось на угнетении и порабощении других народов. Он не приемлет культ древних героев города — ими руководили эгоизм и жажда славы. С точки зрения истории неверия судьба Рима — пример того, до какой степени может оно возвыситься в делах человеческих. Рим — второй Вавилон.

Хотя, как уже отмечалось, Августин в отличие от многих своих современников верил в продолжение империи, он не отождествлял судьбу «города» (*urbs*) с судьбой империи (*orbis Romanus*): варварские завоевания не угрожали, например, Константинополю — столице Восточной Римской империи. Во всяком случае ни один из возможных исходов борьбы империи с нашествиями варваров, ни одно развитие политических событий он не рассматривал в качестве предмета абсолютной важности. И это потому, что он вообще отвергал в принципе политическую, светскую эсхатологию (78. 21 сл.).

УЧЕНИЕ О ДВУХ «ГРАДАХ»

Неизмеримо более важной по своим последствиям ему представлялась борьба между двумя могущественными и непримиримо враждебными, поистине космическими силами — верой и неверием, борьба, в которой решаются судьбы человечества. Олицетворением этих сил служат два «града» — «град божий» и «Град земной»*. Их синонимами являются: Град

* Оба «града» выходят за пределы земного мира: «Град божий» включает ангельскую общину на небесах, «Град земной» — восставших ангелов, находящихся в аду. «Град земной» возник после грехопадения Адама. И хотя с тех пор число «граждан» «Града божьего» возросло, однако его по-прежнему намного превосходит численность «граждан» «Града земного».

небесный и Град земной; Град вечный и Град временной; Град бессмертный и Град смертный; Град Христа и Град дьявола; Община благочестивых и Община нечестивых.

Не трудно убедиться, что с точки зрения метафизической противоположность этих категорий доведена до абсолюта. Существование одного из них означает и требует исключения другого (ср. DCD, V, 18; XI, 1; XIV, 13; XVIII, 1—2). Точно так же очевидно, что в этом случае речь идет не о противоборстве сил политических и не о противостоянии церкви и государства, а только о незримой и вместе с тем непреодолимой грани, которая делит сообщество людей по принципу веры и неверия. Естественно, что не только в сфере личного поведения, но и во всем, в чем проявляется начало социальное,— все отмечено следствиями этой отправной и всеопределяющей антитезы. К «Граду божьему» принадлежат все, кто помыслами пребывает в сфере небесной, живет в благочестивой покорности господу (чужд дьявольской гордыни). Итак, решающий признак веры — смирение и упование в большом и малом на господу (DCD, XV, 18).

Подобным же образом объективировано неверие: оно выступает как такая степень поглощенности человека земными целями, которая ведет к забвению сферы небесной и к обожествлению вещей преходящих и тленных. Этот «град» символизировался нарицательным образом — «Вавилон».

Эти враждебные друг другу «общины» столь же различны, как день и ночь, как небо и земля, мимолетная радость и «вечная жизнь». Принцип жизни «детей божьих» — истина (*veritas*), принцип поведения «детей земли» — тщеславие (*vanitas*). В «граде» первых правит милость, в «граде» вторых — порочная природа (DCD, XV, 2). Община первых прибывает благодаря духовному «возрождению» (*regeneratione opus*), община вторых — только посредством естественного рождения (*generatione*) (DCD, XV, 16). Дети земли пользуются миром лишь для того, чтобы без помех наслаждаться земными благами (DCD, I, 30). Дети божьи, наоборот, мало или совсем не заботятся о земных благах, ибо они хорошо знают, что «земные богатства еще не делают нас счастливыми», что единственное богатство, заслуживающее этого названия,— это «господь в душе» (DCD, V, 18).

Таковы основные линии метафизического противопоставления двух «градов», олицетворяющих космическую драму веры и неверия. Мы можем только бегло коснуться вопроса, остающегося во многом до сих пор спорным: речь идет о соотношении двух «градов» в существующем сообществе людей и более конкретно — в рамках их политической организации — в государстве (79. 32 сл.). Трудность этого вопроса заключается в том, что термин «*civitas*» (град), как уже отмечалось, употребляется Августином в смысле далеко не однозначном. В преобладающем числе случаев его содержание оказывается очень близким к мистическому. Граждане, принадлежащие к обоим градам, в мирской жизни «перемешаны»; грань, отделяющая одних от других, остается для человека незримой, и только богу она видна. Очевидно, что в этих случаях «Град божий» и «Град земной» не совпадают ни с земным государством, ни с видимой церковью — в каждом случае можно обнаружить «граждан» обоих «градов». Они суть две мистические общности, состоящие из людей, преследующих принципиально различные цели (80. 131 сл.).

Наряду с этим в других случаях термин «*civitas*» приобретает смысл чисто эмпирический. «Град земной» оказывается мирским государством (DCD, XIX, 24), а «Град божий» отождествляется с существующей видимой церковью (DCD, XX, 9).

Важно подчеркнуть, что отношение Августина к светскому государству обуславливалось прежде всего ответом на вопрос, какую роль оно призвано играть в провиденциальном «плане спасения». И ответ его был снова двойственным. С одной стороны, он подвергает государство острой критике. Речь идет об институте не изначально, ибо государство — результат грехопадения. Первым его основателем был братоубийца Каин. Братоубийство также запятнало начало Рима. Напомнив, что жизненный нерв государства заключается в справедливости, Августин замечает: нет государства, которое заслуживало бы этого названия, так как вместо справедливости в каждом из них царит право сильного (*quod plus potest*) (DCD, XIX, 21). В этом смысле Рим никогда не был государством, ибо в нем никогда не существовало истинной справедливости. С другой стороны, Августин обосновывает право государства на существование —

право естественное, моральное и божественное. В последнем случае государство оказывается само по себе благом, дарованным небом, независимо от того, правят ли в нем благие или порочные правители * (DCD, IV, 33). Государство необходимо для сохранения мира, без которого свет евангелия не может распространяться.

Наконец, верный своей методе «двойного масштаба», Августин не только противопоставляет два «града», но и находит возможным перекинуть между ними мост на эмпирическом уровне их рассмотрения. Так, оба «града» соседствуют на одной и той же земле, над ними простирается одно и то же небо. Более того, как уже отмечалось, оба они не только рядоположены, но и перемешаны и переплетены (DCD, I, 35). Они связаны взаимной терпимостью, содействием, признанием одного другим. Светское государство обеспечивает внутренний мир, которым пользуется «Град божий» (DCD, XIX, 17). Община «паломников божьих» ставит себя под защиту государства, в то же время в моральном отношении государство зависит от церкви, хотя последняя в качестве видимой отнюдь не представляет «Град божий», а только служит его земным «знаком» (DCD, XV, 2).

Мы остановились столь подробно на учении Августина о двух «градах», во-первых, потому, что в нем сформулирован организующий принцип христианского мирозерцания в целом, и, во-вторых, потому, что это учение оставалось основой основ христианского видения истории на протяжении средневековья. В этом учении равным образом скрывалась возможность для оправдания как церковного государства (теократии), так и государственной церкви, как притязаний папства на верховную власть в мире, так и устремления императоров распоряжаться папским престолом по своему усмотрению.

* К концу Западной Римской империи, когда ожидания «второго пришествия» потеряли изначальный драматизм и интенсивность, бывшие осуждения языческого Рима сменились апологией исторической роли христианского Рима. Евсевий Кесарийский пишет хвалу императору Константину, слава «римский мир» (pax Romana), так как отныне он отождествляется с миром христианским (pax christiana). Так или иначе, но к началу V в. идеологи христианства приблизились к полной идентификации христианства с земными успехами Рима.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ВРЕМЕНИ

Выше отмечалось, что с возникновением христианства произошел решительный сдвиг — в сравнении с языческой античностью — в мироощущении человека (81. 2 сл.). Оттеснив на задний план Вселенную, оторвав его чувства и помыслы от природы, христианство, пусть в форме доктрины насквозь мистифицированной, буквально окунуло его в мир истории. С этих пор и с течением времени все более непреложной становилась кардинально важная в процессе формирования европейской культуры истина: раскрыть смысл человеческой драмы можно лишь одним-единственным путем — вчитываясь в человеческую тысячелетнюю историю. И хотя это заключение уже содержалось в христианском видении истории, оно дождалось долгие столетия, чтобы быть вылуценным из мистики веры и предстать в его рациональном выражении. В этой истине и состояло то новое и фундаментально важное, что свершилось в области историзма на рубеже между классической древностью и средневековьем.

Предпосылкой для этого фундаментального сдвига в смене самого типа исторического сознания явилась интерпретация в христианском мировидении категории времени.

Повышенное внимание к содержанию этой категории в раннехристианской литературе уже давно отмечено исследователями. Отмечена также связь между исторической ситуацией начала V в. и актуализацией этой проблемы. Единственное, что, за небольшими исключениями, остается обычно вне поля зрения, — это вопрос о связи между представлениями о времени, фиксированными в раннехристианской литературе, и особенностями христианской «идеи» истории (ср. 82). Между тем вся специфика этой «идеи» раскрывается в раннехристианской литературе, и прежде всего в анализируемом труде Августина в связи с категорией времени и через нее.

Следует с самого начала заметить, что учение Августина о времени сугубо эклектично, что было предопределено двумя обстоятельствами. Во-первых, новозаветная традиция в данном вопросе была Августином не только систематизирована, но и значительно модифицирована, опираясь на традицию классиче-

скую, и прежде всего на воззрения неоплатоника Плотина (204—268/69 гг.) *. И во-вторых, антите- тический характер его мышления, сталкиваясь со сложностью явлений реальности, обуславливал своеобразное «удвоение» мира, видение его с двух несовместимых позиций — метафизической и эмпирической. И как следствие этого метода, восстановление целостности рассеченных этим методом реалий оказывалось возможным чисто внешним образом, а точнее — словесно.

Так, в отличие от Аристотеля Августин утверждал, что время имеет начало — одновременно с миром бог создал и время, сам он предшествует времени. Для него не существует ни «тогда», ни «теперь», он всегда «есть» (DCD, XI, 4—6). Никакая протяженность мира во времени не может быть равновеликой протяженности господа, он пребывает как вечность, между тем как время по самой своей природе не может пребывать. Но далее вечность противопоставлена времени не только по длительности (пребыванию), но и качественно, как форма над- и вневременного бытия, как неизменность изменчивости (Conf., XI, 13).

Заключение о вечности господа и временной природе творения подвело Августина к вопросу: что такое время? Августин подчеркивает трудности, с которыми связана попытка определить существование и природу времени. Начать с того, что такие модальности времени, как прошлое и будущее, воспринимаются как несуществующие: прошлого уже больше нет, а будущего еще нет (Conf., XI, 18).

Далек от ясности и вопрос о настоящем: если бы оно всегда оставалось настоящим и никогда не уходило в прошлое, тогда это было бы не время, а вечность. Если же оно должно оставаться настоящим — временным, то оно должно неминуемо уходить в прошлое — оно мимолетно. Следовательно, не существует не только «прошлое» и «будущее», но и «настоящее»

* Для Плотина время — это несовершенная эманация вечности. Вечность же — это жизнь в покое, неизменная, сама себе тождественная, всегда бесконечно полная и завершенная. В противоположность ей время отражает мировую душу только в ее несовершенных проявлениях, оно существует лишь для того, чтобы быть отрицаемым. Возвышенные цели, идеалы могут преследоваться во времени, однако сами по себе они лежат вне его (83. 3).

может быть названо существующим только условно, потому что оно устремлено к небытию (Conf., XI, 15).

С другой стороны, очевидно, что если бы не было настоящего, т. е. ничто не миновало бы, то не было бы прошедшего времени; если бы ничто не наступало, то не было бы не только будущего, но и настоящего времени *. Следовательно, только узнавание того, что время каким-то образом связано с миром вещей, событий, облегчает первое приближение к вопросу: что такое время? Именно поэтому невозможно представить себе время «до сотворения чего-либо, что движется и меняется» (DCD, XI, 6). Но присмотримся, каким предстает модус настоящего в видении Августина.

Период в 100 лет не может быть настоящим: какой-то год еще можно считать таковым, другие же годы того же столетия будут либо прошлым, либо будущим. И в году не все месяцы будут настоящим, а только определенный месяц, а в месяце — не все дни, а только определенный день и т. д. Таким образом, настоящее — это та частица времени, которая далее неделима, но, как таковая, она и неуловима. Однако если настоящее не имеет протяженности, то где же то время, которое мы называем долгим или коротким? Как можно измерить то, что лишено протяженности? (Conf. XI, 15; ср. 84. 122 сл.).

На все эти недоуменные вопросы Августин прямого ответа не дает. Начать с того, что время он определяет вслед за Аристотелем как меру движения (Conf., XI, 16). Однако существует она не объективно, а в человеческой «душе». Иными словами, время в конечном итоге оказывается субъективным опытом человека. Его опыт воспроизводит интервалы времени и сравнивает их. На этой способности души основаны заключения о сравнительной длине каждого из таких интервалов (Ibid.). Само по себе существует лишь настоящее, что же касается прошедшего и будущего, то они существуют только через настоящее — как

* Мнение Августина о том, что время действительно только в мышлении, предвосхитило позицию Канта в этом вопросе (согласно последнему, время есть форма, в которой мышление стремится постичь действительность). Очевидно, что в условиях V в. тесное увязывание времени с постигающим субъектом указывает — в сравнении с платоновским объективизмом — на наличие важной проблемы, до тех пор не рассмотренной (81).

«прошлое настоящее» и «будущее настоящее»: первое — только как память, второе — как предвосхищение, которое также опирается на память. Из памяти проистекают не сами вещи, которые имели место в прошлом, а слова — представления, которые проистекают из их образов (Ibid., XI, 19). Когда я смотрю на утреннюю зарю, я предсказываю восход солнца, и, поступая таким образом, я должен иметь в своем уме образ восходящего солнца, который складывается у меня на почве моих наблюдений. Однако зоря и образ восходящего солнца суть настоящее, и с его помощью я предсказываю будущее (Conf., XI, 18).

Таким образом, существует не время как таковое, а лишь способность души вызывать из небытия прошлое и, опираясь на его «образы», предсказывать последствия событий настоящего, т. е. будущее. (Conf., XI, 20). Даже настоящее зависит от «внимания» души.

Не трудно заключить, что в видении Августина проблема времени оказалась насквозь психологизированной. На первом плане у него не время само по себе, а душа — его вместительница. Но при этом сама индивидуальная душа оказалась в крайне противоречивом положении: с одной стороны, она стремится привести обе сферы — вечность и время — в тесное соприкосновение и к конечному слиянию, а с другой — она сама помещена в мир времени, в котором ей грозит «рассеяние». Отсюда стремление Августина уберечь ее от этой опасности и подготовить к восхождению в вечность. Определив душу как вместительницу времени, Августин последовал за неоплатоником Плотинем, однако в отличие от него, поместив душу в поток времени, он оказался перед необходимостью уберечь ее от угрозы подчинения времени.

О том, что истинный интерес Августина заключался не в понятии времени, рассматриваемом само по себе, свидетельствует способ, каким он преодолевал им самим созданный парадокс: душа — инструмент, измеряющий движение времени, но сама находится во времени. С одной стороны, время как мера движения является абсолютным масштабом, поскольку само оно находится вне движения, само же движение не зависит от времени (в этом пункте Августин согласен с Аристотелем и расходится с Плотинем). С другой стороны, очевидно, что время не может существовать без универсума, в котором существует движение.

Но как же может индивидуально душа воспринимать длительность Вселенной, которая требует для своего существования преемственности? У Плотина, как известно, это недоумение снято, ибо речь идет о «мировой душе». С позиции христианства развязать этот узел возможно было только с помощью веры. По милости божьей душа не только обладает способностью измерения движения во всех временных модусах (вниманием — для настоящего, памятью — для прошлого и предвосхищением — для будущего), она способна достичь созерцания вечного, унести из мира времени, вовлекающего ее в происходящее вокруг движение. Иными словами, душа, хотя и погружена в поток времени, способна воспарять над ним (85. 20 сл).

Итак, в интерпретации Августина время, как и творение в целом, вне связи с творцом, вечностью обладает лишь *относительной* реальностью. Течение времени оторвано от связи с объектами, т. е. от их движения, и связано только с душой (Conf., XI, 26, 28). Наша жизнь, как и вся история человечества, течет из еще не существующего будущего в уже не существующее прошлое. Эти, по Августину, объективно не существующие модусы времени получают призрачное бытие в душе, реализуются в ней благодаря различным ее способностям — памяти, вниманию, ожиданию (Ibid., XI, 23, 38).

Хотя Августин, вслед за Аристотелем, избрал эмпирический способ рассмотрения проблемы времени, он не сумел следовать этим путем до конца, ибо вместо природы он преследовал цель сугубо спекулятивную — теологическую. Августин продолжает: созданное по воле божьей время было осквернено грехопадением, чем была обусловлена вся моральная проблема жизни (во времени). Однако снова-таки по милости божьей время превратилось в сферу, в которой вечность опосредствуется для человека в условиях достижения каждой душой либо конечного спасения, либо конечного осуждения.

Не трудно заметить, что время в доктрине Августина отмечено амбивалентностью, т. е. двоякого рода значением. С одной стороны, оно — синоним греха, порчи, смерти, распада, оно — ужас истории, от которого нет укрытия до конца ее. С другой стороны, время необходимо для проявления божьей милости, для роста «Града божьего», для полного раскрытия

«промысла» — все более полного познания всевышнего через дела его. Одним словом, время необходимо для «воспитания» рода человеческого.

Вторая особенность времени в интерпретации Августина — линейность его потока. Очевидно, что эту особенность ему придают три космические точки священной истории: творение — воплощение — второе пришествие, олицетворяющие провиденциально начертанное направление его течения. Как уже отмечалось, центральное место на указанной «линии» занимает «воплощение спасителя». И это по той причине, что оно наполнило эсхатологическим (конечным) содержанием, т. е. строгой однонаправленностью, все течение исторического времени от его начала и до конца (точнее, открыло ту тайну, что этот конец времени был еще предначертан в его начале) (86. 30 сл.).

От указанного центра время простирается в обе стороны: назад, в прошлое — к его началу и вперед, к будущему — к его концу. Одним словом, центральное звено в цепи времени — воплощение божественного логоса в Христе — не только соединяет начало времени с его концом, но и, как уже подчеркивалось, придает ему «линейность».

Утвердившиеся в христианстве и через него как господствующие в христианской историографии представления о времени как прямой линии пришли на смену античным представлениям о времени как *круговороте*. Линия имеет начало и конец. Именно в признании линейности времени (этим атрибутом его «наделило провидение») заключался большой важности культурно-исторический сдвиг. В самом деле, круг означал безысходную связанность человека временем, восприятие его как вечное пленение, как отсутствие истинно будущего, как проклятие. Время, движущееся по кругу, означало вечный возврат былого, что «одно и то же будет повторяться ...то, что уже прежде было и будет опять» (DCD, XII, 13). Повторение, подобно восходу и заходу солнца, смене зимы и лета, не оставляло надежд на возможность наступления нового, на избавление. Очевидно, что учение о вечном круговороте могло только породить стремление к освобождению от времени.

Ясно, что подобная доктрина совершенно не годилась для христианства, была враждебна его решающей догме конечного спасения. Неудивительно, что для

Августина мысль о круговороте была отталкивающей, а применительно к земной жизни Христа — ужасной *. С целью ее опровержения он сосредоточил свое внимание на выявлении моральных пороков этих воззрений, т. е. на практическом отрицании, но не на логических и метафизических их основаниях. В самом деле, Августин занимал вопрос: являются ли моральные выводы, следующие из презумпции «творения», более удовлетворительными в сравнении с теми, которые вытекают из идеи вечного возврата без начала и конца? И в ответ заключал: языческая доктрина времени безнадежна, ибо надежда и вера существенно связаны с будущим, а реальное будущее не может существовать, если прошлое и будущее — равнозначные фазы в рамках цикла. На базисе круговорота мы можем ожидать лишь слепую ротацию страданий и счастья, т. е. обманное сияние и реальные невзгоды, а не наступления вечного блаженства (DCD, XII, 20). «Кто, я спрашиваю, может прислушиваться к подобным вещам? Кто может соглашаться и терпеть, чтобы они произносились? Если бы они даже были истинными, то и в этом случае было бы не только мудро хранить молчание относительно их, но даже... не знать о них...» Исключение надежды на «истинное счастье» делает теорию циклов враждебной и ненавистной христианской вере — вере в радикальную новизну того, что пришло в историю вместе со спасителем (Ibid.).

Августин настаивал на однократности, уникальности каждого события священной истории: «Единойжды Христос умер за наши грехи» (*Semel Christus mortuus est pro peccatis nostris*) (DCD, XII, 13). Отсюда строгое различие в «Граде божьем» между отдельными моментами времени в рамках этой истории, что выразилось в словоупотреблении «тогда — теперь», «тот век — этот век» и ярче всего в выработке «линейной»

* Следует заметить, что Августин столь настойчиво опровергал античные представления о времени как круговороте и по той причине, что среди раннехристианских писателей обнаруживались носители их устойчивых стереотипов. Так, в полемике против Цельсия Ориген (185—253 гг.) повторял идею о циклическом, время от времени повторяющемся очищении мира огнем и водой, хотя в объяснении причин этих катаклизмов он, как христианин, уже был оригинален: их причиняет чрезмерное накопление в мире зла, вынуждающее господя его очищать. Но даже он высмеивал допущение, что когда-нибудь в других Афинах другой Сократ женится на другой Ксантипе и выпьет другой кубок с ядом (*Contra Celsum*, IV, 18; V, 20. Цит. 75. 72).

периодизации истории, о чем речь впереди. Очевидно, что только на почве линейного времени приобретало смысл «обещание» верующему избавления от земных тягот в жизни вечной, в потустороннем мире, т. е. когда время достигнет своей полноты и завершится «вторым пришествием Христа». Точно так же в связи с наличием у времени «конца» могли возникнуть хилиастические ожидания установления (после «второго пришествия Христа») тысячелетнего его царства (правления) на земле. Иными словами, историческое время продлится еще тысячу лет после второго пришествия и лишь затем будет уничтожено провидением.

Из понятия конечного времени для верующего вытекало требование измерять каждое мгновение в жизни эсхатологически, т. е. с точки зрения его устремлений из мира времени в мир вечности, «условий» достижения этой цели; исходить из того, что дарован только данный момент. В исторической перспективе, как мы убедимся ниже, в этом скрывались важное культурно-историческое требование, большая этическая ценность. Не будет преувеличением, если усмотреть в категории конечного времени динамическую потенцию, выходящую за пределы судьбы отдельного индивидуума; в ней заключался *генеративный фактор* в христианском видении истории в целом (87. 42 сл.). То обстоятельство, что каждое «настоящее» не только не отделено от конечного будущего, но пронизано им, что оно может наступить в каждый следующий миг, влечет за собой по сути открытие экзистенциального смысла времени.

Итак, христианское видение времени замешано на апокалипсическом ферменте. Над ним решающим образом довлеет ожидание «конца света» и, следовательно, времени, но ожидание это снова-таки не пассивное, а деятельное — его нужно встретить, накопив побольше свидетельств своей причастности к «Граду божьему», избранности к спасению.

Представляется, однако, что вся мера важности понятия «конечное время» (в отличие от понятия «полнота времени») в системе воззрений Августина до сих пор полностью не оценена (71. 55 сл.). Между тем такое же значение, какое в «провиденциальном плане» спасения отводилось «срединному» пункту (воплощению Христа), понятие конечного, эсхатологического времени приобретало в обосновании сообразной с этим

«планом» христианской этики. Иначе говоря, если центральное звено в цепи времени открывало верующему абстрактную возможность «спасения» и тем самым наполняло категорию времени столь же абстрактным позитивным содержанием, то понятие «конечного времени» превращало пассивную веру в спасение, в *деятельную* энергию верующего, необходимую для достижения им этой цели, и тем самым придавало этой вере *конкретный* характер.

При всем том нельзя упускать из виду, что всеми указанными атрибутами «линейное» время обладало лишь благодаря наличию в нем центрального события — воплощения Христа. Только благодаря ему «линейное» направление получал сперва отрезок времени от творения до воплощения Христа и точно так же второй отрезок времени, берущий начало от этого центра, завершающегося последним судом.

До сих пор, рассматривая новозаветные представления о времени, мы их образно представляли в виде сплошной прямой линии. В действительности же, с точки зрения концепции истории Августина, она скорее напоминала пунктиром намеченную прямую, состоящую из довольно редко расставленных точек об избранных господом моментах как наиболее «удобных», «благоприятных» для раскрытия своего плана «конечного спасения» (71. 55). Через них проходит «нить» священной истории.

Итак, как мы могли убедиться, священная история в «Граде божьем» теснейшим образом связана с интерпретацией категории времени*. Понятие «вечное» в новозаветной литературе доникейского периода предстает только как то, что было, есть и будет во веки веков, т. е. в действительности оно отождествляется с бесконечным временем, — временем, не знающим предела.

ИДЕЯ РАЗВИТИЯ

Содержавшаяся в воззрениях Августина идея развития, выраженная в мистической форме, отразилась

* Для сравнения уместно напомнить, что в греческой мысли между временем и вечностью существовало не количественное, а *качественное* различие, оно не исчерпывалось указанием на длительность. Так, для Платона вечность — не продленное до бесконечности время, в нечто иное — *надвременность*. Время же — только несовершенное ее отражение (см. главу первую). Новозаветная традиция не знает этой иерархии.

в предложенных им способах периодизации истории. При этом Августин не только суммировал характерные для предшествовавшей ему новозаветной литературы три способа членения истории: космологический, аллегорический и биологический, но и установил среди них своего рода порядок предпочтения. Космологическая периодизация истории заключалась в вычленении трех больших периодов — (эонов) — в развертывании священной истории: 1) период «естественного состояния» до «закона» (имеется в виду «закон божий»), 2) период, протекавший под знаком «закона» (т. е. ветхого завета), и 3) период «божьей милости», начало которому положено воплощением Христа и который продлится до второго его пришествия и последнего суда.

Чрезмерно продолжительный характер каждого из указанных периодов требовал дальнейшего, внутреннего их членения. Эта задача решалась посредством периодизации той же истории, основанной на аллегорическом истолковании библейского рассказа о сотворении мира, на которое творцу потребовалось «шесть дней». Традиция аллегорического истолкования священного писания восходит к Филону Александрийскому (конец I в. до н. э. — первая половина I в. н. э.). Было бы признаком большой наивности, писал он, полагать, что мир создан в шесть дней либо во времени вообще. Когда библия говорит: бог завершил свои труды в шесть дней, мы должны понимать это не в буквальном смысле. Ориген (III в. н. э.), продолжая эту линию рассуждений, заметил: «Все, что можно сделать, это принять библейскую историю в главном, оставляя за собой право отвергнуть как порчу или как преувеличение всякую деталь, которая представляется нам маловероятной» (цит. 75, 72).

Августин, не отрицая в общем допустимость аллегорического толкования писания, вместе с тем стоял на почве принятия сведений, в нем содержащихся, как подлинно исторических, и в этом он был по-своему прав: малейшее ослабление историчности (т. е. достоверности) событий, о которых повествуется в библии, и в особенности в Новом завете, грозило подрывом основ веры. Вот почему Августин предупреждал приверженцев аллегорического толкования писания: я не упрекаю тех, кто преуспел в извлечении духовного (аллегорического) смысла из рассказов, содержащихся

в писании, при условии, что их истинность как фактов истории не терпит ущерба (Conf., XII, 32; ср. DCD, XIII, 21).

Около 220 г. н. э. Юлиан Африканский, отталкиваясь от новозаветного «что у господина один день как тысяча лет и тысяча лет как один день» (II Петр, 3, 8), разработал «хронологию» всемирной истории, основанную на аллегорическом истолковании библейского рассказа о шести днях творения. Полагая, что от творения до воплощения Христа прошло 5500 лет, он заключил, что от этого последнего события до конца мира осталось всего 500 лет. Августин был далек от столь острых эсхатологических ожиданий. Разделив историю человечества на шесть «веков» (состояний), он придавал решающее значение шестому «веку», начавшемуся с пришествия Христа на землю, — последнему веку земной истории, за которым последует «страшный суд». Что же касается седьмого «века» (седьмого «дня»), когда всевышний отдыхал после трудов, то он относится уже к царству небесному, т. е. к миру вечности.

Помимо деления истории на шесть «веков» Августин знал и другую систему периодизации — деление истории в соответствии с шестью возрастами человека (детство, отрочество, юность, вторая юность, зрелость, старость). Если первая схема периодизации восходит к новозаветной традиции, то вторая воспроизводит периодизацию римского историка Аннея Флора.

Наконец, Августин знал также периодизацию истории, основанную на «Книге пророка Даниила»*. Согласно этой периодизации, в ходе истории человечества «четыре мировые монархии» приходили на смену одна другой, и только четвертой из них суждено стать последней, за которой земные царства прекратят свое существование. Поскольку сам Даниил назвал

* «Книга пророка Даниила» (гл. 2) повествует: царю Навуходоносору во сне привиделось чудовище (с золотой головой, серебряной грудью, медным животом, голени же его железные, а ноги — частью железные, частью глиняные), превратившееся в прах под ударом сорвавшегося с горы камня. Даниил истолковал этот сон как последовательную смену «четырех мировых монархий». Эта же тема повторяется и в главе 7-й. Датировка книги Даниила уже в античности вызвала споры. Предположение, что Даниил писал ее в пору так называемого вавилонского плена, было отвергнуто, взамен его было предложено (III в. до н. э.) время эллинизма. В наши дни первые главы книги датируются серединой III в. до н. э., последние же главы — II в. до н. э. (ср. 75. 28).

только первую из этих монархий — Вавилон, то толкователи его пророчеств были свободны в выборе остальных трех. Обычно в этом ряду назывались персидская, греко-македонская и римская.

В комментарии Иеронима (IV в.) к книге Даниила (PL, XXV, с. 504) утверждается, что Римская империя как «четвертая, последняя мировая монархия» будет длиться до конца мира. Эта идея была проявлением того внутреннего сближения империи с христианством, которое наступило со времени императора Константина. Тем самым Римская империя была включена в «божественный план» и наделена священной, неземной сущностью, что в конечном счете привело, как мы видели, к отождествлению «римского мира» с миром христианским. Однако после падения Рима для приверженцев доктрины «четырех мировых монархий» осталось два выхода: либо признать, что Рим никогда не был сокрушен, — в этом случае каждая последующая политическая гегемония должна признаваться новым Римом (так случилось, к примеру, с Византией) — или какое-либо иное политическое образование должно отождествляться с последней, четвертой монархией. Таким образом, падение Рима выдвинуло проблему периодизации истории «профанной». Излагая доктрину «четырех мировых монархий», как она предстает в комментариях Иеронима, Августин (DCD, XX, 23), однако, не придавал ей большого значения.

Приписывать земной власти, являющейся результатом грехопадения, «конечный» характер значило в его глазах проявлять очевидную непоследовательность, более того — подменять религиозную эсхатологию политической. Поэтому в одной из своих проповедей Августин заключал: «Те, кто обещают земным царствам вечность, не руководимы истиной» (PL, XXXV, с. 693).

Подведем некоторые итоги. В ходе проделанного нами анализа мы смогли убедиться в том, что «Град божий» содержит не философию истории, а ее теологию, т. е. историю, рассмотренную сквозь призму догмы христианства. Неудивительно, что термин «история» раскрывается Августином главным образом как повествование о деяниях господя, т. е. как священная история. Что касается так называемой истории светской («профанной»), то она сама по себе не представляла для него интереса, так как лишена внутрен-

него смысла. Со своей стороны вера не нуждается в какой-либо почерпнутой из мирской истории аргументации. Она есть тайна, мирская история не способна ее ни раскрыть, ни подтвердить. Даже в тех небольших отступлениях, в которых можно усмотреть обращение к событиям истории мирской, сообщения о них даны в смысловом контексте истории как «откровение», вне его они бессмысленны. Только священная история раскрывает конечные причины и значение событий истории мирской.

Важно еще раз подчеркнуть, что отмеченное столь резкое противоположение историй «священной» и «профанной» вовсе не означало, что речь идет о двух параллельно текущих потоках истории. Священная история — это вовсе не поток, а совокупность моментов, в которых провидению угодно было «раскрыть» «божественный смысл» исторических судеб человечества. Иначе говоря, речь идет об одной-единственной человеческой истории, но которая, во-первых, разворачивается в двух планах — смысловом (в сфере небесной) и событийном («деяния») и, во-вторых, состоит из двух родов принципиально отличных «деяний» — человеческих и «божественных» (хотя и над первыми — «воля божья» — вечно витающая и проявляющая себя сила). Этим и определяется решающее значение идеи божественного промысла для постижения особенностей того типа историзма, который столь отчетливо представлен в «Граде божьем».

Августин возвысил историю, но не обосновал ее логику. Он показал, как можно понимать историю, но оставил без внимания вопрос, как следует ее историографически организовать. Превращение бога — в форме провидения — в движущую силу истории по сути означало, что исторический процесс есть нечто внешнее по отношению к человечеству (88). Вместе с тем высшее бытие чрезмерно абстрактно и трансцендентно для реакции на эмпирический ход истории. В его вечной тождественности самому себе провидение столь высоко приподнято над этой историей, что непонятно, как оно может участвовать в ней. Отсюда столь слабое внимание Августина к вопросу о внутримирском проявлении провидения в форме прогрессирующего его раскрытия в ходе «профанной» истории.

На уровне эмпирического рассмотрения истории Августин видит причинные связи. На уровне прови-

денциального видения ее он объясняет все происходящее в ней телеологически, т. е. конечной целью. При этом он не замечает, что переход от каузальности к телеологии заключает в себе проблему. В конечном счете речь у него идет о двух идеях — о детерминизме извечного предопределения и о всеведении. Первая исключает реакцию бога на конкретный ход событий, а свою предвечную волю реализует в обход истории. Во втором случае бог реализует свою волю через событийную историю, и в этом случае случайность и произвол из истории исключены. Так или иначе, об истории как продуктивном развитии человеком воли собственной, а не одной лишь воли всевышнего у Августина нет и речи.

В заключение заметим, что максима «нет ничего нового под солнцем», по мнению Августина, имеет силу только применительно к природе. Все то, что находится в истории, подчинено изменениям. Именно поэтому история не может служить аргументом в вопросах веры. Только та, в общем небольшая, часть человечества, которая составляет «Град божий», т. е. живущая во времени, но не поработанная им, и совершает в истории восхождение к «Граду небесному», и длится оно до тех пор, пока «последний из святых» не достигнет необходимого духовного состояния (DCD, XVII, 16). Августин не знает истории христианства, поскольку для него само христианство есть история. В сравнении с абсолютной новизной воплощения Христа ничего действительно нового уже не может случиться. Однако в рамках этого положенного предела оставалось еще много места для движения истории. Но опять-таки во всех случаях речь идет о священной истории, т. е. о сфере духа. Что же касается истории светской, и в частности области институтов, знания, техники (*machinamentum*), то Августин никакого прогресса здесь не замечал и не предвидел.

Взгляд на историю, унаследованный средними веками от раннехристианской традиции, оказался *наиболее неприступной* частью средневековой системы воззрений в целом. Он удерживался еще долгое время после того, как другие части этой системы уже лежали в развалинах. «Ясность» исторической картины мира и человека в нем служила важным подспорьем в ориентации средневековой исторической мысли. Освободившись от античных представлений о сложности

бесконечного времени, колоссальных циклических движений и вселенской глубины изменений, она могла фиксировать свое внимание на более ограниченном во времени и пространстве ареале, и прежде всего ареале человеческой судьбы. Схема истории, изложенная Августином, снабдила средневековое мышление масштабом и шкалой значений, расставила вехи и указала финал. И самое примечательное в этом видении истории заключалось в ее внутренней статичности. Августин завещал средневековью самый рудиментарный взгляд на проблему развития.

СРЕДНЕВЕКОВОЕ ВІДЕНИЕ МИРА И ЧЕЛОВЕКА



Видение Западной Римской империи — одна из тех вех в истории Европы, без которой невозможно представить процесс становления ее современной цивилизации. И дело не только в том, что на территории в прошлом универсальной империи сложился ряд новых этнополитических общностей, известных под названием «варварских королевств», которые к началу IX в. в результате завоеваний франков оказались в большинстве своем включенными в империю Карла Великого, но и в том, что с этого момента в громадной степени расширился ареал европейской истории.

В самом деле, хотя Римская империя простиралась от Британии на западе до Черного моря на востоке, одного взгляда на карту достаточно, чтобы убедиться в том, что центр исторической жизни в ту эпоху находился к югу от Альп и Дуная, т. е. в регионах, которые могут быть обозначены одним словом — Средиземноморье.

Новая историческая эпоха вскоре перенесла этот центр к северу от указанной линии, точнее, сделала историческую жизнь континента *полицентричной*. Возвысилось не только государство франков на западе, но и Византия и Киевская Русь — на востоке, возник ряд новых политических центров на территории Центральной и Восточной Европы, в Британии и др.

Столь сместившееся и расширившееся *историческое пространство* континента потребовало новых методов его хозяйственного освоения (в связи с изменившимися климатическими и почвенными условиями), новых общественных форм производства и политической организации, ибо в равной мере изжили себя как античные формы, основанные на рабовладении, так и родовые формы общественной организации, пре-

обладавшие у варварских народов до их так называемого великого переселения. В процессе взаимодействия и слияния этих форм Западная Европа постепенно становилась феодальной.

Здесь, разумеется, не место для детального освещения процесса становления феодального строя, к тому же этот процесс хорошо изучен в обширной специальной литературе. Отметим только, что вся суть прогрессивности последнего по сравнению с античностью заключалась в том, что утвердившаяся форма эксплуатации лично зависимых от сеньоров земледельцев — этого основного производительного класса новой эпохи — требовала ведения ими собственного самостоятельного хозяйства, пусть на юридически чужой земле и на условиях служб и повинностей. Итак, феодально-организованная мелкая, *крестьянская агрикультура* — вот то единственно доступное в тех условиях средство, которое возродило Европу к новой жизни после запустения предшествующей эпохи (89а).

В XI в. повсюду отмечался рост народонаселения, развернулся процесс так называемой внутренней колонизации, т. е. заселения и вовлечения под обработку обширных территорий, ранее занятых непроходимыми лесами, болотами, пустошами. Возродились античные города, оживился торговый обмен, на перекрестках дорог, на берегах судоходных рек, у удобных гаваней возникали новые города — центры ремесла и торговли. Постепенно начала меняться и политическая обстановка: так называемая феодальная раздробленность, когда каждый феодал-вотчинник вел себя едва ли не как король, а король был низведен до уровня одного из вотчинников, и то не самого крупного, постепенно уступала место возвышению королевской власти, усилению политической централизации, реже становились междоусобицы, набеги, грабежи.

Наконец, сложилась и феодальная форма идеологии, классическим выражением которой являлась идея сословности (89b). Распространение христианства в регионах за пределами бывшей Римской империи, шло рука об руку с процессом их феодализации. В результате сопротивление еще остававшихся в язычестве племен насильственной христианизации сплошь и рядом сливалось с возмущениями, вызванными насаждением феодальных порядков. Знал этот период и различные формы социального протеста крестьянства — вплоть до откры-

тых восстаний — в регионах, где феодальная система к этому времени интенсивно складывалась. В таком состоянии Европа вступила во второе тысячелетие новой эры.

Сложившееся к концу XI в. на большей части территории Западной Европы феодальное общество предстает при первом приближении в такой степени строго соподчиненной снизу доверху социальной структурой — владельческой, сословной и политической иерархией, что имеются все основания рассматривать его в качестве уникального в истории образца внутренней интегрированности (89а).

И хотя по мере углубления в анатомию этого общества обнаруживается значительная пестрота конкретно-исторических форм его организации, а главное — весьма различная от региона к региону и от одной стадии средневековой эволюции Европы к другой степень его интегрированности (90. 249 сл.), тем не менее отмеченная черта оставалась для него столь же всеобщей, сколь и системообразующей.

Однако, поскольку интересующий нас аспект средневековой культуры — историзм обладал столь же относительной устойчивостью в процессе развития, как и эта культура в целом, постольку мы оказываемся перед задачей обнаружить в этом процессе тот критический момент, когда его проблематика еще занимала видное место в теософской мысли и была наиболее адекватно выражена в литературе этой эпохи. Представляется, что таким моментом, во всяком случае для Западной Европы, являлся XII век *, т. е. время, когда христианство как процесс еще полностью не уступило место христианству как *завершенной системе* теологии и, в частности, когда теология истории Августина еще оставалась доктриной живой, порождающей прежде чем превратилась в застывшую каноническую схему (91а. 33 сл.).

В указанном плане XII век — это великая культурно-историческая реторта, в которой было произведено не просто «смещение» полученного через арабов нового, в христианском мире, ранее неизвестного важного мыслительного материала языческой древности, равно как

* Видный современный английский историк Д. Барраклоу не без основания назвал XII век одним «из великих конструктивных периодов европейской истории» (History in a changing World. Oxford, 1955. P. 16).

и элементов арабской образованности, с европейской традицией христианской культуры, но по сути был поставлен второй после патристики более чем трудный опыт: усвоения, адаптирования этого материала, столь чуждого по роду своему христианской духовности, и выражения его средствами христианской символики.

Наконец, в этом процессе, известном под названием «Возрождение XII в.», немаловажную роль сыграло значительное ослабление культурно-исторической обособленности народов Европы, столкновение лицом к лицу различных культур в ходе крестоносного движения, приведшее к значительному их взаимному обогащению и к уже не прерывавшемуся с тех пор процессу их диффузии * — этой предпосылки формирования общевропейской культуры (92а, 8 сл.).

Именно в силу того что в мыслительном пространстве, хотя и очерченном христианским вероучением, все еще оставалось место для «разночтений», мы получаем редкую (с точки зрения преследуемой нами цели) возможность уловить ведущие тенденции в процессе формирования средневекового типа историзма, прежде чем эти тенденции будут прикрыты стереотипами канонизированной доктрины (92b, 12 сл.).

Из всего богатства культурно-исторических фактов этого столетия мы остановили свое внимание, и то более чем пунктирно, на одном: на антагонизме двух направлений в экзегезе христианской доктрины — догматического и мистического (93, 61 сл.). Подобно тому как Константин возвысил христианство над величайшим из языческих институтов — империей, Августин его возвысил над величайшей из языческих философий — греко-римской. Однако, как уже отмечалось, противопоставив этой философии христианское мировидение, он вместе с тем воспользовался ею для формулирования теологии самого христианства.

В результате над христианской доктриной постоянно витала грозная тень дуализма (94, 174 сл.). Так, если в одном случае истина веры провозглашалась тем более высокой, чем абсурднее она кажется человеческому разуму (*credo, quia absurdum est* — Тертуллиан), и тем самым мистическое направление в толковании священного писания противопоставлялось филосо-

* Этот аспект проблемы разносторонне разработан в исследованиях советского историка М. А. Заборова (91b).

фии как знанию, основанному на дискурсии, умозаключениях, то в другом случае утверждалась возможность постижения истины (веры) с помощью разума. Знаменитое положение Ансельма Кентерберийского (XII в.) «верить, чтобы уразуметь» (*credo ut intelligam*) содержало в потенции и свою противоположность, и, следует заметить, более чем разрушительную для веры: «постигаю разумом, чтобы уверовать» (*intelligo ut credam*).

Так называемые мировые религии, каждая на свой лад, решали неизбежную задачу — нахождение формы синтеза между требованиями догмы и запросами реально текущей жизни. Что же касается христианства, то одна из его особенностей заключается в том, что оно рассматривало саму жизнь как акт веры *, а веру, насколько это было возможно, стремилось с течением времени обосновать с помощью постулатов разума.

Таковы были пределы, между которыми суждено было двигаться человеческому интеллекту до тех пор, пока круг, замкнутый этой ложной задачей, не был разорван и не обнаружилась полярность действительная — веры и разума. Среди генетически важных элементов средневековой культуры в XII в. с особой силой проявилась формативная роль классического (языческого) наследия. При этом речь идет не только об уцелевших, главным образом в монастырях, осколках греко-римской образованности, но прежде всего об элементах античной образованности, которые впитало христианство в момент своего формирования и появления на сцене истории (95, 1, 176 сл.).

Начать с того, что христианство, это детище средиземноморской культуры, формировалось как институт — церковь, опираясь почти целиком на опыт Римской империи. К ее границам в конечном счете восходили и «вселенские» границы церкви, к ее нормам и политическим институтам обращались при обосновании юридического характера власти пап и епископов и процедуры, принятой в церковных судах, при оформлении канонического права, и, наконец, организации монашества. Одним словом, на структуре католической церкви лежал отблеск римского юридического и административного гения (96. 109 сл.).

* Заметим, что в отличие от языческого мировоззрения христианство возвело само страдание в духовную ценность, в позитивный духовный опыт (95. 112 сл.).

Не менее важно учесть использование раннехристианскими писателями классической риторики и философии в процессе формулирования теологии. Известно, например, что неоплатонизм доставил прежде всего греческим «отцам церкви» и теологам основные философские категории и концепции. Речь к тому же идет не только о заимствовании «извне», сами создатели раннехристианской литературы обучались в тех же школах, что и их языческие современники, т. е., попросту говоря, принадлежали к той же интеллектуальной формации (97а. 236 сл.) *. Даже тогда, когда церковь открыто отвергала классическую мораль и философию **, она тем не менее продолжала пользоваться классической грамматикой и риторикой. Что же касается других генетических элементов средневековой культуры, включая фольклорную культуру самих варваров, то их адаптация в рамках христианства шла еще более сложными путями (97b. 116 сл.).

В целом соединение всех генетических элементов в нечто единое, именуемое средневековым мировидением, — процесс длительный и полный драматизма (98). Трудность его станет почти зримой, если проиллюстрировать это только на одном примере: бог как высшее и персонифицированное существо в евангельской традиции и безличный бог в древнегреческой философии, евангельское учение о начале и конце мира и учение Аристотеля о бытии как процессе вечном, без начала и конца, догмат христианства о троичности единого и равносущного бога (бог в трех лицах) и триада неоплатоников (единственный — логос (слово) — мировая душа) как последовательно-производная и иерархически-соподчиненная.

Одним словом, разнородность источников завершавшей свое формирование средневековой мысли напоминала о себе буквально на каждом шагу (100).

* Св. Иероним (IV в.) писал: «Я много ночей провел без сна, я всем сердцем оплакивал свои грехи, затем я взял Плавта...» (99. P. 150).

** Еще Тертуллиан (III в.) предупреждал: христиане должны строить не на чужом основании, а на своем собственном (Ibid., 17—18). Позиция Августина была более умеренной: только то оправданно в образовании, что служит изучению библии (позиция, получившая в науке название литературного августинизма) (см. гл. вторую). Позднее папа Григорий Великий (590—604 гг.) упрекал архиепископа Венского в изучении грамматики — образования «не служебного» по отношению к писанию характера. По его мнению, нет необходимости изучать свободные искусства (Ibid. P. 167).

И до тех пор пока она сохранялась под поверхностью универсализма христианского вероучения, задача «согласовать» элементы античного рационализма, языческого мистицизма с теологией евангелия оставалась самой жгучей и неотложной*.

Августин, резко противопоставлявший теологию христианства античному мирозерцанию, тем не менее должен был, как мы видели, прибегнуть к наследию Платона (воспринятому главным образом через сочинения неоплатоников) для концептуализации ряда важных сторон нового вероучения. Однако после варварских завоеваний и почти до конца средних веков учение самого Платона было известно на христианском Западе только по фрагментам диалога «Тимей» и диалогам «Менон» и «Федон» (101).

Судьба наследия Аристотеля сложилась по-иному прежде всего благодаря трудам ученого, философа и римского государственного деятеля Боэция (около 480—524 гг.). Роль Боэция в формировании культуры европейского средневековья — тема самостоятельного исследования. В данной же связи достаточно заметить, что как ученый Боэций был наилучшим образом подготовлен к тому, чтобы отобрать и сохранить для потомков лучшее из творений античной мысли, а как христианин (хотя в его главном сочинении — «Утешение философией» — нет даже упоминаний о Христе) — к тому, чтобы попытаться адаптировать это наследие к пониманию и мироощущению новых времен (102а. 4 сл.). В первом плане он более всего преуспел в ознакомлении средневекового мира с Аристотелем, и прежде всего с его «Органом» (логикой). Переводы и особенно комментарии Боэция решающим образом обусловили изначальное и абсолютное преобладание Аристотеля в средневековом школьном образовании. Достаточно напомнить, что порожденная переводами и комментариями Боэция так называемая дискуссия об универсалиях (общих понятиях) в конечном счете предопределила на столетия направление разработки в схоластике проблем логики (102b. 11)**.

* Английский клирик, философ и историк XII в. Иоанн Солсберийский цитирует Горация, Овидия, Ювенала и ряд других античных авторов, при этом подчеркивая: «Все, что написано... предназначено для человеческой пользы» (Poligr., VII. С. 10).

** Мы оставляем в стороне достаточно подробно изученный вопрос о знакомстве христианского Запада с латинскими авторами

Однако основной корпус сочинений Аристотеля, в частности его «Физика», стал доступен латинскому Западу только во второй половине XII в. благодаря переводам с арабского. Этим же путем пришли на Запад фрагменты сочинений неоплатоников, и прежде всего Плотина и Прокла, не говоря уже о произведениях арабоязычной мысли.

Естественно, что только на рубеже XII и XIII столетий проблема, связанная с необходимостью каким-то образом совместить весь этот поток новооткрытой языческой мудрости с христианской доктриной, стала особенно острой. О том, как эта задача была в конечном счете разрешена, позволяет судить сочинение теолога XIII в. Фомы Аквинского «Сумма теологии» (105). С частными аспектами этого опыта мы познакомимся ниже. Здесь же следует заметить, что именно языческие источники средневековой мысли сделали возможным постепенное отпочкование средневековой философии от теологии (106. 102 сл.). И хотя эта философия по своим исходным посылкам еще являлась теософией, тем не менее способ рассмотрения вопросов, а вскоре и сами вопросы отражали, пусть еще и скрытую, тенденцию к реабилитации человеческого разума.

Этому процессу благоприятствовали объективные исторические предпосылки. Прежде всего на границе континента Западная Европа остановила арабскую угрозу и постепенно стала теснить сарацин к югу. Одновременно на Востоке потеряла свое бывшее имперское положение Византия, чему немало содействовали те же арабы, а также турки. На территории Западной Европы некогда эфемерные варварские королевства сложились в устойчивые хозяйственно-политические и культурно-этнические общности — феодальные монархии. Повсеместно возродились и расцвели города как важные экономические центры, к которым тяготели обширные районы, а во многих случаях и как центры светской культуры (107). В XII в. возникли университеты в Париже, Болонье, Оксфорде. В процессе так

(103). О наличии сочинений античных авторов в библиотеке VIII в. можно судить по сведениям деятеля «каролингского возрождения» Алкуина. В его стихотворном перечне значатся Цицерон, Лактанций, Фортунат, Вергилий, Стаций, Лукан, Донат и др. (104). Для Данте уже не существовало сомнений в «совместимости» классиков и писания. Так, обращаясь к «Вергилию: Ты мой учитель, мой пример любимый». («Ад», 1, 85).

называемого «Возрождения XII в.» был вновь открыт обширный пласт античной науки, что содействовало, в частности, категориальному оформлению средневековой картины мира.

СРЕДНЕВЕКОВЫЙ КОСМОС

Каким же рисуется христианское мировидение в XII—XIII вв.? Анализ этой проблемы следует начать с центральной для христианского мировидения идеи — идеи творца и творения.

Как уже отмечалось, бог в христианской доктрине — высшее существо, а не туманная совокупность качеств. Прежде чем быть всеблагим, мудрым, справедливым и т. п., «он существует». Одним из «наиболее убедительных доказательств» бытия божия выступало само творение. Его «целесообразность», «полнота», «взаимосвязанность» «убеждали» в наличии разумного творца. Приведем повторно известный пассаж. «Из всех видимых вещей,— писал Августин,—мир — величайшая; из всех (вещей) невидимых — величайшая — бог. То, что мир есть,— мы видим, в то, что бог есть,— мы верим». В этом основной парадокс христианской идеи бога. С одной стороны, его «вторжения» в мир человека исторически, событийно «засвидетельствованы», «точно датированы» и т. п. С другой стороны, его бытие «незримо», «не слышно», наглядно, эмпирически недоказуемо. Иначе говоря, с точки зрения органов чувств вера слепа (95. 88 сл.).

В свою очередь идея бога-творца служила конечным объяснением Вселенной и всего сущего в ней. Ключевое значение этой идеи превращало средневековую философию в философию творения. Творение — акт свободного волеизъявления создателя, оно могло случиться или нет, в нем не было ничего необходимого. Но как только оно свершилось, во Вселенной воцарилось деятельное провидение творца — начало, формирующее и регулирующее мировоззрение как единое, упорядоченное целое. С этого момента все сущее оказалось во власти божественного промысла. Смысл творения заключен в продолжающейся зависимости мира от бога; в обособленности от него мир не может существовать. В этом смысле творение продолжается.

Итак, в христианском мировидении нет природы или порядка вещей самих по себе. Мир существует не иначе

как посредством творца; нет ни в чем автономии, даже относительной. Вот почему Августин не удовлетворился догматом творения, а дополнил его доктриной непрерывности творения и непосредственности воздействия творца на судьбу сущего, и прежде всего человека. Сущее — после грехопадения — в такой степени отмечено преходящим характером, что оно существует не иначе как в непосредственном отношении к первопричине (Conf., XII, 4).

В этом принципиальное отличие христианства от античной философии. Если последняя ограничивала себя сферой «чистого знания» и тем самым почти полностью отстранилась от рассмотрения мира преходящего и изменчивого, то христианство включило в его отношения к богу как своему принципу (98. 22 сл.).

Иными словами, христианство предприняло попытку объяснить то, перед чем языческая философия остановилась. Основным источником средневековых представлений о мире и месте в нем человека являлась, разумеется, библия. Однако на основе библейских текстов трудно воссоздать сколько-нибудь завершённую картину строения Вселенной. Как известно, согласно библии, бог создал Вселенную и все сущее в ней из бесформенной материи, а последнюю — из «ничего» (в том смысле, в каком говорят, что идея существовала в уме господина прежде, чем дать ей материальное выражение) * — догмат, находившийся в полном противоречии с тезисом Аристотеля, утверждавшим, что мир извечен.

Фома Аквинский, пытавшийся в этом вопросе «примирить» библию с языческой мудростью, в конечном счете сам заколебался. Его заключение было многозначительным: слабый человеческий разум не может понять, что и как произошло; он бессилён. Так как аргументы «за» и «против» уравновешены, остается одно — следовать вере (105. I, 46, 2) **. Аристотель, продолжал он, утверждал, что небо и земля не порождены (*ingeniti*), правильно, — соглашаются христиане — «не порождены», а «созданы» (*Ibid.*). Фома считал абсурдной идею существования пустого пространства до творения, равно как и существование «пустого

* Sancti Isidori. Hispalensis ep. //PL, LXXXII, C. 549—552.

** «Mundum incepisse sola fide tenetur» (В начало мира можно только уверовать).

времени», когда господь ничего не делал. Подобными представлениями человек обязан тому обстоятельству, что сам он и, следовательно, его представления принадлежат миру пространства и времени. Единственное, в чем Фома позволил себе усомниться, сводилось к тому, что вряд ли под «шестью днями творения» имелись в виду сутки по 24 часа.

Однако если даже допустить, что мир не имел начала, то и в этом случае он не был бы «равен богу» — атрибут вечности присущ только одному создателю. Итак, бог — существо изначальное, никем не созданное, вечное и неизменное — единый бог в трех лицах, создатель всех вещей, видимых и невидимых, духовных и телесных, небесных и земных, включая человека, единственное творение, наделенное и духом и телом.

Иконография позволяет проследить, как с течением времени менялись представления о боге. Бог в интересующий нас период — «добрый господин» (*dominus*), король, император, сидит на троне, небесный владыка, средоточие и источник движения света, тепла, воплощенная справедливость, «отец» своих детей * (109. 47 сл.).

Что же касается вопроса о строении Вселенной, то для ответа на него Библию уже явно необходимо было «дополнить» греческой наукой, поскольку подобных сведений она не содержит (110а). Известно, что последним словом античной космографии является труд Птолемея Александрийского (около 90 — около 160 гг.) «Альмагест». Опираясь на его безусловный авторитет, схоласты XII — XIII вв. рассматривали Землю в качестве неподвижного центра Вселенной, вокруг которого вращаются расположенные одна над другой кристаллические сферы с прикрепленными к ним небесными телами **. Вращением этих сфер вокруг Земли объясняли смену дня и ночи, положение светил на небе. (Hogor. August — PL, 172, С. 122—139).

* Характерен термин, обозначающий обязанность детей проявлять «лояльность» и «верою служить» создателю, — «*servitium debitum*» — понятие, заимствованное из словаря вассально-ленных отношений.

** Английский клирик и историк Беда Достопочтенный (VIII в.) считал, что сфер всего семь, Данте же полагал, что их десять. Согласно античным астрономам, небеса включают около 60 светящихся сфер, расположенных концентрически вокруг Земли. Сфера «прикрепленных» звезд, окружающая эту систему, имеет в диаметре сто миллионов миль (111. 51).

Идеей, интегрировавшей творение в единое, связанное целое, выступала уходящая своими корнями к Пифагору и Платону (в таком виде она дожила до XVIII в.) доктрина, известная под названием «великая цепь бытия» * (111).

В ней воссоздавалась почти наглядная картина «строения» Вселенной. Впрочем, «цепь» эта скорее напоминала лестницу, основанием которой «служила» Земля, а вершина уходила в небеса. На «ступеньках» этой лестницы творения располагались по «степени близости» к творцу.

Таким образом, интегрирующим принципом Вселенной выступали иерархия атрибутов творения, иерархия совершенств составляющих ее элементов — от неорганических элементов в основании до чисто духовных созданий на вершине. По сути своей эта доктрина объединяла в единое целое науку и религию, философию и мистику. Влияние этой доктрины на мировоззрение средневековья было громадным.

В сжатом виде вселенская иерархия выглядела в ней следующим образом. Начиная с вершины вниз на девяти ступенях (звеньях) «цепи» располагались три «класса» ангелов (в каждом из них по три разновидности данного «класса»): серафимы и херувимы — ближайšie к богу, архангелы и ангелы — ближайšie к человеку. Каждому ангельскому чину («хору») отведена одна из небесных сфер из обозначенных в космографии Птолемея. Серафимы расположились на удаленнейшей от земли сфере «перводвижителя» (*primum mobile*), управлявшей движением всех других сфер. Ниже следовала сфера неподвижных звезд (в ведении херувимов), сферы Сатурна, Юпитера, Марса, Солнца, Венеры, Меркурия (в ведении архангелов), наконец, сфера Луны, за движением которой следят ангелы **. Последняя образует разграничительную ли-

* Дионисию (Ареопагиту), мифическому ученику апостола Павла, долгое время приписывали сочинение, в действительности принадлежавшее перу неизвестного сирийского монаха, «О небесной иерархии». С греческого на латинский оно было переведено Иоанном Эриугеной (810—877 гг.). Ср. «Божественная комедия» («Рай», 28, 130—132):

И Дионисий в тайну бытия
Их степеней так страстно погружался,
Что назвал их и различил...

** Наряду с «ангелами света» — духовными субстанциями, находившимися в вечном движении, существовали еще «ангелы

нию между небесами и землей. Все, что ниже той линии, состоит из «земных» элементов и поэтому изменчиво, несовершенно и подчинено упадку и исчезновению. Все же, что находится выше этой линии, совершенно, неизменно и вечно. Иными словами, определение «подлунный» и «надлунный» содержало для средневекового человека множество значений (111.70—71) *.

Строго иерархическим рисовался способ упорядочения всего сущего и в мире подлунном. Если рассматривать его снизу вверх, то мы окажемся свидетелями иерархии атрибутов. Миру неорганическому (как бы мы теперь сказали) присущ лишь один атрибут — существование; миру растений помимо него еще свойствен атрибут питания; миру животных кроме двух упомянутых — еще и атрибут ощущения и движения; наконец, человеку сверх всего — еще и атрибут разума. Этим определялось особое положение человека в данной «иерархии», он связывал воедино оба его начала — духовное и материальное, божественное и земное. В этой «цепи бытия» нет перерывов, нет «пропусков» (112. 78 сл.).

Не трудно убедиться, что в ее описании доминировали три идеи: идея *полноты* творения как проявление «щедрости творца», идея непрерывности сущего — олицетворение *постепенности* переходов от низшего к высшему и, наконец, идея *градуированности* и дополнительной атрибутов, составляющих мироздание, что подводило к представлению о целостности и взаимосвязанности его частей (111. 78—79).

Очевидно, что воплощенная в «великой цепи бытия» картина мироздания поразительно статична и неподвижна, изображенный в ней порядок вечен и конечен (113). Наконец, поскольку *иерархия выступала единственным способом упорядочить* во взаимосвязанное це-

твы» — «отпавшие» от создателя и «жившие» по собственной воле. Во главе их «стоит» сатана — предводитель, изменивший богу, господину своему. По его вине проклятие грехопадения проникло в божие творение.

* Ставшее догмой средневековой науки утверждение Аристотеля о том, что «небесная материя» отличается по роду от материи земной, задержало на сотни лет развитие научных знаний о космосе. Только открытые Кеплером (1571—1630 гг.) кометы за пределами сферы Луны явились эмпирическим свидетельством ложности доктрины о неизменности и совершенстве надлунных, планетарных сфер. В XVII в. учение Аристотеля и «цепь бытия» псевдо-Дионисия были признаны канонической доктриной католической церкви.

лое необъятный в своем разнообразии предметный мир — космос, постольку он должен был рассматриваться в качестве «образца» для упорядочения связей и в человеческом обществе, точнее, в качестве единственного способа социального взаимодействия.

Тот же по сути принцип «устройства» распространялся и на микрокосм — отдельного человека и предметы, его окружающие. В подлунном мире предметы состоят в различных пропорциях из четырех элементов: земли, воды, воздуха и огня — представление, восходящее к учению Эмпедокла (VI в. до н. э.). Каждый из них обладает двумя атрибутами: земля — холодная и сухая, вода — холодная и влажная, воздух — горячий и влажный, огонь — горячий и сухой. Низший из этих элементов — земля, высший и наиболее чистый — огонь.

Камень падает вниз, поскольку он стремится в соответствующее его атрибутам место — центр Земли. По той же причине огонь стремится ввысь — к эмпиреям *, сфере, следующей за областью Луны. Кипящая вода — это смесь двух элементов — влаги и огня. Человек состоит из всех четырех элементов, их пропорции определяют не только состояние его здоровья, но и особенности темперамента (флегматик — холодный и влажный, холерик — горячий и сухой, меланхолик — холодный и сухой и т. п.) **.

Атрибут земли свойствен плоти, влаги — крови, воздуха — дыханию, огня — жизненному теплу. Соответственно четырем элементам тело делится на четыре части: голова соотносится с небом, грудь — с воздухом, ноги — с землей (разум — в голове, бог — в небесах), желудок подобен морю, коллектор жидкостей (гуморов) (92).

Однако, как и другие подлунные творения, человек — жертва постоянной «войны» элементов между собой. Наиболее очевидное свидетельство их непрекращающейся борьбы в природе — землетрясения, бури и т. п., в человеке — болезни. Наконец, к той же причине восходят смуты и неурядицы в государстве. Все эти

* Honor. August. De imagine mundi.— PL, CLXXII. С. 138.

** О Юлии Цезаре в одноименной драме Шекспира Антоний говорит:

...И элементы

Так смешаны в нем, что и природа могла

Сказать: это был человек!

(«Юлий Цезарь», V, С. 73—75)

сферы бытия столь тесно связаны, «созвучны» между собой: макрокосм (Вселенная), микрокосм (человек) и государство, что «конфликт» в одной неизбежно находит «отклик» в двух других *.

Итак, всеобъемлющая и всепроникающая иерархия места, функций и связей элементов, составляющих макрокосм и микрокосм,— такова основа и предпосылка «божественной гармонии» в небесах, природе и человеческом обществе (112. 88). Только в этих условиях человеческий слух может уловить «музыку» вращающихся сфер — «девяти хоров» ангелов, славящих создателя **. Такова средневековая картина Вселенной — компактной, строго ограниченной пространственно и хронологически, двуединой, в центре которой — бог, вершина его творения на Земле — человек — соединительное звено между миром чисто духовных сущностей и миром сущностей физических (114а. 37 сл.).

Не трудно убедиться, что даже в столь сжато обрисованной средневековой картине мироздания гораздо больше элементов, заимствованных из мировидения языческой древности, чем собственно христианских. Точнее сказать, что она представляла подобие мозаики, в которой легко различимы элементы, восходившие к космологии ионийцев, «Тимею» Платона, «Физике» Аристотеля, космографии Птолемея, мистицизму Плотина и спекуляциям псевдо-Дионисия. По сути в сплошь языческую раму вставлен был центральный образ библии — бог и его творение. Впрочем, едва ли сознание современников этой картины улавливало различие между центральным образом и его «обрамлением». Для них все в ней было единобожественным, в равной степени восходило к творцу и причастно к истине откровения (114. 121 сл.).

Церковь недаром на протяжении веков с таким упорством отстаивала незыблемость этой картины: ее *ограниченность* во времени (со времени «творения» минуло

* Принцип «соответствия» (созвучия) состояний сохранился и в сознании эпохи Возрождения. Вспомним, как «реагировала» природа в ночь, когда Макбет совершал свое злодеяние: «Какая буря бушевала ночью! Птица тьмы кричала. И, говорят, как в лихорадке тряслась земля» («Макбет», II, 3). Ср. главу пятую.

** В «Божественной комедии» мы читаем:

Все эти сонмы к высоте взирают

И, книзу власть победную лия,

Влекомы к богу, сами увлекают.

(«Рай», 28, 127—29)

«немногим более шести тысячелетий»), ее замкнутость в пространстве, геоцентризм, полнота и иерархия «цепи бытия» гармонично сочетались с идеей «плана творения». По так называемой «аналогии бытия» (*analogia entis*) космологический аргумент бытия божия с течением времени ставился на один уровень с истиной писания *. Это означало, что, созерцая картину мироздания, правомерно заключить о ее творце и вседержителе (103. 332).

Однако библия нигде не заключает о бытие божьем, опираясь на подобный аргумент, и не содержит намека на то, что природа может рассматриваться в качестве «аналога» божественного откровения. Более того, тенденция к игнорированию земной природы в качестве источника дополнительного знания о боге стала господствующей в эпоху Реформации, отвергнувшей основанные на «Физике» Аристотеля элементы теологии (114. 102 сл.).

Между тем именно под покровом так называемой «естественной» теологии постепенно зрели воззрения, приведшие впоследствии к науке Галилея: предметный мир, изучаемый с помощью наблюдений, может раскрыть регулярности, лежащие в основе феноменов, которые сами по себе представляются иррациональными и необъяснимыми (113, 11—12).

В заключение осталось выяснить еще один вопрос: как в средневековом мировидении рисовалась связь человека с окружающей его природой? С одной стороны, человек — цель творения. Согласно провидению, все в зримом мире призвано было служить ему, радуя и ублажая его, избавляя от трудов и печалей. Однако грехопадение резко изменило ситуацию. Его последствия не ограничились изгнанием человека из рая — отныне он должен был в поте лица добывать свой хлеб. Грехопадение внесло порчу в подлунный мир — он наполнился враждой, насилием, смертью. Жизнь в этом мире стала для человека тяжким испытанием. Единственной отрадой и надеждой оставался для христианина «мир горний» — обитель господа. Блеск небес,

* Как считал видный теолог XII в. Гуго из Сен-Виктора, созданный богом мир — это «книга, писанная его рукой», и каждое творение подобно слову в библии отмечено его целью и наполнено бесконечным смыслом (см. ниже). Точно так же теолог XV в. Раймонд Себонд считал, что все содержание истины «писания» может быть открыто человеческим разумом из изучения природы.

приковывавший к себе его глаза и сердце, мешал ему узреть красоту окружавшей его природы. Более того, поскольку в ней заключалась опасность отвлечения помыслов христианина от потусторонней цели своей земной жизни, постольку подлунный мир его не только не радовал, но оставался ему враждебным, миром соблазнов, греха, козней дьявола (115. 8 сл., ср. 116).

СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ВЕЧНОСТИ И ВРЕМЕНИ

Что же внесли средние века в те представления о времени, которые сложились в раннем христианстве? Прежде всего обращает на себя внимание перенос акцента в средневековой теологии с проблемы времени на проблему вечности (83). Вместо столь волновавшего Августина вопроса, что такое время, теологи XII—XIII вв. больше всего выясняли, что такое вечность. И по своему они были последовательнее Августина. Если категория времени в христианской догме сама по себе лишена была смысла и ценности, а приобретала такие только в неразрывной связи с категорией вечности, посредством нее, то естественно, что исходной материей для размышлений должна была стать категория вечности, отраженного света от которой было достаточно для постижения категории времени. Соотношение вечности времени в схоластике сперва рассматривалось как бы на пространственной модели. Противопоставление вечности и времени в «Божественной комедии» Данте передано следующим образом:

То я, из тлена в свет небесной славы,
В мир вечности из времени вступив...

(«Рай», 31, 37—38).

Иначе говоря, время — синоним мира подлунного, изменчивого («тлена»), вечность — синоним мира надлунного («небесной славы») (118).

Термин «*mundus*» (мир) был настолько тесно связан с термином «*saeculum*» (век), что зачастую их употребляли как взаимозаменяемые. Уже раннехристианские писатели пользовались термином «мир» для обозначения тех аспектов земного порядка, которые олицетворяли порчу, порочность, гибельность (Ducange, V, 547). К этой сфере земной жизни относили все, что находилось вне стен монастыря. Монастырь —

остров посреди враждебной стихии, он — не часть «мира», а модель «царства небесного» на земле. С другой стороны, подобную же эволюцию проделал и смысл термина «saeculum». Изначально обозначая период человеческой жизни, поколение, он постепенно приобретал смысл «века», т. е. периода в сто лет или бесконечно длительного периода, и, наконец, стал применяться к людям, живущим в течение подобных периодов, т. е. ко всему земному. И закончилась эта эволюция тем, что «saeculum» (и производные от него) стал обозначать сферу человеческой мирской деятельности, т. е. вне стен монастыря, совокупное состояние земной жизни с момента грехопадения до дня последнего суда (Ducange, VII, 264). В итоге и «mundus» и «saeculum» наполнились тождественным пространственно-временным смыслом — посястороннее, мирское, преходящее состояние жизни, гибельное (в противовес «aeternitas» — вечности, состоянию блаженному и непреходящему).

Уже из этого краткого экскурса в пространственно-временную терминологию средневековья рельефно вырисовывается фундаментальное значение категории вечности для постижения мирозерцания этой исторической эпохи, поскольку именно она выступала интегративной частью средневековой картины мира. В результате понятие «вечность», отличавшееся уже в эпоху языческой древности многозначностью, еще более усложнилось в теологии христианства (118. 180 сл.).

Августин, как мы убедились, испытывал трудности в понимании бесконечности как лишенной протяженности во времени и в пространстве. С одной стороны, он отрицал учение Плотина о вечности мира, история которого состоит из повторяющихся периодов, поочередно воспроизводящих одни и те же события *. С другой стороны, он указывал на трудность, с которой сталкивается мышление, выражая отношение между вечностью и временем в терминах времени. Мы не можем строго утверждать, что вечность бога предшествует существованию времени (Conf., XI, 13). При этом, как мы убедились, Августин ясно отличал смысл выражения «вечность бога — раньше всех вещей» от смыс-

* В диалоге «Тимей» Платон говорит о сотворении мира («Тимей», 37d) — утверждение, в котором языческие интерпретаторы усматривали аллeгорию, а христианские писатели, наоборот, буквальное подтверждение библейского рассказа о творении.

ла, почти так же звучащего: «Цветок появляется раньше плода». Поэтому в ответ на вопрос: «Что делал господь до творения?» — Августину легко было уличить спрашивающего в алогизме — до творения не было времени, как и не было неба и не было земли, следовательно, и понятие «до» лишено в таком случае всякого смысла, тогда не было «тогда», как и не было ни «до», ни «после» (Ibid.). В целом, как уже отмечалось, мы обнаруживаем у Августина концепцию неоплатоника Плотина, согласно которой вечность — это не бесконечное время, а остановленное настоящее (*punc stans*): Годы являются одним днем, а день — в отличие от наших, следующих друг за другом дней — день «сегодняшний», непреходящее «сегодня» есть вечность (Ibid.).

Иными словами, Августин утверждал реальность времени *посредством событий*, а реальность вечности — *посредством ценностей*, т. е. логоса как ее олицетворения. В конечном счете время — мирской порядок — лишь средство для полного раскрытия истины христианства, т. е. ценностей, по своему значению выходящих за пределы этого порядка (Conf., XI, 22; XII, 29).

Только Бозций достиг определения, которое стало эталонным в средневековой теологии. Вечность — это «совершенное обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни» (*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*) (119. V, 6; ср. 102a, 127). Даже если бы универсум действительно не имел ни начала ни конца, он тем не менее не воплощал бы *полностью одновременно*, т. е. все три модуса времени, присутствующих в остановленном настоящем, — ему недоставало бы будущего. Вечность же не лишена *ничего из будущего*, так же как и не утратила *ничего из того, что минуло*. Время движется из будущего — через настоящее — в прошлое. И хотя «временное настоящее» некоторым образом напоминает «настоящее пребывающее», в действительности, как ни трудно убедиться, оно принципиально отлично от него: первое лишено «полноты», второе не знает длительности, не знает последовательности (событийной), не связывает будущее с прошедшим, одним словом, оно — вся полнота времен сразу (ср. 120). Только бог видит будущее так, как будто оно имеет место в настоящем. В сознании последующей средневековой эпохи вечность и время выступали не столько в качестве абстрактных, более или менее кван-

титативных категорий, сколько как обобщенные характеристики двух отдельных и противостоящих друг другу миров: мира времени — надлунного, потустороннего, запредельного и мира вечности — подлунного, поскостороннего, земного.

Уже из этого легко заключить, что категории времени и пространства еще фигурировали в этом сознании в своей связанности, незаметно переходя в восприятии и, следовательно, в его выражении друг в друга и выражаясь друг через друга. Недаром термин «*saeculum*» означал, как мы видели, не только «век», но и мир (земной и преходящий) в отличие от термина «*aeternitas*», относившегося к миру неизменных духовных сущностей.

Как и всякое иррациональное понятие, вечность определялась преимущественно в терминах отрицательных, через то, чем она не является, т. е. через категорию времени (83, 111). Вечность — это не бесконечность времени, а его отрицание, это не следование времен, и ее невозможно измерять временными отрезками — ни часами, ни днями, ни годами, ни веками, ни мириадами веков. Это единый день без вчера и завтра, но заключающий в себе и то и другое, это мир неделимой протяженности, поскольку она сконцентрирована в неподвижной точке. Здесь все одномоментно, нет ни прошлого, ни будущего, нет страхов, ожиданий, надежд, нет желаний и их исполнения, нет «верха» и «низа», «туда» и «сюда», «к» и «от». Иными словами, это мир, которому абсолютно чужды земные измерения. Именно поэтому обитатели «чистилища» имели основания обратиться к Данте с вопросом:

А кто же ты, идущий в нашем дыме
И вопрошающий про нас, как те,
Кто мерит год календами земными?
(«Чистилище», 16, 25)

Примечательно, что в вопросе о разграничении вечности и времени теология, нашедшая свое завершение в системе Фомы Аквинского, последовала за краткой формулой Боэция «*totum simul*» (вся полнота сразу), а не за расплывчатыми психологическими рассуждениями на эту тему Августина.

Вечность, по определению Фомы Аквинского, отличается от времени не по степени, а по роду. Вечность — атрибут одного лишь бога (105. P. 1. Qu. 10, Art. 2), которому чужды все временные характеристики. Во-

первых, в нем нет ничего потенциального, он весь актуален, т. е. в нем отсутствуют нереализованные возможности. Во-вторых, его природа абсолютно проста, в нем нет различных частей. Поскольку движение и изменение предполагают их наличие, постольку то и другое чуждо богу. Движение есть попытка приобрести то, чего мы ранее были лишены, однако богу подобное стремление чуждо, ибо, будучи бесконечным и включающим в себя всю полноту совершенства творения, он не может приобрести чего-либо нового (Ibid., P. 1, Qu. 9, Art. 1). Изменения мирские не затрагивают неизменную цель творца, которая изначально их включала. Божья воля неизменна. То, что время имеет начало и конец, не может служить основанием для различий между временем и вечностью. Различие между ними основано на факте: вечность — это вся сразу «totum simul» — целостность, сфокусированная в точке, время же есть следование моментов.

Это различие схвачено и в характеристике «божественного знания». И здесь Фома Аквинский уточняет свою позицию в сравнении с позицией Боэция. Когда мы говорим: всевышний знает все вещи не последовательно, а «целокупно», то это не значит, что он смотрит на некое небесное табло, в котором убийство Цезаря изображено бок о бок с коронацией Карла Великого и т. п. (Ibid., P. 1. Qu. 14, Art. 15) *.

Не трудно убедиться в том, что в противоположении двух сфер — вечности и времени — в конечном счете находила свое выражение фундаментальная противоположность, структурировавшая всю средневековую культуру, — противоположность бога и человека, творца и творения. И чем выше, чем абстрактнее выступала в ней идея бога, тем яснее становилась невозможность,

* С целью уменьшить разрыв между полярными модусами существования — вечностью и временем — Фома Аквинский ввел модус *промежуточный*, обозначенный им термином «aevum», в смысле «небесная жизнь». Причем промежуточность трактуется не как понятие разделительное, а как указание *причастности* «aevum» к каждому из анализируемых модусов. Речь идет о «состоянии ангелов», не знающем характерной для времени последовательности — «раньше — позже», равно как и не подверженном изменениям. Вместе с тем это состояние может быть связанным со сферой времени (105. P. 1, Qu. 10, Art. 6). Следовательно, в отличие от вечности «aevum» имеет *начало* и в отличие от времени не имеет *конца*. Иными словами, если вечность есть пребывание, то состояние «aevum» указывает на то, что пребывающее одной стороной причастно к миру времени (ср. 85. 112).

точнее, тщета усилий человеческого воображения представить в земных образах «мир горний». И гений Данте не был в этом смысле исключением — достаточно сопоставить картины «Ада» и «Рая» в «Божественной комедии» (120). Указанный разрыв был бы полным и непреодолимым, если бы христианская доктрина времени не была связана с актом божественного творения *. Это значит, что в ней время рассматривалось не с точки зрения физической или психологической, а исключительно как проблема метафизическая.

Итак, для схоластики XIII в. по сути не существовало вопроса, что такое время, рассматриваемое само по себе, безотносительно к его противоположности — вечности. Единственное, что ее в этой связи интересовало, заключалось в выяснении, какое место принадлежит времени в божественном «плане спасения». Следовательно, время в мировидении этой эпохи — это прежде всего время сакральное, состоящее из моментов прямого вторжения в его поток сил «небесных», провидения моментов явления человеку чудесного, неземного, божественного (воплощение Христа, его страдания и смерть на кресте, воскресение и вознесение). Конкретизацией этих представлений о сакральном времени в обиходе церкви являлись литургические формы «воспроизведения» этих моментов, напоминания «о них», благодарения «за них» (90. 222 сл.). Сакральное время не находилось в общем его потоке, составляло «отмеченные небом» звенья, выхваченные из цепи времен, и тем самым оказывалось как бы приподнятым над ней. Так создавалась иерархия в сфере самого времени, иерархия времен: сакрального и мирского («профанного») **. Первое из них — время «точечное», обозначенное церковным календарем,

* В «Божественной комедии» эта истина выражена следующим образом:

...Здесь — та Мудрость, здесь — та Сила,
Которая...

Пути меж небом и землей открыла.

(«Рай», 23, 37)

** Как уже отмечалось, с трактовкой категории времени была тесно связана и трактовка пространства и движения — пространство представлялось ограниченным, замкнутым и конечным. Оно делилось на сакральное и мирское («профанное»), различавшиеся — как и время и вечность — по роду, а не по протяженности. «Профанное» пространство подобно времени было ориентировано по отношению

второе — непрерывное, измеряемое метрикой календаря «профанной» истории. Очевидно, что сакральное время в рамках самой этой сферы олицетворяло связь с вечностью, ее отраженное присутствие в ней, «знак» ее (Ibid.).

В целом, так же как время изначально — творение божье, оно остается во власти его до тех пор, пока ему не будет положен конец после второго пришествия спасителя.

В подобной перспективе становится очевидным, что в мироздании, где каждому предмету и духовной ценности отведены свое место и функция, где царит строгий, целесообразный и неизменный порядок, время должно рассматриваться прежде всего в его отношении к этому порядку. Таково последнее слово «рационалистической» теологии XIII в.

Как мы могли убедиться, категория времени в ней связана с «низшей», «ущербной» формой бытия. Мир времени несет на себе явную печать грехопадения человека, но вместе с тем это и театр, в котором провидение разыгрывает драму его спасения. В результате время — это всего лишь эфемерное, вынужденное пристанище в «странствии» верующего к создателю. С этой точки зрения все, что погружено в поток времени в собственном смысле слова, «не есть, не существует», для того чтобы «истинно быть» (*vere esse*), следует освободиться от плена времени (79. 18 сл.).

Таким образом, «линейность» и строгая ориентированность (телеологичность) времени от прошлого к будущему, его инструментальность в «плане спасения» выступают в христианской экзегезе только иносказанием подобной же направленности и ориентированности верующего — к богу.

Подчеркивая «линейность» христианского видения времени, не следует, однако, упускать из виду, что ему так и не удалось до конца преодолеть тенденцию прямо противоположную, т. е. циклического восприятия и истолкования времени. В результате столкновения между ортодоксией и ересью зачастую принимали форму конфликта между приверженцами «линейной»

к священному, находясь с ним в иерархической связи, измерялось линейно. Неудивительно, что, мыслившиеся как *континуум*, время и пространство могли быть выражены в «перекрестных» единицах т. е. пространство во временных и обратно.

и циклической концепций времени. Как мы убедились выше, еще в III в. один из «отцов церкви», Ориген, под влиянием эллинской мысли утверждал, что страсти господни повторяются ежедневно и будут повторяться до скончания века. В XIII в. эту же мысль повторил христианский философ Сигер Брабантский (на этот раз под влиянием арабского комментатора Аристотеля — Аверроэса (121. 19 сл.)). Особенно широко элементы циклизма были представлены в схоластике XIV—XV вв. Что же касается мистики XIV в. (Эккарт), то время как длительность для нее по сути не существовало. Время, в течение которого бог создал мир, столь же близко к настоящему времени, как момент, «когда я это говорю». И конец света столь же близок к настоящему времени, как наш вчерашний день (79. 129 сл.).

Дело в том, что сама «линейность» времени христианской догмы как бы исподволь включала в сфере культа элементы циклизма. Они сказывались в круговращении церковного календаря, в литургии, в мистериях, в которых периодически разыгрывались отдельные акты космической драмы. И хотя в ортодоксии время мыслилось как необратимое и каждый его момент — как уникальный, неповторимый, тем не менее в народных верованиях оно представлялось как чередование повторяющихся циклов (122. 184 сл.). Лишить время атрибутов *эсхатологичности*, т. е. направленности его к пределу, завершению, и инструментальности (т. е. его необходимости для реализации плана спасения) значило бы лишить его *провиденциального* назначения, что в данном контексте было бы равносильно изъятию из смысла этой категории того ничтожного элемента благословения и индивидуальной надежды верующего на спасение, который был заложен в него божественным промыслом (123. 77 сл.).

Такова лежащая на поверхности причина неустанного, многовекового сопротивления ортодоксии проникновению в вероучение даже отдаленно звучавших мотивов циклизма в определении времени. На более же глубоком уровне анализа становится очевидным, что циклические представления, отрицая «линейность» времени, тем самым отрицали решающее значение воплощения Христа в божественном плане спасения падшего человечества. Парадоксально, но именно христоцентричность, т. е. *центрированность* интерпретации времени в новозаветной традиции на этом событии, пере-

носила смысловой акцент времени на модус будущего, т. е. ориентировала на представление о его конечности, его грядущем уничтожении вместе с завершением земной драмы человека (124).

Естественно, что в моменты трагических изломов истории, таких, как крушение Западной Римской империи и варварские завоевания, хилиастические * ожидания становились особенно напряженными, достигая временами уровня истинно массовых психозов (123. 38 сл.).

Удивительно только то, что, несмотря на постоянные «переносы» сроков столь страстно ожидаемого «второго пришествия спасителя», на многократно обнаруживавшуюся ложность подобных предсказаний, вера в «близость» этого события, следовательно, в установление тысячелетнего царства «праведных» на земле оставалась горячей и неколебимой вплоть до конца средних веков. Более того, такие еретики, как миллениарии, превратили «ожидание» и «подготовку» к этому «дню» в основание своего культа.

Каким образом из доктрины провиденциальной ценности времени под влиянием материальной и социальной практики родилось сознание экзистенциальной, земной ценности категории времени, будет показано ниже. Здесь же достаточно заметить, что основой этого процесса являлась социальная практика, вызвавшая к жизни феномен социального, или, точнее, профессионального, времени — время пахаря, время ремесленника, время купца, время монастырское. Таким образом, в повседневности не существовало универсального представления о времени: речь должна идти о множественности сосуществующих времен (90. 223; ср. 125. гл. V). Поскольку речь идет о времени пахаря, то оно восходило прежде всего к натуралистическому восприятию времени, с одной стороны, и переживаниям родового сознания — с другой **.

* От греческого «хилиас» — тысяча; основанная на пророчестве Апокалипсиса (XX, 4) вера в наступление, после «второго пришествия Христа», тысячелетнего царства праведных на земле, царем которого будет сам Христос. Естественно, что хилиастические упования были больше всего распространены среди обездоленных, стремившихся получить обещанную «награду» за земные страдания не в той жизни — на небе, а еще здесь — в жизни земной (Ibid.).

** Циклические концепции времени не обязательно воспроизводят идею круговорота событий; они могут напоминать и движение маятника — в этом случае движение времени, чередование одних и

Начать с того, что средневековое общество в основе своей общество земледельческое. Смена времен года диктовала его членам не только характер и ритм труда, но и многие стороны мировидения в целом. В свете индивидуального и родового опыта земледельца время представляло собой круговорот событий и измерялось естественными циклами: числом снятых урожаев, числом сменивших друг друга поколений. Все фольклорные образы времени заимствованы из мира природы.

Иными словами, время отсчитывалось и хранилось в памяти естественными веками, т. е. метрикой больших делений. Когда же памяти не хватало, оставалось определение «с незапамятных времен». Согласимся, что с точки зрения современных стандартов это общество проявляло потрясающее «безразличие» к фактору времени. Следует только заметить, что помимо рода занятий, подверженных циклическому повторению, это было обусловлено и рядом других причин. Начать с того, что человек той поры в общем и целом еще слабо сознавал себя в качестве обособленного индивидуума, противостоящего времени «один на один». Наоборот, как член более или менее обширной общности (родовой, племенной, сельской) он рассматривал время сквозь призму «коллективного сознания». Последнее же представлялось как бы приподнятым над временем. Уверенность в неизменности существующего порядка вещей порождала то *созерцательно-отстраненное* отношение к течению времени, которым были обусловлены многие черты средневековой культуры *.

тех же состояний. Немалую роль в формировании этих представлений играла наблюдающаяся цикличность жизни самого человека, равно как и смена времен в природе (124в). Живучесть этих воззрений коренилась в двойной природе наблюдаемого времени: необратимого — смена поколений и повторяющегося — отраженного в самой идее календаря. В том же ряду — наблюдения за движением небесных светил, смена дня и ночи, времен года, круговорот сельскохозяйственных работ, повторяющиеся события в публичной жизни, чередование войны и мира, становившиеся регулярными сборы рент, налогов и т. п. Наконец, даже появление механических часов со стрелками, повторяющими свой путь по циферблату, должно было усилить представление о циклической структуре времени.

* В той же мере, в какой средневековая культура оставалась сферой устной фольклорной традиции, восприятие окружающей действительности все еще находилось во власти реминисценции мифологического времени — чудесного, обратимого, дискретного. Яркое подтверждение этого мы находим в «Песне о Роланде».

Парадокс, однако, заключался также в том, что именно церковь, которую мы вправе рассматривать как своего рода институционализацию средневековых представлений о вечности и времени, первая столкнулась с задачей измерения и учета физического (объективного) времени (125. 149). Более того, церковь долго рассматривала эту функцию как своего рода монополию, столь же важную для сохранения ею своего положения в обществе и государстве, как и монополия на латинскую грамоту, и др. «Знания — дар божий, следовательно, не могут продаваться».

Центрами средневековой «службы времени» стали монастыри. Само по себе повседневное функционирование монастырской общины требовало ориентации в более дробных делениях времени суток, чем в этом — до определенного момента — нуждался мир по другую сторону монастырских стен. Уставы монашеских орденов (прежде всего бенедиктинского) строго регламентировали время молитвы и работы, сна и бдения (*horae canonicae*). По сути это была первая школа активного отношения к физическому времени, почасовой дисциплины*. Во всяком случае начиная с XIII в. в

В этом средневековом эпосе разновременное почти систематически представлено как одновременное, синхронное (126. 62).

Иными словами, у автора, точнее, авторов «Песни» еще отсутствовало представление о времени как непрерывной длительности, время разорвано, его олицетворяют разрозненные моменты, ими легко манипулируют сверхъестественные силы. Так, бог сотворил для Карла Великого чудо: он остановил солнце и удлинил день. Время чудесным образом растягивается и сжимается. Стоит, например, Роланду заглубить в рог, и король франков, услышав его вопреки разделявшему их расстоянию, тут же приходит ему на помощь.

Итак, эпическое время — это некая совокупность разрозненных точек — моментов, они совершенно конкретны — утро, вечер, ночь, такое-то время года и т. п. Но мы нигде не найдем указания на длительность события (походы, битвы) и тем более на место данного события в цепи времени. Понятия «раньше — позднее», «прошлое — будущее» еще в такой степени не устоялись, что судить о порядке времен на основе эпического повествования невозможно. Так, автор то и дело «забывает» свое собственное местоположение во времени, изображая прошлое (по отношению к нему самому) — как будущее, известное — как неизвестное и т. п.

Одним словом, эпическое время — это и в христианскую эпоху в значительной мере волевое, «язычески чудесное» время.

* Так называемые «канонические часы» отбивались звоном колокола, призывавшим братию к молитве каждые три часа, начиная с полуночи. Само собой разумеется, что до появления механических часов подобные измерения (с помощью песочных, водяных и т. п. часов) были более чем приблизительными. Даже королевские советы,

церковной литературе все чаще осуждается небрежное отношение верующего к отпущенному ему времени и призывают к более активному его использованию для «добрых дел» во имя спасения (117. 442 сл.).

Иначе говоря, верующих призывали, отвергая мир времени, вместе с тем рачительно пользоваться им для накопления побольше заслуг перед всевышним. Начиная с XIII в. все явственнее дает о себе знать другой центр активного отношения к феномену времени, и на этот раз — во имя достижения чисто земных целей. Им стал город. Для горожан, и прежде всего для купечества, учет календарного и даже суточного времени являлся условием преуспевания (сроки купли и продажи, конъюнктура цен, сроки займов и т. п.) (125. гл. IV).

Этому времени «земных трудов» (времени как фактору коммерческой прибыли, ростовщического процента и производственного режима в ремесленной мастерской) противостояло время церковного календаря, «принадлежавшее богу». В столкновении этих двух концепций времени более чем правомерно усматривать важную веху в истории ментальности средневековья. С этого момента (приблизительно с середины XIII в.) каждая из указанных концепций переживает глубокую метаморфозу. С одной стороны, концепция теологического времени почти полностью лишилась — в системе Фомы Аквинского — тех элементов историзма, пусть мистически окрашенного, которые еще были присущи воззрениям Августина и теологам Шартрской школы (XII в.) (см. гл. II).

С другой стороны, формировавшаяся в городе концепция профессионального времени, т. е. времени как объекта дробных делений и точного их измерения, регламентировавших все стороны его деловой жизни, становилась олицетворением рационализма и обмирщения этой жизни.

Но во всех случаях это время трезвого расчета, опыта, знания. Это рациональное, деловое время. Именно на этой почве создались условия для превращения родового времени — в индивидуальное, времени абстрактного — в конкретное, сиюминутное, времени веч-

церковные синоды созывались без указания не только часа начала заседаний, но зачастую и дня. Ориентиром служили церковные праздники: сборы длились неделями.

ной сущности — в динамичное, текучее, произвольно расчленяемое, подверженное изменениям ритма. Именно в городе была восстановлена изначальная амбивалентность средневекового времени; однако совершенно иного порядка. Горожанин сохранял христианское время для благочестивых целей — как второй, неземной горизонт своей жизни (в этой сфере он послушно следовал наставлениям церкви), в земных же делах руководствовался временем физически, механически измеряемым.

На первом из указанных уровней человек пребывал, как и все вокруг, неизменным, на втором же он видел мир в бесконечном движении изменений и себя самого в том числе. Культурно-исторические последствия этого нового видения скажутся гораздо позднее. Во всяком случае появление коммунальных часов на башнях городских ратуш (XIV—XV вв.) символизировало крушение церковной монополии на истолкование и регламентирование экзистенциального времени и постепенное возвышение концепции «делового времени», новой мирской этики, символом которой и стали механические часы*.

ОБЩЕСТВО И ИНДИВИДУУМ

Неотъемлемой составной частью средневекового универсума являлось человеческое общество. Основная структурирующая идея политической философии этой эпохи выражалась в категориях общинности, автономности, универсализма. Человечество в ней рассматривалось само по себе как целое, единое «сообщество» и как составляющая более обширной «общности» — творения. «Universitas»** — вот та категория, в которой в XII—XIII вв. находила свое выражение идея общ-

* Амбивалентность христианской концепции времени, большее или меньшее безразличие к нему с точки зрения вечности, с одной стороны, и ценность экзистенциального времени верующего как инструмента, открывающего возможность индивидуального спасения, — с другой, отразились в своеобразной форме в средневековой анналистике — в характерном для нее сочетании универсалистского видения истории (известно, что даже хроники сугубо локального характера сплошь и рядом открываются «экскурсом» в историю «от сотворения мира» или «от потопа») и полной поработченности автора фактами повседневности.

** В средневековом сознании сословная структура общества представлялась трехчленной: воители (bellatores), пахари (laboratores) и клирики (oratores). Из них именно функция воителей (рыцарства) рассматривалась как архетип понятия «служение».

ности, единства рода человеческого вообще и любой формы объединения людей в частности (127.4). Под понятие «universitas» подводилось все многообразие форм средневековых ассоциаций — светских и церковных, городских и сельских, школьных и профессиональных. Все они — модели средневекового социума, его образующие. Каждая из них в одно и то же время составляющая более обширных общностей и самостоятельная целостность — «мир».

Иными словами, «universitas» — генерализирующая категория средневековой коллективности, выражение человеческой общности вообще и каждой исторической формы ее в частности. В последнем случае речь шла об абстрактной стороне, принципе существования эмпирических целостностей. В этих рамках формировались этические и эстетические, политические и юридические принципы гражданской жизни.

Известно, что для идеологии феодального общества была характерна «органическая» концепция общества: классы-сословия — члены единого «тела», различающиеся по отношению к целому лишь по своим функциям. Для этой концепции особенно характерно подчеркивание принципа «взаимности» — «взаимности интересов», «услуг», «служения» «членов» единого «тела» друг другу посредством целого. С одной стороны, каждый «член», составляющий целостность, «universitas» — цель в себе, с другой — лишь функция, «равно необходимая» для существования последнего. Способ служения каждого сословия определен «естественно» и в конечном счете восходит к богу *. Но подобно тому как целое предшествует части и, таким образом, не является результатом их сложения, «universitas» — абстракт «общих интересов» составляющих ее членов, выражение смысла, сути их существования. С этой категорией, как с высшим принципом, связывалась идея блага составляющих целое — каждое из них «служит» благу целого и только через него — своему собственному.

Восходящее к Аристотелю положение, согласно которому человеческое существо, каким оно создано природой, не может сохранить свою жизнь вне сообщества людей, вследствие чего оно — существо политическое, служило исходным тезисом и для средневе-

* У стоиков (Сенека) эта идея выражена иначе: природа сделала каждого членом единого большого тела (128. LXX).

ковой политической мысли. В рамках последней категория «общество» (*societas*) мыслилась всего лишь как форма, разновидность все той же общинности (к примеру, *communitas regni*), точно так же как категория «политическое тело» служила обозначением сообщества мирского, по аналогии с интерпретацией церкви как мистического «тела Христова» (*Corpus Christi*) (129. 22 сл.).

Не трудно поэтому заключить, что анализируемая доктрина «*universitas*» моделировалась в соответствии с канонической интерпретацией церкви как «общины» христиан, высшее единство которой олицетворялось ее главой — Христом. Нет поэтому ничего удивительного в том, что и иерархичность как принцип «общинных» организаций в обоих случаях пронизывала концепцию «тела». И даже в XIV в., когда под влиянием начавшегося процесса обмирщения политического и правового сознания понятия «гражданское общество» и «политическое тело» получили преобладание в трактовке сущности и специфики мирской корпоративности, тем не менее эти понятия еще долго оставались в том же семантическом ряду, что и «*universitas*». Однако именно у этой грани в эволюции средневекового общественного сознания — в текстах этого века — в качестве терминов-концептов специфики социально-политических связей в сообществе мирян все чаще встречаются «*societas*» (общество, сообщество) и «*res publica*» (государство).

Только освободившись от опеки церкви, государство и в идеологии наконец предстало как олицетворение высшей публичной власти на земле, в принципе поднятой над всеми другими формами сообществ, включая и церковное, как носитель суверенитета. Наконец, государство унаследовало и пронизывавшую доктрину «*universitas*» идею святости (как и мироздание в целом, формы сообществ людей созданы богом и им управляемы). Отсюда сопричастность государства к творцу и владыке Вселенной. В итоге идеология «*universitas*» разрушила саму себя, отразив в своей эволюции полный цикл превращения христианской идеи религиозной общины в идею гражданского общества. История разрешения установившегося дуализма церкви и государства лежит уже за пределами данной главы*.

* Как это имело место и в других областях средневековой мысли, схоластика стремилась адаптировать Аристотелеву этику

Если же мы от политической идеологии обратимся к политической практике средневековья, то в рамках интересующего нас периода перед нами предстанет *многополюсный мир политических притяжений*, выражением которого служила многозначность самих категорий: «лояльность», «верность», «служение» и т. п. (129). Так, например, подобно тому как гильдия наряду с лояльностью по отношению к королю сохраняет лояльность по отношению к городу, город в свою очередь связан лояльностью по отношению к христианскому владыке (епископу), равно как к королевству (княжеству), на территории которого он находится, и т. п. (130а. 209 сл.).

Эта многолинейность и иерархическая многоярусность связей «общин», каждая из которых являлась в одно и то же время и универсумом — в себе и «членом» более обширных универсумов — вовне, придавала средневековой цивилизации ее особый и неповторимый характер. Очевидно, что на практике было трудно примирить концепцию корпоративного *универсализма* (каждая «община» со своим собственным квазиполитическим принципом, автаркически автономная и претендующая на «суверенитет» над своими членами) с концепцией индивидуальной лояльности, основанной на присяге верности, личном договоре, т. е. принципе, на котором основывалась прежде всего организация

и политику в согласии с христианской догмой. В итоге «естественный закон» — моральный закон, обоснованный Аристотелем рационально, оказался усилиями теологов «подтвержденным» духовным светом Откровения. Так, к примеру, Фома Аквинский «совместил» в «Сумме теологии» «органический» рационализм Аристотелевой политики с «органическим» мистицизмом христианской концепции общества, согласно которой государство признается «органом духовной общины», но не высшей целью человеческой жизни.

Это означало, что с учением о государстве (и самим государством) должно обращаться как с частью целого (христианской «universitas»), а не как с конечной сферой. Итальянский мыслитель XIV в. Марсилиус Падуанский первый выступил против смешения понятий «церковь» и «общество». Несмотря на то что «органическая» концепция общества оставалась господствующей, она уже не имела ничего общего с идеей универсализма церкви. Роль «целого» перешла к государству, роль «части» досталась церкви (130а. 144). Выдвинутый Марсилием принцип «universitas civium» (общины граждан) как конечный принцип власти, основанный на реалиях итальянского города-государства, пришел в политической теории на смену «universitas fidelium» (общины верующих) и тем самым знаменовал открытое отрицание теократических устремлений папства (Ibid.). Таким образом, в политической теории Марсилиуса Падуанского государство и церковь поменялись местами.

аристократического и политически господствующего класса (130 в. 67 сл.). Со временем сословная монархия попытается совместить оба этих принципа, но она окажется лишь ступенью на пути к утверждению первого из указанных принципов в качестве главного, если не единственного (131. 166 сл.).

Если господствующей социальной доктриной средневековья была доктрина «universitas», то как сквозь ее призму выглядит положение индивидуума? Как и во всех других случаях, когда речь идет о средневековом сознании, следует различать два аспекта: религиозно-мистический и рационально-прагматический (в той мере, в какой он вместе с Аристотелем проник и утвердился в средневековом политическом мышлении). Однако, прежде чем направить наш анализ по этому руслу, необходимы некоторые предварительного характера замечания. Априори ясно, что аристократическое общество, основанное на принципе личной связи и зависимости, организованное как универсальная система соподчинения, корпоративной и родовой связанности, оставляло мало места для проявления индивидуальности. Наоборот, подобные проявления — мужества, честности, верности и т. п. — неизбежно обезличивались, так как проецировались на «род» (происхождение), «корпорацию» (сословная принадлежность). Точно так же в столкновении с обычаем предков (вообще, освященным «древностью», «незапамятным») полностью обесценивался личный опыт. Иными словами, личность обезличивалась. Даже брак, как известно, в этом обществе не был делом вступающих в него. В результате человек вращался в строго соблюдавшемся круге дозволенного и запретного, очерченном неписаными нормами корпоративной этики (117. 212).

Итак, перед нами мир, в котором понятия «личность», «индивидуум» как выражение воли и сознания «Я», как подчеркивание характерного только для него и *особенного* в нем либо полностью отсутствовали, либо только еще складывались (130а. 63). Тем не менее было бы ошибочно из этого заключать, что средневековое мировидение, центрированное на идее «universitas», не включало в поле зрения его носителей — учение о человеке. В действительности же, как мы убедились, в центре христианской трактовки космологических проблем находилась связь бога и человека. И это потому, что хотя бытие мира зависит от бога, находится

в «воле божьей», однако смысл его существования заключен только в человеке как цели творения (Ibid., 105).

Именно поэтому человек в священной истории выступает непосредственным и исключительным объектом божественного провидения. Подобно тому как в суждениях теологов изучаемой эпохи человек был полностью поглощен идеей бога, бог в христианском «откровении», т. е. в писании, «занят» почти исключительно судьбой человека *. Вообще, человек в системе средневековой мысли выступал в такой же мере полюсом морального космоса, в какой создатель — полюсом космоса физического (132). Именно поэтому наше представление о средневековом миропонимании было бы крайне неполным, если бы оно не включало хотя бы в самой сжатой форме ответы на следующие вопросы: какой мир его окружал? Какой диалог этот человек вел о себе с самим собой, т. е. каким он видел себя? Чем определялась шкала ценностей, лежавших в основе его поведения и выбора в мире? Каков окружающий мир с позиции средневековой морали? (133).

Начать с того, что средневековая цивилизация формировалась в атмосфере физического страха человека перед постоянной угрозой, исходившей от окружающего мира (89а. гл. I). Поистине не было места и момента в его жизни, когда он чувствовал бы себя в безопасности,— во сне и наяву, не только в дороге, поле, лесу, но и в родном селении и собственном доме. Помимо врагов зримых его повсеместно подстерегали «враги незримые». Повсюду этот мир жил, в его восприятии, таинственной и до предела динамичной жизнью духов, лепших, чертей — дышал, двигался, витал, подсматривал, подстерегал, строил козни, западни, заманивал, соблазнял, колдовал, прикидывался, перевоплощался, грозил, вредил, умерщвлял **. Не меньшая и,

* Отсюда полемика раннехристианских писателей с философами-язычниками, которые отрицали, что бог занят делами смертных, и тем самым ограничивали промысел миром надлунным. Так, Ориген писал: «Они отличаются от нас (т. е. христиан) тем, что ставят жизнь людей в зависимость от движения небесных тел», а не от творца (цит. 65с).

** Обращает на себя внимание, что мир фантазии был столь неисчерпаемо богатым, что он не только преобладал в устном общении его творцов и носителей, но и занимал немалое место в произведениях письменности, в частности в историографии. Так, к примеру, английский хронист XII в. Генрих Гентингдонский не мог удержаться от пространного рассказа о «проделках» по ночам душ умерших,

кстати, более реальная опасность таилась для человека и в обыденных формах социального общения. Феодальная анархия, беззаконие, право сильного создавали для каждого, кто был лишен замка и военного сопровождения, постоянную угрозу стать объектом притеснений, террора, насильственной смерти (89а. гл. II).

Если к этому присовокупить степень изолированности селений — мирков, первозданное состояние дорог, замедленность распространения информации и, наконец, устный по преимуществу способ ее передачи, порождавший самые невероятные слухи — вымыслы, то не вызовет удивления факт, что люди той эпохи постоянно находились в состоянии повышенной возбудимости, легко переходившей в истерию, что им свойственны были быстрая смена настроений, неожиданные и бурные аффекты, потрясающие легкоеверие и суеверие. Эти люди постоянно насторожены, предельно чутки, и в полном одиночестве им слышатся «голоса», среди бела дня к ним являются «видения», их одолевают невероятные образы (к примеру, полулудей-полуживотных, полуптиц-полурыб). Одним словом, эти люди столь часто сталкивались с «чудесным», «чарующим» и «зачарованным», колдовством и колдунами, что были твердо убеждены в существовании «рядом», по соседству, двух миров: естественного, объяснимого и сверхъестественного, колдовского, «благого» и сатанинского (116. 32 сл.).

Итак, средневековый человек одновременно жил даже не в двойном, а в тройном измерении: благочестивыми помыслами — о небе и блаженной жизни в мире ином, воображением и суеверием — в мире колдовском — «чар» и «козней» «нечистого» и умом практическим — *в мире суровой феодальной реальности*. В со-

покидающих могилы и посещающих живых: «Неслышанное событие, случившееся в Англии в правление короля Стефана, не должно оставаться неизвестным... Я долгое время, колебался относительно него... однако всеобщий характер свидетельств и их правдивость показали мне столь очевидными, что я должен был поверить» (134, 135). Его соотечественник хронист Уильям из Ньюбери в свою очередь замечает: «Если бы я желал писать о каждом такого рода событии, то был бы чрезмерно подробным и утомительным» (135. 151).

И хотя перед нами умы отнюдь неординарные и уже способные в истинности подобных рассказов усомниться, однако в самой возможности проявлений «чудесного» они не видели ничего невероятного. Кроме того, читатель, не найдя в «Истории» рассказов о них, посчитает ее не только «неполной», но и лишенной самой важной информации (после сообщений о короле).

вокупности все эти миры должны были в его сознании и поведении каким-то образом сосуществовать и разрешаться — при всей их несовместимости — на основе жизненного опыта человека, ограниченного предельно узким ареалом, доступным непосредственному наблюдению, равно как и столь же узким кругом духовного общения (132. 83) *.

Что же удивительного в том, что в подобной ситуации средневековый человек мог с равным пылом и основанием ожидать сиюминутных «благих чудес», равно как и вселенских катастроф. Если к этому прибавить, что питающееся верой и суеверием «знание» непрерывно объективировалось, т. е. проецировалось на окружающий человека мир, в результате чего посещавшие его «видения» и «голоса» окружали его со всех сторон, то легко будет объяснить испытывавшийся перед этим миром почти мистический страх. Ближайшая околица оказывалась для ее обитателя основной сценой, на которой разыгрывалась космическая драма столкновения сил, царящих в небе и в преисподней, — божественной и дьявольской. Объектом же их борьбы являлся сам человек — его дух и тело, его разум и воля, его посясторонняя и потусторонняя судьба. Одним словом, естественный мир на каждом шагу был пронизан сверхъестественным, и силы невидимые и могущественные грозили человеку на каждом шагу (116. 32). Но какова же была его роль в этой борьбе?

О роли человека в этой драме приходится говорить преимущественно в страдательном наклонении, поскольку она разыгрывается в нем самом. Если дух человека просветлен верой, то он принадлежит богу, но он может быть «затемнен» соблазнами сатанинскими; что же касается тела, то в результате грехопадения оно изначально предрасположено к греху. Таким образом, борьба идет из-за воли человека, которая является «свободной», т. е. из-за характера выбора между «двумя царствами».

В отличие от Августина (и протестантских реформаторов), считавшего человека настолько греховным,

* Даже Данте узнал масштабы не только собственного, но и исторического бытия в целом, лишь «путешествуя» по царствам потустороннего. В этой замене столь недостающего человеку исторического пространства созданиями собственного воображения заключен смысл всех мифологических трансцензий из мира реальных в мир воображения, в том числе и трансцензий гениального флорентийца (Голенищев-Кутузов И. Н. Данте и мировая культура. М., 1971. С. 190).

что по своей воле он не может спастись, средневековые теологи полагали, что грехопадение Адама полностью не разрушило благое, заложенное в человеке богом. И хотя он потерял изначальную праведность, «бог не оставил детей своих безутешными». Принявший образ человека сын божий Христос своей смертью на кресте * искупил грехопадение, лишил дьявола власти над человечеством, открыл ему пути к спасению. И вместе с тем, начиная с «отцов церкви», прежде всего Августина, христианские вероучители не уставали повторять, что, увы, «спасутся» только немногие, что большинство «номинальных» христиан будет на последнем суде «отвергнуто» и низринуто в преисподнюю **.

Однако реалии были сильнее упований — до последнего, «страшного суда» человек должен был жить на грешной земле, добывать свой хлеб в поте лица, так как само по себе искупление, открывавшее только надежду верующим на спасение, не снимало временных, земных следствий грехопадения. Одним словом, верующий должен был в ожидании «второго пришествия» жить в мире греха и времени (Hon. August. De imagine mundi/ /PL, CLXXII. С. 181).

Выше отмечалось, что понятие «мир» (mundus), в основе своей космографическое, относившееся к подлунной сфере, постепенно приобрело в христианской традиции морально-этический смысл, т. е. стало употребляться для обозначения тех аспектов земного порядка вещей, которые рассматривались как следствие грехопадения Адама (DCD, XI, 22).

Однако, подчеркивал Августин, сама по себе природа не добра и не зла, она в моральном плане нейтральна. Те или иные качества она приобретает в связи с человеком. Поскольку же подвергшаяся порче природа человека не оставила в первозданной чистоте и гармонии окружавшую его природу (DCD, XII, 3), постольку и природа в свою очередь служит для предрасположенного к греху человека (dispositio inordinata) «подсказкой»,

* Интерпретация так называемых «страстей Христовых» в XII в. велась нередко в терминах феодального права — как возмещение вассалом ущерба, нанесенного сеньору (Ансельм Кентерберийский). Абельяр же предпочитал их жертвенную интерпретацию (136).

** Рассчитанное на усиление благочестивого рвения верующих, это положение имело своим следствием то, что массы обездоленных уже в ту пору стали искать «истину» в еретических сектах, обещавших своим приверженцам «всеобщее» спасение (см. 123).

идушей навстречу его порочной натуре и искушающему ее дьяволу. Таким образом, с одной стороны, порочность павшего человека проецируется на окружающий его мир, с другой стороны, в этом мире заключены губительные для души соблазны. Отсюда следовало заключение: мир не может быть объектом человеческой любви. В «Исповеди» Августин был еще определеннее: к мирским вещам должно относиться только как к неизбежному, но не более того (Conf., X, 30—40).

Презрение к миру (*contemptus mundi*) — устоявшаяся тема христианских трактатов, проповедей, увещаний, звучавшая практически на протяжении всего средневековья. Особенно настойчиво к ней обращаются теологи начиная с конца XI в., т. е. по мере нарастания конфликта между папством и императорами. Ее лейтмотив: погрязший в грехах мир не заслуживает ничего, кроме презрения и отвращения. Немаловажную роль в подготовке психологической атмосферы, благоприятствовавшей восприятию подобных проповедей верующими, играли исторические реалии в Западной Европе этой поры нескончаемые внутренние феодальные усобицы и угроза еще более кровавых и разорительных набегов извне (норманнов — с севера, сарацин — с юга, венгров — с востока).

Скрыться за стеной монастыря помимо помыслов благочестивых означало нередко просто-напросто спастись от физической гибели. Не возлюби мир, взывала церковь, как все тленное и преходящее, он не может быть достойной целью человеческих усилий, в особенности в сравнении с «полнотой» и «вечностью» счастья на небесах (137. 67).

Трем мирским искушениям — плоти, глаз и гордыни — церковь противопоставляла идеи монастыря — бедность, воздержание, смирение. Монах, дающий подобный обет, «умирает» для мира, порывает с ним. Цель творения, заложенная в человеке, — не человеческая (в смысле — плотская), а ангельская: «Прекратим же продолжать бесплодный труд бесцельно. Пусть разум обратится к самому себе» (Ibid.).

Как уже отмечалось, в монастыре моделировался вовсе не идеал земной жизни, он — пристанище людей, отринувших мир времени и живущих исключительно помыслами о мире потустороннем *. Монастырь стоит

* Приведем несколько примеров, свидетельствующих об актуальности этой темы. В начале XII в. аббат Бернар Клервосский сочинил

на «середине пути» — между миром греховным и миром небесным. В известном смысле монастырь — остров, осажденный земными соблазнами. «О, человек,— писал Августин,— малое, неразумное дитя. Неужели ты полагаешь, что получишь все удовольствия не только на земле, но и на небе, что все будет для тебя складываться счастливейшим образом всегда и повсюду?.. Подобная иллюзия обманывала тысячи людей и тысячекратно увлекала в ад бесчисленное множество душ. Полагая, что можно одной ногой стоять на земле, а другой на небе, они в действительности не в состоянии ни стоять здесь, внизу, ни взобраться на высоту; поэтому они падают от дуновения ветерка» (цит. 137. 287). Августин требует выбора: либо земля, либо небо.

Но в чем же заключался смысл строить христианский идеал для верующих на альтернативе, которая отрицается самой природой человека, т. е. за вычетом этой природы? Можно ответить, что в этом отразилось убожество условий, в которых влачила свое существование основная масса верующих, что славить идеал святости и благочестия значило санкционировать эти условия как наиболее угодные небу.

Однако поскольку этот идеал — в его максималистском выражении — был не только несовместим с нормально функционирующей природой человека, а к тому же являлся и абсолютно антисоциальным, то церкви ничего другого не оставалось, как градуировать сам идеал аскезы.

Иначе говоря, состояние «совершенства» должно рассматриваться как многоступенчатое восхождение от низшего к высшему (Матфей, 5, 48). Главное, чтобы на вершине существовали (в легенде или в действительности) «эталонные образцы» этого состояния (отсюда этическая, что в тех условиях означало религиозная, роль крайних форм «отказа» от мира как состояние «святости», недоступное в «миру», но к которому должно стремиться).

Вторым выходом было более чем осторожное оправдание мирского начала вообще и «природы» человека

«Благочестивые размышления о положении человека» (PL, CLXXXIV, 1307—1308). Приблизительно в то же время появилась поэма «О презрении к миру», приписываемая Ансельму Кентерберийскому (PL, CLVII, 692—700). Этот мотив не затихает вплоть до XVI в. и завершается сочинением молодого Эразма «О презрении к миру» (*Orega omnia*. Leiden, 1714. Vol. V).

в частности. Мирское порочно не само по себе — бог ничего порочного не создал. Зло — не абсолютно, бог не допустил бы его существования, если бы он не предусмотрел некое благо, которое достигается с помощью темных сторон,— они только оттеняют красоту целого. Пользование мирскими благами — не грех, грех начинается тогда, когда чрезмерная привязанность к ним отвращает сердце от бога. Иначе говоря, *порок не в вещах, а в человеческом отношении к ним.*

Все это только значило, что «мир» (mundus), сохраняя традиционные атрибуты «греховного», «испорченного», «враждебного» и т. п. как неотвратимое, признавался «терпимым», и не более того. Параллельно с этой тенденцией все громче давала о себе знать тенденция эсхатологическая — ожидание «конца света». Все громче звучит предупреждение Бернара Клервосского: время становится поздним. Будь чист и на страже (судья — у ворот) (PL. CLXXXIV). До наступления этого «события» человеческая жизнь рассматривалась как непрерывная психоматия против искушений мира.

Вне всякого сомнения, вера человека в близкое «пришествие» Христа во многом обуславливала его мироощущение, стиль жизни, ценностную ориентацию. Что оставалось неясным — и об этом уже было сказано — положит ли «второе пришествие» конец земной жизни и, следовательно, истории, или она еще продлится какое-то время (тысячелетие) после «пришествия», в течение которого на земле установится «царство Христа» — некий золотой век мира и процветания человечества? Нечего говорить, что подобная идея была со времени раннего христианства слишком привлекательна для масс обездоленных, чтобы дать ей заглохнуть. С другой стороны, ортодоксия решительно отрицала подобное истолкование этого пророчества Апокалипсиса, утверждая, что второе «пришествие спасителя» положит конец земной истории и, следовательно, все дальнейшие «события» будут происходить уже в мире потустороннем, на небесах *.

* Известно, что Ирений, епископ Лиона (конец II в.), в заключительной главе книги «Против ересей» обосновывал «справедливость» миллениаристских ожиданий со стороны обездоленных в этом мире. Эта глава была в большинстве рукописей вычищена и открыта случайно в 1575 г. в одной копии, в которой она сохранилась. Августин истолковал «это пророчество» как «духовную аллегорю» происходящего в душе верующего. Что же касается «тысячелетнего

Точно так же из абсолютного убеждения в существовании потустороннего мира и жизни в нем вытекало специфическое отношение средневекового человека к феномену смерти. Церковь учила: в благой смерти — великое утешение, она — конец земного странствия человека к богу, долгожданная форма перехода человека в мир иной, и, чем раньше это произойдет, тем меньше грехов и тем больше упования на спасение. Так, смерть младенца тотчас же после крещения — величайшее счастье, дарованное человеку: младенец безгрешен, ему обеспечен рай (138). Наконец, смерть — великий уравнитель *, она не знает пиетета, отвергает все земные различия: только ей известны сроки, она посещает обитателей замков, которым так трудно расставаться с миром земным, и обходит стороной хижины, где ее так страстно призывают. В то же время средние века знали очень мало самоубийств: лишиться себя жизни означало самому себе подписать приговор на вечные муки в аду.

«Когда душа, ожесточась, порвет самоуправно оболочку тела, Минос ее в седьмую бездну шлет...» («Ад», 13, 94).

Итак, подобно тому как искупление было центральной темой христианских писателей со времени апостола Павла — в нем заключено центральное событие драмы — священной истории, так и тема искушения — центральный элемент этической системы христианства начиная с Августина (94. 81).

С этой точки зрения жизнь человека в определенном смысле повторяет историю рода человеческого в целом. Поколения сменяют друг друга, а события, о которых повествует священное писание, остаются все теми же. Они как бы зеркало, поставленное перед каждым входящим в жизнь, «в которое он должен заглядывать до конца своих дней» (137. 4). По существу вся человеческая история со времени грехопадения изображалась как непрерывное повторение в каждом поколении все той же психоматрии человека с дьяволом.

Однако «силы тьмы» искушают не только плоть человека, но и дух его, разум. И здесь ортодоксию под-

царства», то, по его мнению, оно уже началось с рождения Христа и полностью реализовано в лоне церкви (см. гл. II).

* На королевских надгробиях покойник изображен без короны, скульптурные изображения усопших князей лишены атрибутов власти — меча и т. п. (109. 161).

стерегала трудность, гораздо более опасная для нее, чем та, с которой мы уже сталкивались в первом случае. Поскольку разум — дар божий, постольку естественно, что высшей силой духа наделен тот, кто «жарчайший пыл свой к богу обратил» (Данте). В средние века святые были не только эталоном земного совершенства верующего, но и людьми, верой просветленными, т. е. приобщенными по этой причине к сверхъестественным силам. Культ святых — это в конечном счете культ божественной силы в человеке, приносящей благопросветление и исцеление с ней соприкасающимся (культ св. Мартина в г. Туре, культ св. Цезария в г. Арле и т. п.) (122. 73 сл.) *.

«Творить чудеса» значило не только «свидетельствовать» всемогущество создателя, повергающее в прах повседневный опыт человека, диктующее свою волю всему творению, но и демонстрировать всю тщету попыток человеческого разума собственными силами проникнуть в тайны мироздания **.

Итак, каждый акт познания есть «чудо» (не говоря уже о способности «творить чудеса») и требует поэтому приобщения естественных сил человека к сверхъестественному (божественному) источнику — вере. Вообще, умственная деятельность — иная, чем направленная на познание творца, — есть форма «выхода» человека за дарованные ему пределы и, следовательно, есть свидетельство «гордыни», «возмущения» «слабого ума», а отклонение его результатов от канонического учения — «ересь», «затмение», «ложь» и «скверна».

Сам по себе разум человека никогда не может достичь истины. Все творения, человека окружающие, суть сплошная тайна создателя. Его гармония и совершенство как бы специально предназначены для того, чтобы постоянно напоминать человеку меру его самостоятельного творческого бессилия, его удел — созерцать и восхищаться творением господина. Иными словами, в средневековой доктрине знания ударение делалось не

* Поэтому святым не только при жизни, но и после смерти — их мощам («реликвиям») — дана сверхъестественная, чудодейственная сила.

** Описаниями чудес полна средневековая так называемая житийная литература. Множество подобных описаний содержится также в историях и хрониках, рыцарских романах. В советской исторической литературе этот сюжет подробно разработан в монографиях А. Я. Гуревича (122. 98) и Е. В. Гутновой (139).

на познании человеком творения, а на чисто духовном приобщении его к великой тайне (140. 56 сл.). Только то, что внушено свыше, только свет веры ведет мысль к истине.

Одним словом, если целью познания не является истина откровения, то оно не что иное, как дьявольское искушение. Очевидно, что стремление человека к преобразовательной деятельности было еще за пределами мыслимого. В результате знание, не почерпнутое из писания, было в ту эпоху столь же редким исключением, как и новая технология в материальном производстве. Круг мышления, как и круг деятельности, был равно замкнут писанием и традицией. Ничего нового, только восстановление пришедшего в упадок былого, неизменен сам человек, он не меняет от рождения заданные ему условия и, следовательно, свое положение, он приспособляется к унаследованным условиям (141. 17 сл.).

Коррелятом этой доктрины знания и истины являлось отсутствие в мировидении эпохи понятия индивидуума. Как уже отмечалось, оно еще было полностью поглощено господствующей и всеохватывающей категорией «общинности» (*universitas*), существующей прежде отдельного индивидуума.

В сфере права *universitas* — реальность, не физическая, не наблюдаемая, а только мыслимая (юристы ее обозначали как «*res incorporalis*»), реальность, «лишенная тела». Эта «*persona ficta*» (фиктивная личность) тем не менее в гражданском обиходе не являлась фикцией, а обладала действенным юридическим статусом и фиксированными, традиционно сложившимися правами. Наконец, в сравнении с длительностью жизни отдельных членов общность — вневременная «личность», и притом настолько, что каждое поколение может найти в ней свое тождество. Сознание постоянства связи с корпоративным началом неотделимости от него индивида * — такова господ-

* Детали индивидуальной судьбы личности исчезли. Объясняется это чаще всего тем, что средневековая мысль была поглощена стремлением генерализировать, с тем чтобы только «на следующем этапе» быть способной фиксировать отдельные моменты. Однако это была ложная антитеза.

В действительности же средневековая мысль потому опускала частности, что господствовавшая в ней парадигма и вытекавшие из нее категории не позволяли ей улавливать их. Реалии могли быть описаны только посредством перечня абстрактных атрибутов. Атрибуты же привязывались к объектам, но не выражали их (133).

ствующая доктрина в правосознании эпохи (127. 50).

Таким образом, в новых исторических формах проявлялась поразительная устойчивость в обществе данной эпохи родового сознания, преемственность стереотипов родового поведения. Это подтверждается отсутствием в гражданском обиходе альтернатив запросов и реакций, выбора решений — сама возможность таковых устрашила бы носителей «корпоративного» сознания, поскольку опыт предков (*majores*) они ставили выше опыта собственного. В этих условиях поведенческие стереотипы каждого нового поколения формируются на безличной традиции «*universitas*» (132 б. 39 сл.). Разумеется, сама социальная практика в средневековом обществе — а не только устойчивость родо-племенных традиций, которая, кстати, обуславливалась в значительной степени самой этой практикой,— в одних случаях исключала, в других значительно тормозила процесс формирования индивидуальности, осознания человека как личности. Хорошо известно, что та или иная форма личной зависимости являлась универсальной чертой средневекового общества, связующим принципом этого общества сверху донизу. И хотя формы личной зависимости от сеньоров, в которых находились земледельцы, были в реальной действительности принципиально отличными от форм личностных связей, существовавших между самими сеньорами, принцип был теоретически универсальным. Он в равной степени затрагивал клириков и мирян цехового мастера и его подмастерьев и учеников и распространялся вплоть до внутрисемейных отношений — мужа и жены, родителей и детей.

Однако с расцветом городов и возникновением слоя светской интеллигенции под покровом традиционной корпоративной этики давала о себе знать тенденция, по сути ее отрицавшая, санкционировавшая возможность формирования в человеке индивидуальности*. Так называемое «Возрождение XII в.» эту тенденцию духовно только усилило, вооружив ее средствами вы-

* Уникальным свидетельством реальности этой тенденции является сам по себе факт появления автобиографии монаха Гвиберта Ножанского (1053—1124 гг.) «*De vita sua libri III*». Важно, однако, подчеркнуть, что в ней отразился типичный средневековый человек, индивидуум, находящийся во власти сословного сознания. По рождению Гвиберт принадлежал к знати. Вместе с тем в этом документе поражает острота отдельных наблюдений и общий критический настрой ума (142).

ражения, почерпнутыми из античного наследия.

Главная черта этой новой ментальности — интерес человека к самопознанию, к сути отношений между себе подобными (в частности, индивида и общества), появление новых измерений личности, основанных не только на наблюдаемых действиях ее, но и на скрытых склонностях, намерениях, на том, что мы называем характером (137. 62).

Понятие «личность» не имеет античного коррелята, в то же время словарь классической древности богат понятиями, выражающими нечто ему противоположное — «общинные» формы бытия. Внешний облик человека, внутренняя его жизнь более или менее безразличны для синтетического мышления античной эпохи. Что же касается средневекового мировидения, то, как и все великие культурно-исторические эпохи, оно включало наряду с моментом нового творчества и момент систематизации.

На почве христианства первый сводился к чистой духовности, второй требовал согласования духовности с запросами жизни. Поскольку в первом случае теология опиралась преимущественно на Платона, то во втором делалась попытка совместить его с Аристотелем *. Августину, больше всего «заботившемуся» о потусторонней судьбе души, был, естественно, ближе спиритуализм Платона. На вопрос, что такое человек, Августин отвечал: человек — это разумное существо, душа которого пользуется телом (PL, XXXVI. C. 1151).

В средневековом сознании речь шла уже о «союзе души и тела», о душе как «жизненной форме тела». Обещание воскресения в ином мире имело в виду не только душу, но и целостную человеческую личность (137. 108). Когда в реальной действительности созрели необходимые условия, то «оказалось», что в священном писании и в многочисленных комментариях к нему содержалось немало утверждений, стимулировавших пробуждение сознания верующего как личности. Уже один тот факт, что «пришедший на землю спаситель» воплотился в человеке, должен был подчеркнуть

* Платон учил: человек — это душа, которая пользуется телом, тело — темница души. По Аристотелю, человек — это «смесь» души и тела, образующая единую субстанцию. Очевидно, что дуализм души и тела в первом случае, как и натуралистический монизм во втором, в равной степени игнорировал проблему человеческой личности.

достоинство человеческой личности. «Бог знает каждого человека по имени», и каждый человек сам в ответе перед всевышним за свой выбор и свои поступки в этом мире.

Такую же роль в этом процессе играл в конечном счете культ святых. Хотя в этом культе естественное и индивидуальное в человеке отступало на задний план перед началом сверхъестественным, тем не менее в рамках житийной литературы зарождался жанр биографии, а вскоре и автобиографии*.

Актуальность проблемы «индивид и общество» засвидетельствована развернувшейся в философии XII в. дискуссией о так называемых универсалиях: являются ли общие понятия (такие, к примеру, как «universitas») обозначением реально сущего класса объектов или всего лишь термином, за которым скрыта сумма однородных индивидуальных объектов. Так, Ансельм Кентерберийский, решавший вопрос о так называемых универсалиях с позиции «реалистов», аргументировал свою позицию: если кто-либо не понимает, каким образом несколько человек по роду суть только один человек, то каким образом могут они понять, что несколько лиц могут быть единым богом (PL, CLVIII. С. 695). С другой стороны, Абельяру, к примеру, уже ясно было, что такое понятие, как «человек», всего лишь «концепт», поскольку в действительности люди отличаются друг от друга как «по форме, так и по сути» (PL, CLXXVIII, С. 133).

Уже в самой постановке данной проблемы отразился прежде всего процесс постепенного осознания того факта, что за родовым обозначением, под его покровом существует единичное, индивидуальное и, как следствие, необходимость различения за общим и универсальным началом индивидуального, личностного (*individualis, singularis*)**.

* «Каролингская эпоха» не знала не только любовной латинской лирики, но и индивидуализированного портрета человека. Когда биограф Карла Великого Эйнгард (IX в.) попытался создать литературный портрет своего героя, он воспользовался готовой фразеологией, заимствованной у римского историка Светония. В результате вместо портрета конкретного человека читателю была предложена условная, литературная конструкция (133).

** Заслуживает быть отмеченным, что наибольший вклад в открытие индивидуума, человека как психофизической личности, внесли не теологи и философы, а поэты, историки, моралисты и политические мыслители.

В отличие от иерархической структуры феодальных связей «universitas» формально уравнивала своих членов: вместо связи «сеньор — вассал» в ней доминирует связь «индивид — коллектив», вместо принципа всеобщей зависимости здесь в качестве этической цели утверждается также абстрактно принцип справедливости. Вместо милостивого вознаграждения и служения — принцип общего блага, вместо омажа — соприсяжничество, вместо организации для войны — внутренний мир. Именно на почве этой обмирщенной «universitas» с течением времени складывается идеология гражданского общества, в центре которой — автономная личность * (143).

Так или иначе, но вместе с евангелием верующий усваивал ту непреложную истину, что ключ к пониманию мира — не в естественном порядке вещей, как полагали греки и римляне, а в *истории человека. Именно здесь проходила грань между двумя культурно-историческими эпохами — античностью и средневековьем.*

Личность заявила о себе в расцвете латинской любовной поэзии, в прогрессе искусства индивидуализированного литературного портрета, в углублении самоанализа, в мире интимных чувств, в рождении жанра индивидуализированной биографии и автобиографии. В XII в. популярным становится призыв «познай самого себя». Возникает новая этическая ценность — личная дружба.

* Уже упоминавшийся Бернар Клервосский писал папе Евгению (1150 г.): «Начните с рассмотрения самого себя, нет, скорей этим заканчивайте. Ибо Вы — первый, но Вы также последний» (PL, CLXXXII, С. 745). Ему вторит аббат Элред (Aelred): «Много ли человек знает, если он не знает самого себя» (цит. 130b).

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ИСТОРИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ



редшествующий анализ показывает, что христианство, предприняв радикальный пересмотр античного историзма, покончило с отождествлением истории и природы, исторического времени и физического и тем самым совершило глубокий переворот в мирозерцании человека в целом (144). В результате христианство впервые конституировало историю в качестве объективного, надличностного процесса, отмеченного не столько всеобщностью пространственной, сколько универсализмом объясняющей схемы и принципов организации материала. С тех пор христианская «идея» истории стала, по крайней мере до конца XVII в., важным и, если угодно, одним из *формирующих* элементов европейской цивилизации (145а. 26 сл.) *.

Стержневой, пронизывающей средневековый историзм идеей являлся догмат о *провиденциальной* обусловленности направления движения истории, ее конечной цели, основных ее этапов, смысла и значения каждого из них. Творение — грехопадение — искупление — грядущее «второе пришествие Христа» — вот те провиденциальные узлы, связывающие воедино цепь времен. В средневековом видении истории они суть моменты *непосредственного вторжения в человеческую историю сил вне- и надисторических*.

Только в одном случае — в начале времен — выбор был оставлен человеку, и он совершил грехопадение. Но именно поэтому во всех других случаях решение его исторических судеб принадлежало только всевышнему. Вот почему они оказывались своего рода косми-

* Различные аспекты проблематики историзма византийского как важного фактора в этом процессе освещаются в трудах члена-корреспондента АН СССР З. В. Удальцовой (см. список литературы № 77).

ческими вехами, моментами связи вечного и временного, небесного и земного, бога и венца его творения — человека (145b.). Опираясь на них, раннехристианские писатели, и прежде всего Евсевий Кесарийский, создали первую универсальную хронологию «всемирной истории», ограничив протяженность ее во времени шестью тысячелетиями. Но тем самым христианский историзм освободил человеческий ум от власти колоссальных планетарных движений, которым он был подчинен в античную эпоху, фиксируя его внимание на строго ограниченном ареале как во времени, так и в пространстве (145в. 51 сл.).

СИМВОЛИЗМ СРЕДНЕВЕКОВОГО МЫШЛЕНИЯ

Как уже отмечалось, средневековая культура при первом приближении впечатляет своей экстраординарной интегрированностью. Однако за внешним фасадом гигантского бенедиктинского монастыря — так выглядят отправные ее установки — эта культура функционировала в различиях, внутренних противоречиях и плюрализме. Известно, что уже церковь раннего средневековья должна была «освятить» немало языческих верований только что обращенных в христианство варварских народов. Этот же процесс продолжался и в интересующее нас время, когда ей вновь пришлось ассимилировать значительные элементы античной, языческой образованности. В результате мы в одних случаях сталкиваемся с фактами так называемого редукционизма, т. е. определенного упрощенства христианского культа, в других же — с чисто внешним, словесным «совмещением» элементов языческого мистицизма и мистицизма писания (136. 1, 121 сл.).

На этой почве возникло своеобразное расчленение самого вероучения на два уровня: уровень его письменной экзегезы и уровень его устной проповеди (в более широком плане — раздвоение средневековой культуры на: 1) формы письменной, ученой культуры и 2) формы культуры фольклорной, народной) (122. 223 сл.). И тем не менее именно письменной (ученой) культуре принадлежала ведущая роль в процессе формирования средневекового исторического сознания. Более того, именно от нее постепенно распространялись система библейских образов, если не понятий, и стиль мышления

на сферу культуры устной, фольклорной. Таков в общих чертах процесс формирования в ее специфических особенностях народной культуры любой цивилизованной эпохи.

Каковы в данном случае эти особенности? Если оставить в стороне трансцендентальный характер средневековой ментальности, о котором речь шла выше, то следует прежде всего указать на антиномичность средневековой мысли. Она постоянно двигалась в терминах так называемой контрарной оппозиции: небо — ад, святость — греховность, спасение — осуждение, добро — зло и т. п. Одним словом, все воспринималось и выражалось в терминах *симметрической схемы* расположения элементов во вселенском порядке. В результате это был мир динамически сопряженных полярностей.

Наиболее ярко этот тип мышления представлен в традиции, восходящей к Августину *. Вследствие такого стиля мышления над теологией постоянно нависала угроза дуализма, которая отводилась каждый раз, укрывшись под сень мистики. Утверждая, что синтез противоположностей достигим только в сфере вечности, схоластика ограничивалась лишь их формальным «совмещением» **. В итоге универалистская тенденция (т. е. тенденция всеобъемлемости) средневековой мысли сводилась лишь к суммированию взаимоисключающих посылок путем их соподчинения в искусственно создаваемой «иерархии истин» (145а. 51 сл.).

Указанная тенденция проявляется и в чисто внешней интеграции, а точнее, в своде знаний и наиболее наглядно в так называемых «суммах» — сочинениях, в которых объединялись воедино либо все «знания» в данной

* Вот один из его примеров: «Contra mortem — vita, contra periculum — rescator et sic in omnia opera. Unum contra unum» (Смерти противостоит жизнь, благочестивому — грешник. И так во всех делах... одно противостоит другому) (DCD, XI, 18).

** Выше уже было отмечено, что со времени папы Григория Великого (VI в.) в христианской литературе распространилась смягченная форма оппозиции — градационная. Так, например, утверждалось: деятельность не столь предосудительна, как порок, хотя и не столь хороша, как созерцание. Иначе говоря, вместо того чтобы мирское по принципу взаимоисключения противопоставлять духовному, в таких случаях градуировалось само мирское, тем самым создавая *переходы* между полюсами. Наконец, по мере становления светской культуры контрарная оппозиция проявлялась и в воплощенном в ней стиле мышления, безотносительно к сакральному началу (147. 29 сл.).

области, либо совокупность «всех знаний» и «понимание» всех сфер жизни («Энциклопедии»). Образцом последних в теологии была «Сумма теологии» Фомы Аквинского. По сути «Сумма» — это модель внутренней структуры средневековой культуры в целом.

Возникает вопрос: какие при этом получались целостности? Ответ может быть кратким: «целостности» суммарные, достигавшиеся с помощью иерархии истины (146. 33). Иерархическая природа средневековой мысли — это нечто для нее центральное, в ней ее дух, жизненный нерв. Иерархичность — обратная сторона символизма. Дело в том, что средневековая мысль воспринималась и выражалась на языке символов и аллегорий. В этом проявлялась ее полисемность, открывавшая возможность ее интерпретации в одно и то же время в различных «смыслах», расположенных на различных ее уровнях. Будучи универсальным инструментом мышления, символ играл в различных культурах роль далеко не однозначную. Уходя своими корнями в эпоху примитивизма, «символический способ» артикуляции мысли развивался по мере дифференциации человеческого опыта и прогресса культуры (146).

Подобно тому как зачастую удобно трактовать реальный объект посредством создания ее абстрактной модели, точно так же нередко целесообразно трактовать мысленный объект посредством предмета, который дан нам в опыте. Так, с образом Белой розы у средневекового человека ассоциировался образ девы Марии, поскольку с ней связывалось представление о красоте, нежности, чистоте. Иными словами, сравнение приобретало мистическое значение, если сравниваемым терминам присущи общие атрибуты, затрагивающие саму их сущность. Естественно, что только в этом случае определение «белое» наделялось мистическим смыслом. Точно так же на этом основании небесное светило Солнце превращалось в символ духовного солнца-божества, позже — в символ власти божьих заместников на земле. *В самой смене символов отражена смена весьма актуальных земных отношений и выражающих их идей.* Так, в публикации XII в.: папа — Солнце, император — Луна; в конце XIII в. Данте знает уже символ двух Солнц — папа и император сравнялись: каждый дарует жизнь в своей сфере (147. 103 сл.).

Вообще в истории культуры символы являлись инструментом, с помощью которого человеческий ум

выражал не столько идеи, им уже освоенные, сколько идеи, которыми он еще не овладел и, следовательно, которые рационально сформулировать был еще не в состоянии. Наконец, осознание универсума как целостности, состоящей из противоположных и поэтому находящихся в конфликте элементов, потребовало, как уже отмечалось, поиска способов упорядочения и унификации опыта. Вместе с тем по крайней мере со времени Платона становилось все более ясным, что смысл универсума заключен не в изолированных феноменах, а в *связях между ними*, которые непосредственному наблюдению не поддаются. Тем самым зримое приобретало значение только конечного выражения бесконечного, придающего миру феноменов смысл и значение * (146. 31 сл.).

Уже на ранних ступенях развития ментальности, точнее, именно на этих ступенях человек начал «подозревать», что за данными повседневного опыта «скрывается» и на него «смотрит» реальность, неизмеримо более сложная и необъятная, чем он способен был выразить в терминах этого опыта. Неудивительно, что не данное в опыте, а воображаемое и «скрытое» за ним больше всего озадачивало и оказывалось в центре ментальных усилий. Эта «реальность» в различные исторические эпохи могла выступать в различных мысленных ипостасях («космос» в древнегреческой философии или троичный бог в христианстве и т. п.). Если все объекты и действия в физическом мире рассматриваются и как проявления реальности и вместе с тем как *завесы* над более глубокой, скрытой реальностью, то всякое предметное обозначение окажется символом в двойном смысле. Так, слова обозначают определенные действия или предметы, последние же в свою очередь сообщают о другой реальности. Здесь заключены одни основания для вычленения интерпретативных уровней. Другие основания состояли в том, что любое образное выражение понятия может иметь фигуральный смысл (например, «крылья ветра» — птица символизирует ветер). В итоге слова рассматривались как выход сверхчувственного в чувственное, как

* Платон, как известно, допускал, что то, о чем трактует истинное знание, должно быть чем-то иным, чем непрекращающийся поток чувственных данных (см.: Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Соч.: В 3-х т. Т. I. М., 1968. С. 79).

выражение бесконечного смысла, вложенного в конечное содержание (146. 35 сл.).

В результате смысл любого термина, которым обозначался зримый предмет, начал расслаиваться на значения, ведущие от мира ощущений в мир трансцендентный. Так, с одной стороны, скрытая за символом реальность представлялась в качестве упорядочившегося начала мира феноменов, и, с другой стороны, символы, которыми эти последние обозначались, стали рассматриваться в качестве «врат», ведущих за пределы физического мира, как наиболее адекватное выражение глубочайших тайн Вселенной. Различают три вида символов: 1) внешний (произвольный), 2) внутренний (описательный) и 3) интерпретативный (интуитивный) (147. 122).

Один и тот же символ мог иметь все три значения. Так, например, пальма — символ победы (перед победителем расстилали пальмовые ветви). Это вид произвольного символа. Например, образ пальмы для анализируемого типа ментальности был достаточен не только для того, чтобы вообразить путника в пустыне, отдыхающего под ее сенью, но прежде всего путника, познающего под ней благодать всевышнего. Иными словами, это был символ интерпретативный.

Особенно велико значение в средневековой ментальности интерпретативного символизма как ведущего через выражение к «фундаментальным реальностям». Отношение выражения к тому, что выражено, рассматривается в нем как тождественное отношение конечного к бесконечному. В общих чертах это был способ достижения общего через единичное, внутреннего — через внешнее, духовного — посредством материального, абстрактного — посредством атрибутов конкретного, эмпирически наблюдаемого мира. Иными словами, в природе интерпретативного символа заключена возможность посредством данных опыта установить его место единичного в универсальном миропорядке и тем самым фиксировать не только частный факт, но и его фундаментальные связи (136. I, 217 сл.).

Наконец, интерпретативный символизм, как это будет показано ниже, благодаря совмещению переходов от «низших ступеней» истины к более «высоким» с течением времени возродил в средневековом мышлении мистическую «идею прогресса», пусть только представлявшегося как все более глубокое раскрытие постига-

ющим умом с помощью божьей истины откровения.

Символы имеют различную по глубине историю. Последняя выявляется довольно легко благодаря тому, что внутренние, содержательные элементы ментальности меняются намного быстрее элементов внешних, формальных. Суть символа и его коммуникативная роль прослеживаются долгие столетия, с той лишь особенностью, что она то вырисовывалась более «очевидной», то оказывалась более завуалированной и скрытой. Однако истина заключается в том, что во все времена символы остаются важным инструментом мысли.

Так, к древнейшей символике «срединной точки» восходит представление о храме как образе мира (*imago mundi*), воспроизводящее его в наиболее существенных чертах. Оно получило свое выражение как в церковной архитектуре базилик первых столетий нашей эры, так и в готике классического средневековья*. К этой же символике «срединной точки» восходит и представление о Голгофе как вершине космической горы, зоне «абсолютной действительности», месте, где был сотворен Адам и где он был погребен. Очевидно, что перед нами символ интерпретативный. В подобной же функции выступает символика Солнца в «Божественной комедии» Данте. Солнце, дарящее свет, тепло, жизнь, превращается в принцип мирового порядка и гармонии, в движущее начало Вселенной — любовь и в конечном счете в идею божества**.

Следует заметить, что «отцы церкви» рано распознали идеологические возможности, заложенные в символизме, и широко ими пользовались в целях создания стандартов ортодоксального мышления. С помощью многозначной системы символов, разработанной средневековыми теологами-схоластами, любое направление мысли вводилось в сферу христианских спекуляций, в мир христианских образов и значений (108. 52 сл.).

* В «Божественной комедии» мы читаем:

Но в мире ощущаемой природы
Чем выше над серединой взор воздет,
Тем всё божественнее небосводы.

(«Рай», 28, 49—51)

** Альберт Великий (XIII в.) в сочинении «*De Laudibus Beatae Mariae virginis*» перечисляет 12 символических обозначений дэвы Марии, связанных с солнцем и его светом: солнце, люцифер, Аврора, свет, день, небо, луна, горизонт и т. п. (147. 76).

Первоисточником христианской символики являлось, разумеется, священное писание; теория его экзегезы начала складываться еще в III в. В этой связи следует напомнить об отношении Филона Александрийского к ветхозаветным текстам. Было бы признаком большой наивности полагать, писал он, что мир создан в шесть дней либо во времени вообще. Указание, что бог завершил свои труды в шесть дней, не следует понимать буквально. Эту линию рассуждений продолжал александрийский грек Ориген, выступивший в защиту библейского рассказа о творении против его критиков Порфирия и Цельзия, указывавших среди прочего: как можно принимать за «Историю» содержащиеся в библии легенды? Ориген соглашается: свидетельств в священном писании недостаточно, но подобный же упрек правомерен и в отношении большинства исторических сообщений. На этом основании можно утверждать, что никогда не было Троянской войны, что не было Ахилла, который был сыном морской богини Тетис и человека Пелея, и т. п. Многие исторические сообщения библии следует понимать не буквально, а в переносном смысле. Вслед за своим учителем Клементом Александрийским Ориген различал в писании три уровня значения: буквальный, моральный и мистический, которые им были соответственно названы: тело, душа и дух писания (цит. 147).

Впоследствии символические методы именовались: аллегорический, тропологический * и анагогический **. Только последний, духовный смысл писания Ориген признавал наиболее глубокой истиной христианства. Что же касается смысла буквального, то он предназначен для толпы, не искушенной в тонкостях теологии и принимавшей библейские рассказы за достоверную хронику исторических событий. Более того, слово в его прямом смысле Ориген рассматривал как помеху на пути к скрытому за ним смыслу ***.

* От греческого «тропос» — поворот; слово или выражение, употребляемое в переносном (образном) значении.

** Восходящий к богу, мистический.

*** Современник Оригена Тертуллиан, наоборот, с большой осторожностью относился к методу аллегорий — к нему позволительно прибегать только в тех случаях, когда символ истинен и в буквальном смысле (147. 267). Иероним (IV в.), занятый переводом писания с греческого на латинский, признавал первенство за буквальным смыслом текста. Прежде чем служить основой для аллегорий, истина должна заключаться в буквальном содержании (после истины исто-

Между тем текст писания независимо от суждений его первых интерпретаторов содержит массу свидетельств в пользу заключения, что раннехристианские писатели широко пользовались всеми известными разновидностями символов (известными уже и в дохристианской литературе) с целью «духовного» истолкования писания. Да иначе и быть не могло хотя бы потому, что, к примеру, второе лицо троицы — Христос, — воплощавшее идею богочеловека, наделялось функцией соединения конечного и бесконечного, т. е. функцией логически не выполнимой, если не прибегать к символическому способу выражения мысли (95. 169 сл.).

Средневековая экзегеза писания остановилась на том, что только соединение всех трех методов и извлекаемых с их помощью смыслов в единое целое может привести к адекватному пониманию слова. Буквальный (или «исторический») метод принимал слова в их *прямом* смысле (включая описания и жизнеописания). Из трех методов символической интерпретации текста *аллегорический* включал истину относительно человечества в целом и Христа как его главы (в частности, этот метод делал возможным «засвидетельствовать», что многие пассажи в Ветхом завете «предсказывали» события, описанные в Новом завете); *тропологический* служил главным образом извлечению моральных уроков, которые, по мнению комментаторов, к нему прибегавших, «присутствуют» в любом событии; наконец, анагогический метод служил цели достижения «последней», «глубочайшей» истины, т. е. истины, выходящей за пределы времени и пространства (нечто подобное абсолютным идеям Платона).

Поскольку перечисленные значения можно было открыть в источниках божественного откровения, постольку соответствующие методы интерпретации применялись не только при истолковании писания, но и в «природоведении» (отсюда столь характерные для средних веков сочинения: «бестиарии» — истолкование животного мира, «лапидарии» — истолкование «минералогии» и т. п.) *. Более того, сама средневековая рической допустимо духовное толкование (*post historiae veritatem, spiritualia accipienda sunt* (PL, XXIV, С. 158)). Наконец, Августин, как мы помним, предупреждал против увлечения аллегорическим методом. «Не разрушайте, — призывал он, — исторические основы писания. Без него вы будете строить в воздухе» (см. гл. вторую).

* Так, например, «лев» в зависимости от контекста мог означать «Христос» или «дьявол». «Скала» означала Христос или

картина мира — это прежде всего *вселенская аллегория*, предназначенная служить более высокой цели — в качестве символа веры * (114. 1 73 сл.).

Символизм средневекового мышления отразился и в истолковании «великой цепи бытия», о которой речь шла выше. «Цепь», естественно, превратилась в «лестницу», что отвечало господствующему в эту эпоху принципу «организации» мира, безразлично в природе или в обществе. Более высокие ступени этой «лестницы бытия» оказались теперь не только более совершенными, но и занимающими более «господствующее положение» по отношению к нижестоящим. Разумеется, что категории превосходства и властвования были ближе менталитету эпохи. Даже идея зоологической классификации, к которой в конечном счете восходила «цепь бытия» псевдо-Дионисия, приобрела в средние века значение, которое Аристотелю даже и не грезилось, — доктрины теологической и этической. Светская и церковная иерархия облагородилась категорией «совершенства», и, наоборот, понятие «совершенство» отождествилось с понятием «господство». Всевышний оказался не только создателем Вселенной, но и ее «главой». Наконец, само «промежуточное» положение на этой «лестнице» человека символизировало противоборство заложенных в нем начал — божественного и влекущего его в преисподнюю ** (111. 89 сл.).

Таким образом, каждый предмет в окружающей человека природе мог рассматриваться либо аллегори-

то, чем душа должна быть для тела, наконец, фундамент царства небесного (147. 267).

* Практика доискиваться «скрытого смысла» значения в окружающем человека мире предметов и физических явлений была глубоко укоренена в языческом прошлом народов. Хотя христиане отвергли античные астрологические культы, их поэтическая ценность была, однако, сохранена, и в средние века они превратились в символы. Так, например, в символизации иерархии совершенств кристаллические небесные сферы стали архетипом понятия совершенства как такового. Вещи же земные оказались в этой иерархии в ее основании.

** Напомним, что, согласно господствовавшей в средние века доктрине «всеобщих соответствий», каждое из небесных тел ассоциировалось с отдельными растениями, животными, драгоценными камнями, частями человеческого тела. Абсолютно все в «великом мире неба» (макрокосм) имеет свою «копию» на земле, в том числе и в человеке (микрокосм), где все функционирует под наблюдением, в ритме и в гармонии с его символическим «двойником» в небесах (см. гл. III).

В итоге «соответствия» превратились в каналы, по которым «создатель» направляет свою энергию с отдаленнейших небес прямо на землю.

чески (т. е. как повествующий о жизни логоса — слова), либо тропологически (т. е. как относящийся к внутренней жизни человека), либо анагогически (т. е. как относящийся к жизни в мире запредельном). Каждый из символов в одно и то же время мог быть истолкован во всех трех значениях. Иначе говоря, любой естественный объект — будь то одушевленный или неодушевленный — принимал особый смысл на каждом из трех уровней интерпретации.

Подобно естественным объектам и слово для символистов — источник всего лишь внешнего знания, однако через него пролегает путь к скрытой за ним истине.

В результате средневековый человек жил в мире исключительно усложненном, включавшем в единую цепь данные опыта и плоды необузданной фантазии. Универсум как бы удваивался и утраивался, за вещами скрывались незримые «значения», за явлениями — действия множества «сил», за словами — различия «смыслов». Исключительно сложной была нумерология (так именовалась наука о мистическом значении чисел), за некоторыми числами (тройкой, семеркой) признавалось оккультное «влияние», распространявшееся на дела человека, совершавшиеся в определенные дни недели, особое значение придавалось пятнице. И над всем этим хаосом господствовала страсть к систематизации: оккультные «свойства» небесных светил, камней, растений, животных *, при этом решающую роль играли заключения «по аналогии». И за всеми этими спекуляциями стоял фундаментальный факт — переход от философских к религиозным основаниям теории познания.

Итак, для средневекового мышления как такового речь шла не об истине, а об «истинах». Ему чужда была процедура типа «или — или», для него все значения одновременно истинны. Естественно, что подобный принцип был реализуем только путем иерархического соподчинения истин: значение более высокого уровня включает и освящает значение «менее глубокое», исходное, лежащее ближе к поверхности.

Итак, библия рассматривалась как имеющая cortex, т. е. скорлупу (буквальное значение), покрывающую

* См., например: *Neckham Al. De natura rerum*/Ed. T. Wright. L., 1863).

ядро истины. Удаляя бесполезную оболочку, шелуху, методы символизма позволяют добраться до сути, сердцевины. Теория библейской экзегезы применялась в средние века и к светской литературе (147.17).

В теологии XII—XIII вв. господствовало убеждение, что указанные методы позволяют христианину с «пользой читать» и языческие сочинения. Так, с помощью аллегорий, числовых символов, этимологии можно и в них обнаружить христианскую истину, хотя и не предполагавшуюся их авторами, но открывавшуюся христианину, вдохновленному святым духом (93 в. 116 сл.).

Начинают с *littera* (грамматики), с тем чтобы установить *sensus*, т. е. буквальный смысл, и затем переходят к установлению доктринального (символического) значения, т. е. *sententia*. Для восприятия этого значения читатель (или слушатель) средневекового текста должен был как минимум знать библию, христианскую доктрину и традицию истолкования. Что же касалось автора интерпретируемого таким образом сочинения, то дело не в том, что он намеревался сказать, а в том, что «обнаруживалось» интерпретатором с помощью символической экзегезы в его сочинении. То обстоятельство, что все написанное должно иметь какой-то высший (скрытый) смысл и этот смысл должен согласовываться с христианской доктриной, соответствовало самой природе средневекового миропонимания (147. 242 сл.).

Однако чрезмерная приверженность к символическим методам — под благовидным предлогом поиска скрытой за частным и конкретным более универсальной истины — превратилась к началу Возрождения в *величайший тормоз реального познания*. Опираясь символами вместо реалий, ученые, философы, поэты оказались в лабиринте тех самых словесных сетей, которые ими столь неутомимо столетиями сплетались*.

* Еще в XII в. раздавались здравомыслящие голоса, предупреждавшие против чрезмерного увлечения методами символизма. Так, известный теолог Гуго из Сен-Виктора писал: «Я... порицаю тех, кто стремится... там обнаружить мистический смысл и глубокую аллегорию, где их нет, равно как и тех, кто упорно его открывает там, где таковой имеется» (PL, CLXXV, С. 103). Сигер Брабантский был сторонником рационального и критического отношения к библейским текстам (121). Таким образом, хотя библия оставалась фундаментом, на котором базировалась средневековая культура, подход к ее содержанию был весьма различным в рамках средних веков.

С течением времени аллегории и символы становились все более фантастическими и невероятными, превращавшими окружающий мир в непроходимый лес. В своем рвении достичь «скрытого смысла» слов, чисел, предметов схоласты нагромождали одну глоссу * на другую и комментарий на комментарий. Свод таких глосс к тексту писания, так называемая «Glossa ordinaria», составленный в начале XII в., потребовал 6 томов in folio (т. е. в полный лист).

Подведем итоги. Символизм — осознанный и неосознанный, фундаментальная черта мышления как такового — превратился в средние века в важнейший способ восприятия действительности и выражения опыта. Данный инструмент сознательно развивался и был доведен до изощренности, поскольку в нем усматривали вернейший путь, ведущий за завесу зримого мира, к тому, что скрыто за ним. И это не случайно. Во-первых, символизм составлял особенность донаучного мышления вообще. Во-вторых, символизм был в особенности необходим для превращения в зрительные образы истин веры. Именно поэтому теологи тщательно различали между символизмом произвольных ассоциаций, или, что то же, субъективного восприятия подобия между объектами, и символизмом, имитирующим фундаментальные связи между элементами универсума и потому выполняющим интерпретативную функцию. В целом символический метод делал возможным унифицировать данные опыты, столь противоречивые и несводимые в своих конкретных формах к единству, способному наделить смыслом и значением разрозненные элементы универсума (148. 7—8).

Только с помощью этого метода могла быть создана «Божественная комедия», воспроизводящая несравненную по своей полноте и универсальности картину средневекового существования во всех его измерениях — религиозном и философском, социальном и этическом, политическом и художественном.

ИДЕЯ РАЗВИТИЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ТЕОЛОГИИ ИСТОРИИ

Наиболее примечательная черта средневекового историзма — его пророческий, эсхатологический пафос: за-

* Глосса — перевод, толкование непонятого слова; заметка на полях.

вершение и конец истории человечества в нем столь же «отчетливо» представлены, как и ее начало. Ведь все откровения есть пророчество, и человек, узнавший и признавший его, становится причастным к вере как системе «исторического знания», т. е. к воспоминанию о прошлом и предсказанию конечного будущего. Иными словами, в средневековом историзме были совмещены все три модальности времени, тем самым будущее наряду с прошедшим и настоящим превращалось в предмет веры, т. е. «позитивного исторического знания». Впрочем, «историческое знание» будущего не было более поразительной его особенностью, чем «фактическое» знание той части прошедшего, когда не только еще не существовало ни одной из форм фиксации человеческой памяти, но и не было самого человека (149. 8 сл.).

Итак, вместе с распространением христианства в общественном сознании европейских народов *актуализировалось измерение человеческого существования модусом будущего*, который в античном историзме был всегда лишь преддверием возврата к прошлому и поэтому познавательно оставался аморфным. В одном этом факте заключался потенциально-гносеологический сдвиг неопределенного значения. Благодаря ему в громадной степени раздвинулся горизонт исторического видения человека, сместился центр его. С этих пор на почве христианства уже нельзя было изучать прошлое, не думая о грядущем, равно как и нельзя было рассматривать настоящее только в связи с недавним прошлым. Прошлое теперь стало актуальным, жизненно важным на всю «прозреваемую» глубину, точно так же как каждое настоящее наполнялось смыслом его связи не только с прошлым, но и с грядущим и конечным.

Одним словом, осмысление любого звена в цепи истории требовало *рассмотрения последней из конца в конец*. При этом следует только помнить, что во всех этих случаях речь шла всего лишь о «связях» сверхъестественных, реализующихся чудесным образом волей всевышнего, т. е. об истории священной, а не о связях реально-исторических, предметных (150. 59).

Таким образом, в характерном для общественного сознания средневековья историческом «всеведении» проявлялся насквозь мистический характер христианской картины истории человечества. Но именно в том, что священная история являлась системой готового

знания, т. е. формой выражения христианского символа веры, заключалось объяснение поразительной устойчивости заложенной в ней объяснительной схемы. Даже трудно себе представить, в какой степени она тормозила развитие исторической рефлексии.

Тем не менее в историческом сознании XII в. в сравнении с унаследованной от Августина теологией истории (разумеется, в том же плане) были отчетливее выражены идеи развития. Напомним, что в ранней христианской литературе они были представлены в самой рудиментарной форме, как, например, у Августина, в виде чисто внешнего сочленения «восходящих» отрезков священной истории в единую линию, протянувшуюся от Адама до Христа (DCD, XXII, 30). Поскольку же в ней проявлялась лишь мера раскрытия в истории божественного промысла, то очевидно, что «идея развития» привносилась в историю извне (см. гл. II).

Можно только согласиться с заключением современного исследователя: «Августин не был заинтересован в проблеме развития — она не связывалась с периодизацией истории». Для него единственной действительно важной вехой в истории была грань между пятым и шестым «веками», связанная с воплощением Христа и превращением истории в театр «спасения» человечества (147. 162).

Однако по мере удаления европейской истории от времени Августина и накопления нового историко-политического опыта экзегеза христианской доктрины столкнулась с задачей каким-то образом включить этот опыт в раннехристианскую традицию священной истории.

Достаточно напомнить, что речь шла о таких всемирно-исторических событиях, как крушение Западной Римской империи и образование на ее территории варварских королевств, возникновение и распад империи Карла Великого, на смену которой вскоре пришла так называемая «Священная Римская империя германской нации», наконец, возникновение на ближайшей периферии громадного Арабского халифата и непосредственная угроза с его стороны странам Европы и Византии. Если к этому опыту присовокупить набеги норманнов, сарацин и венгров, крестоносное движение и борьбу пап с императорами, то поворот theologов XII в. к проблеме периодизации истории не вызовет удивления

В этих условиях вопрос о смысле и условиях человеческого бытия в значительной мере потерял свой отвлеченный характер и приобрел звучание прагматическое *. Вместе с тем свою роль в этом повороте сыграли и запросы самой теологии, в которой усилились тенденции мистики и символизма в экзегезе писания (145а. 28). Следует ли напоминать, что во всех этих случаях в области, нас интересующей, эти усилия предпринимались с целью более чем скромной — придать элемент внутреннего динамизма насквозь статичной периодизации священной истории.

Так, еще в VIII в. англосаксонский историк Беда Достопочтенный дополнил унаследованную от Августина периодизацию священной истории внутренней характеристикой каждого из «шести веков мира» этой истории (150). Так, он соотнес содержание истории каждого «века» с характером «событий» соответствующего дня творения, в результате чего история оказалась «зеркальным отражением» дела божьего. К примеру, поскольку первый день трудов создателя начался с появления света, продолжался отделением света от тьмы и завершился наступлением ночи, то соответственно и первый «век» истории начался с появления человека, продолжался отделением благих людей от порочных и завершился потопом. Подобным же образом было найдено «содержание» и последующих пяти «веков» **. По этой схеме развитие событий в пределах каждого «века» протекало по трем фазам: становление — дифференциация (разделение) — крушение. Не трудно заметить, что, хотя «века» оказались содержательно дифференцированными и пополнились динамизмом, тем не менее, следуя подобной методе, Беда оставил без внимания характер сочленения (переходы) между «веками», т. е. их соотношение.

* Теолог первой половины XII в. Ансельм Гавельсбергский, ограничиваясь только церковной сферой, писал: «Почему (спрашивают люди) появилось столь много новшеств в церкви, почему появилось столь много новых (монашеских) орденов, почему христианская церковь вызывает к себе презрение, обнаруживая столь много различий... управляется посредством новых уставов, обросла столь многими обычаями, которые почти ежегодно пересматриваются» (PL, CLXXXVIII, С. 1141).

** Характерно, что после конца (текущего) шестого «века» «Хроника» Беды продолжается, в ней излагаются события седьмого «века» — воскресение из мертвых и восьмого «века» — вечность, наступившая после конца мира (151. 200).

Однако в периодизации истории Беда заключался важный подступ к идее развития*. В ней время больше не рассматривалось в качестве нейтральной к человеческому бытию меры. В этом случае движение временных отрезков (безразлично, как они измеряются и обозначаются) предстает как смена «состояния». И хотя от этого рубежа даже до начальных формулировок идеи развития еще очень далеко, тем не менее этот сдвиг нельзя недооценивать — в нем была заложена потенция подобной формулировки в будущем** (151. 183 сл.). Ферментом в этом процессе, несомненно, служила эсхатология, страстное желание верующего знать, насколько человечество отделилось от «ветхого» Адама и тем самым приблизилось ко «второму пришествию спасителя».

XII век, как подчеркивалось выше, занимает особое место в истории средневековой культуры. Как бы мы ни относились к определению «Возрождение XII в.», существуют объективные свидетельства значительного прогресса — обогащения этой культуры новыми элементами античной образованности, а также науки арабской, полученными европейцами в арабских университетах Испании. В плане, нас интересующем, укажем на факт с первого взгляда малозначительный, в действительности же фундаментального значения — резко возросшее влияние школ при епископских кафедрах, более либеральных по содержанию и методам обучения, в ущерб влиянию школ монастырских. Особенно славилась подобные школы в Северной Франции, в частности в г. Шартре. Именно эти школы превратились в центры изучения философии Платона, риторики и словесности (93а. 66 сл.).

Начиная с XII в. комментаторы священного писания больше не ограничивались повторением методов традиционного антитетического мышления. Сказались ре-

* Беда, как и Августин, знал и другой способ периодизации истории — в соответствии с «возрастами» в жизни человека: *младенчество* (время, находящееся за пределами памяти), *детство* (появление языка), *юность* (начало поколения патриархов), *зрелость* (появление королевского правления), *пожилой возраст* (время растущих огорчений) и *старость* (упадок и разложение, предшествующее «веку» вечного покоя). Не трудно заметить, что отмеченный выше порок присущ и «органической» периодизации: характер процессов *рядоположен*, но взаимно не обусловлен.

** Пристрастие средневекового мышления к «систематике» заведомо *исключало* из картины мира процесс изменений.

зультаты распространения и усвоения более разнообразного инструмента античной диалектики. Ответы на традиционные вопросы стали теперь отличаться множеством оттенков. Если, с одной стороны, воспринятый схоластикой Аристотель — наряду с нерушимостью догмы — мешал включению истории — области изменчивого — в систематику мира (в этом противоречии заключен яркий пример столкновения диалектического объекта с требованиями формально-логической системы), то, с другой стороны, установившееся в XII в. в теологии абсолютное преобладание символического (мистического) мышления открывало возможность для попыток решения этой задачи. Естественно, что в этом случае исторические события становились «шифром» и «знаком» трансцендентального смысла, иначе говоря, прямой, буквальный смысл «сообщений» о них отвергался. Словесная ткань исторического повествования превращалась, если так можно выразиться, в *историограмму*, которая нуждалась в расшифровке с целью обнаружения за «иносказанием» «скрытого смысла» (79. 122 сл.; 110а. 144 сл.).

Очевидно, что в тех условиях новый шаг по направлению к идее развития можно было ожидать только на этом пути*. На него и вступили теологи-мистики XII в. Убежденные в том, что только в символическом восприятии история становится интеллигибельной (т. е. доступной пониманию), они попытались «систематизировать» сам процесс исторических изменений. Преследуя подобную цель, теологи XII в. Руперт фон Дёйтц, Герхох фон Рейхерсберг, Гуго из Сен-Виктора и др., продолжая историческое истолкование писания, сделали шаг от хроники к истории. Последняя больше не удовлетворялась перечнем (рядоположением) «фактов» (событий), а стремилась вставить их в систему связей и соответствий сообразно общей схеме священной истории (152. 203 сл.). При этом, разумеется, теологи отнюдь не становились историками, а рассматривали свою задачу как сугубо теологическую. Исторические события сами по себе, т. е. помимо их символического смысла, имели для них более чем второстепенное значение; в них они усматривали всего лишь проявление

* Во всех этих случаях речь шла не об имманентно-историческом развитии общества, а о проявлении надисторических сил во временном порядке — это во-первых, и, во-вторых, о стремлении сделать более гибкой, подвижной традиционную интерпретацию писания.

провидения во временном порядке. Посредством символа-образа трансцендентное, увиденное как действительное, становилось «подлинно историческим» событием. Так или иначе, но в результате историко-символического подхода комментарии священного писания становились более гибкими, более подвижными и относительно более свободными (Ibid.).

Одним из ранних представителей школы историко-символической экзегезы писания на почве Германии был аббат-бенедиктинец Руперт фон Дёйтц (умер в 1129 г.). После Оригена он первый занялся обоснованием «духовного» понимания священного писания как истории. Так, в соответствии с доктриной троичности бога фон Дёйтц расчленил всемирную историю на три эпохи: время отца, время сына и время святого духа (включавшее и конец истории). Каждую эпоху он разделил на семь «времен». Это были ступени поступательного духовного развития человечества. Новизной фактически отличалась только третья из этих эпох — эпоха святого духа (PL, CLXIX, С. 269).

Младший современник фон Дёйтца Герхох фон Рейхерсберг (1083—1169 гг.), следуя по тому же пути, создал историческую схему, в центре которой находилась метафизическая идея церкви как организующего начала событийной множественности конкретной истории церкви (153. 31 сл.). Примечательная особенность исторического мышления Герхоха — он был свободен от имперской идеи: все империи — «орудие зла». Герхох был близок к отождествлению земных царств с градусом дьявола. Однако возникшие на развалинах Римской империи королевства он рассматривал как «угодное богу множество» PL, CXC IV С. 1103).

Лейтмотив писаний Герхоха фон Рейхерсбергского — идея непрерывного божественного влияния на ход истории рода человеческого. Если для античной мысли грань между сферами истории и вечности оставалась непреодолимой, то для мистиков XII в. эта грань практически отсутствовала. Вслед за провидением их воображение легко переносилось из одной сферы в другую. И может быть, именно поэтому они скорее ощутили, чем осознали, потребность ввести в периодизацию священной истории какой-то отрезок времени, находящийся под «началом» третьего лица троицы — святого духа.

Так, если в схеме истории Герхоха «время духа» —

только подразделение (подпериод) во «времени сына», то в периодизации, предложенной Ансельмом Гавельсбергским (умер в 1158 г.), эпоха священной истории именуется «временем сына и святого духа». Результат был неожиданным: хотя Христос оставался и для теологов-мистиков XII в. центром священной истории, его функция в ней с течением времени и со все большим его отдалением от датировки этого центра явно отодвигалась. Движущее начало этой истории все определеннее связывается с третьим лицом троицы — духом святым. В этом заключалась поистине примечательная новация: в периодизации священной истории открылась возможность для включения в божественный промысел нового исторического опыта и вообще для признания изменчивости формой исторического проявления вечности (PL, CLXXXVIII, С. 1136—1143).

В заключение нельзя не обратить внимание на последовательную реализацию в анализируемой схеме идеи, известной позднее под названием исторического параллелизма, а для ее создателей являвшейся выражением архетипической структуры истории, т. е. наличие в ней абсолютных типологических аналогий событий и «лиц», фиксированных в Ветхом завете, с одной стороны, и в Новом завете — с другой*.

Несомненно, однако, что вершиной «первой схоластики» в теологии истории первой половины XII в. оказались воззрения французского каноника-августинца Гуго из Сен-Виктора (умер в 1141 г.). В них это направление в целом вплотную приблизилось (разумеется, снова-таки в форме мистики) к идее причинности в истории. В своих комментариях к библии Гуго особенно подчеркивал то, что мы теперь называем историческими условиями, в которых в каждый из периодов священной истории находилось человечество и которые побуждали его продвигаться по восходящей с целью эти условия изменить к лучшему. Естественно, что в каждом случае присутствовало провидение. Однако если для традиции августинизма воздействия последнего было достаточно для объяснения подобного движения, то для видения истории Гуго характерно определенное перенесение акцентов на осознанную дея-

* Количество лиц и их «типологические» функции должны были в обоих временах точно совпадать. Так, например, ветхозаветными архетипами папы Николая I и императора Карла Лысого оказались библейские фигуры — Элеазар и Иосиф и т. п.

тельность самого человека. В результате впервые — пусть только в рамках священной истории — появилась проблема: объективные условия и процесс их осознания (154 в. 4 сл.).

Историю человечества после грехопадения Гуго делил, как и фон Дёйтц, на три стадии, составлявшие ступени в поступательном процессе «восхождения человечества к богу» (PL, CLXXVI, С. 5). Описание этих стадий содержит столь яркие проблески идеи развития, что оно заслуживает более подробного рассмотрения. Грехопадение оставило человека беспомощным: дезориентированным в мире, слабым телесно, безвольным, отпавшим от творца. Первое, в чем он нуждался в подобном положении, заключалось в том, чтобы осознать в полной мере масштабы катастрофы. Такое могло случиться только посредством трагического опыта — моральной деградации и физических страданий. Это должен был быть опыт наставляющий, воспитывающий.

Из подобного опыта должно было вырасти желание искать спасение. И как следствие, в первый период истории (от грехопадения до Авраама), длившийся около 2000 лет, бог «стоял в стороне», подобно врачу, ожидающему, когда больной, осознав, сколь тяжело он болен, станет искать исцеления и «позовёт его». Это был период, когда человек жил по естественному закону, так как находился в самых жалких условиях. В поисках помощи он обратился к жертвоприношениям и дарам, которыми пытался умиловить гнев господа за грехопадение. Однако, чтобы спасти человечество, нужно было средство более сильное. Тем временем люди жили разрозненно, добродетельные были разбросаны среди них, как пшеница среди плевел. У них отсутствовала общественная жизнь, равно как и общее управление, не было общины, к которой кто-либо мог бы принадлежать, каждый жил обособленно, ничего не зная о грядущем «пришествии спасителя».

Второй период начался с Авраама; его отличительный признак — наличие писаного закона. Это была эпоха, когда бог активно вмешался в человеческую историю, чтобы собрать добродетельных в общину и установить единую и неразрывную связь между собой и своим народом с целью его «охраны». В этот период продолжается «воспитание рода человеческого», принявшее форму обучения истине посредством символов,

поскольку люди еще не были в состоянии воспринять ее другим (более абстрактным) образом. Хотя религиозность в этот период еще оставалась внешней, она была в сравнении с прежним более тесно связана с жизнью каждого индивида. Люди уже осознанно призывают спасителя, хотя его личность и способ действия еще оставались для них неопределенными.

Наконец, третий период начался с воплощения Христа, и отличительной его чертой явилась замена закона милостью. Ритуалы выражают поклонение теперь не теням или только внешним образам истины, а самой субстанции как таковой. Между верующими и богом устанавливается внутренняя связь, занявшая место чисто внешней связи прежних эпох. Побуждения духа пришли на смену предписаний, на которых основывалась связь с всевышним в прошлом. Во всем этом заключены симптомы завершающей эпохи, которая будет длиться до конца мира (PL, CLXXVI, С. 187) *.

Даже из этого более чем сжатого изложения воззрений Гуго из Сен-Виктора мы вправе заключить, что, следуя в основном схеме периодизации истории, с которой мы уже сталкивались у Августина, он тем не менее наполнил ее удивительной для того времени внутренней динамикой. Характеристика каждой эпохи начинается с описания исходного состояния, обстоятельств материальных и духовных жизни людей и завершается перечнем происшедших в рамках данной эпохи изменений. И самое примечательное: в то время как перемены рисуются зачастую делом провидения, причины, их обуславливавшие, всегда выступают *внутриисторическими*, человеческими. И хотя, как можно было ожидать, речь идет об истории священной, в движении последней — от примитивного состояния человечества по восходящим ступеням к состоянию его полной духовной зрелости — движущей силой оказывается соединение усилий человека и его «создателя». И наконец, в построении Гуго не может не привлечь внимание еще одна особенность: *универсальный* (или даже точнее — *тотальный*) характер процесса исторического развития сообщества людей, поскольку он охватывает не только сферу религии, но и сферу мирского («профанного») знания (следует только иметь в ви-

* Интерес Гуго к дохристианским формам религиозности вызвал вражду к нему со стороны Абельяра; это казалось ему нечестивым суеверием.

ду, что в конечном счете и оно оказывалось лишь эманацией святого духа). Так, мы узнаем: хаос забвения поразил человеческий ум, люди погрузились в глубокое невежество, они даже не помнили своего происхождения. Однако искра вечного огня жила в них, и при ее свете они могли искать то, что потеряли. Постепенно они посредством изучения и овладения мудростью начали избавляться от пороков, в которые погрязли. Возникли науки, чтобы избавить их от неведения, этика — для укрепления их добродетели, механические искусства — для уменьшения физической слабости человека (Ibid.). Отвергая восходящее к мифологии объяснение процесса возникновения механических искусств и наук как результата подвигов цепи полубогов и героев, Гуго усматривал их источник в самой человеческой практике — не только в потребностях греховного человека, отпавшего от бога и отторгнутого от природы, но и в умственных усилиях людей, подсказанных опытом.

В отличие от других существ, продолжает Сен-Виктор, человек не снабжен средствами защиты и добывания необходимого для поддержания жизни. Его разум должен был изобрести искусство, снабжавшее его оружием и орудиями. Одним словом, у колыбели светских наук и искусства стояли жизненные потребности и усилия разума. В заключение заметим, что весьма характерен намеченный Гуго путь развития: разум начинает с наиболее наглядных материальных вещей, постепенно переходит к невидимым причинам и только затем от последних — к невидимым сущностям, за которыми стоит создатель (PL, CLXXVI, С. 348). Одно несомненно: в лице Гуго из Сен-Виктора школа исторической теологии ближе всего подошла к идее исторического развития как поступательного, кумулятивного, взаимосвязанного процесса, подошла в результате овладения элементами античного наследия, истолковав их мистически.

В одном важном направлении воззрения Гуго были развиты уже упоминавшимся Ансельмом Гавельсбергским. «Пророком прогресса» назвал Ансельма Гавельсбергского современный английский исследователь (154b. 33). Но если и воспринимать это определение со щепоткой соли, то истиной остается тот факт, что он первым рассматривал историю как процесс, обуславливающийся его отрицательной стороной.

Было бы, однако, ошибочно видеть в этом «пророке прогресса» диалектического мыслителя на ниве истории. Все дело в том, что движения положительной стороны оказываются не связанными, не преемственными и не вытекающими из предшествующего развития. Так, например, гонения, обрушивавшиеся на христиан, приводили к укреплению и росту веры — апостолы разъясняли чудеса; мученики свидетельствовали о росте терпения; ереси приводили к углублению вероучения и т. д.

Историю, и прежде всего историю церкви, он рассматривал, таким образом, как цепь нововведений. Новые пути жизни, новые философии, новые установления, предписания и т. п. характеризуют каждую эпоху. Однако в изменениях и нововведениях Ансельм усматривал не признаки порчи и разложения, а, наоборот, свидетельство роста и развития. Различия между «веками» — суть человеческой истории, способ разнообразить, обогатить и тем самым укрепить единое. Различия в прошлом позволяют объяснить различия в настоящем.

Итак, суть воззрений Ансельма ясна — историческое развитие совершается путем различения, дивергенции (PL, CLXXXVIII, С. 1160). В истории анализируемой идеи это был чрезвычайно важный, редкий по широте взгляда вывод. В мистифицированной форме в этой периодизации содержалась идея постоянного расширения интеллигибельности истории и рационального порядка в существующем мире, опираясь на рост человеческих духовных сил и на преемственную связь между прошлым и настоящим.

В итоге не трудно заключить, что вопреки всем усилиям теологов-мистиков XII в. расширить видение истории за пределы, положенные Августином, они в центральном пункте его доктрины — христоцентризме как высшей и заключительной ступени земной истории — следовали за ним, т. е. оставались на позиции христологической. Только в одном-единственном случае августинизм в интересующем нас плане был полностью преодолен. Речь идет об учении Иоахима Флорского (1132—1202 гг.). Подробно оно будет рассмотрено ниже. Здесь же достаточно заметить, что, согласно его учению, «век», связанный с именем Христа, не является наиболее совершенной ступенью священной истории и, следовательно, этим «веком» история не может завер-

питься. Таковой станет новая ступень, которая грядет, ее главой будет третье лицо троицы — дух святой. Учение Иоахима Флорского, несомненно, являлось вершиной средневековой идеи развития в целом, мистически выраженной идеи прогресса в истории (155. 424 сл.).

Наряду с теологами-мистиками над общим ходом истории задумался теолог и историк, близко наблюдавший коллизии современной ему европейской политики. Это был Оттон, епископ Фрейзингенский (умер в 1158 г.). Само название его основного сочинения «Хроника, или История двух царств» (*Chronica sive historia de duabus civitatibus*) (156) не оставляет сомнений, что Оттон вознамерился создать исторический труд, в котором противоположение царства божьего и царства земного в духе теологии истории Августина выступило бы принципом организации исторического материала. Об этом также свидетельствует и итоговый, ретроспективный взгляд, брошенный Оттоном на ход истории в целом. Соотношение этих двух царств не оставляет сомнений. Так, в прологе к 8-й, заключительной книге «Хроники» мы читаем: «Чем чаще я размышляю над движением и изменчивым состоянием временных (мирских) вещей, над их многообразным и беспорядочным течением, я, по здравому размышлению, обнаруживаю, что мудрый человек не станет привязываться к ним своим сердцем, а постарается их избегать и следовать дальше. Ибо дело мудреца заключается не в том, чтобы вертеться наподобие вращающегося колеса, а в том, чтобы утвердиться в постоянстве, обретая твердую опору, подобно квадратному телу.

Поскольку же изменчивость времени никакой опоры не дает, кто же в здравом уме станет отрицать, что мудрец от них отвернется и обратится к гражданству вечности. Ибо имеются два гражданства: времени и вечности, земное и небесное, одно — дьявола, другое — Христа. Поэтому католические писатели именуют одно Иерусалимом, а другое — Вавилоном» (*Chron.*, VIII, prol.).

Таким образом, суть вопроса отнюдь не сводится к признанию самого Оттона в том, что он следовал по стопам Августина *. Приведенный пассаж — свидетель-

* В прологе к книге 8-й «Хроники» автор сообщает, что он намерен «подражать примеру блаженного отца Августина» (*Exemplo beati patris Augustini quem imitari proposuimus*).

ство позитивной преемственности мироощущения Августина, хотя между ним и Оттоном пролегла полоса истории в семь столетий. Вместе с тем «Хроника» Оттона вовсе не являлась простым подражанием, запоздалой «копией» «Града божьего», свидетельством эпитонства ее составителя, а во многом — творением исторически усложнившегося под влиянием накопившегося к этому времени исторического опыта и необходимо трансформировавшегося августинизма. Этот опыт потребовал внесения значительных модификаций в саму доктрину «двух градов», как и в ее историческую интерпретацию. Ведь к XII в. радикально изменилось соотношение между государством и церковью, наполнилось новым идеологическим содержанием, причем содержанием острополемическим. Все это свидетельствовало о том, что в XII в. не могло быть и речи о существовании какой-либо единой, равноканонической теологии истории, как и квазиисторических схем периодизации, что хотя бы в силу различной интерпретации нового исторического опыта, накопившегося со времени Августина, время от времени должны были появляться значительно отличавшиеся от созданного им прототипа новые версии августинизма и в изучаемой нами области (157. 286) *.

Так, например, у Руперта фон Дёйтца исторически интерпретируемая теология, как мы видим, ни в какой связи с политической современностью не находилась. Рим как царство антихриста пал раз и навсегда. Руперт славил «христианское царство». В своей интерпретации схемы «четырех мировых монархий» Герхох очень близок к отождествлению мирского государства с «царством дьявола». Каин, убивший Авеля, был первым королем. Герхох был также свободен от имперской идеи. При всем том теология истории приверженцев символического толкования «откровения» оставалась в главном христологической, поскольку ударение делалось на втором лице троицы — Христе. Христос оставался в центре мировой истории (158). Даже у Герхоха «время духа» — только подразделение «времени сына», а не самостоятельная эпоха. «Век Христа» в предложенной им периодизации,

* Помимо влияния последующего исторического опыта на степень своеобразия каждой новой версии августинизма в сравнении с прототипом, очевидно, нельзя сбрасывать со счетов и неизбежные различия в толковании самой доктрины Августина (см. 152. 63 сл.).

как и в периодизации Августина, последний, шестой «век», завершает историю. Более того, известно, что труд Августина вовсе не был единственным источником средневековой исторической мысли, что последняя могла многое почерпнуть и в действительности черпала из сочинения Боэция «Утешение философией».

Влияние этого сочинения на средневековую мысль было столь велико, что современный нам исследователь задался риторическим вопросом: «Августин или Боэций?» (159). И хотя в подобной формулировке этот вопрос нам представляется малопродуктивным, тем не менее сама возможность его постановки, вытекавшая из сопоставления меры влияния соответствующих идей на историческую мысль последующих веков, несомненно, наталкивает на размышления.

Итак, хотя из сказанного уже ясно, что в «Хронике» Оттона Фрейзингенского мы сталкиваемся с наиболее репрезентативной средневековой версией августинизма, вместе с тем само ее появление в XII в. — факт весьма важный для понимания его места в истории средневекового историзма.

Однако отмеченный исторический опыт, время, отделявшее «Хронику» Оттона от «Града божьего» Августина, сами по себе исключали возможность механического повторения доктрины последнего для понимания специфики первой — этот опыт, попросту говоря, не укладывался. Следует учесть еще одно обстоятельство. Оттон как сын австрийского маркграфа и дядя императора Фридриха I Барбароссы стоял слишком близко к рычагам европейской политики, чтобы проявить необходимую для догматического мышления меру отвлечения от круга ведущих политических идей и коллизий своего времени.

Обращаясь к воззрениям Оттона *, важно не упу-

* Следует отметить, что истолкование исторических воззрений Оттона остается до сих пор в историографии предметом острой научной дискуссии. По мнению одних, речь идет о версии теологии истории Августина и, следовательно, центральной идеей «Хроники» является противоположение «двух царств» (Spörl, 154a. 39 сл.). По мнению других (Grundmann, 155. 366), «Хронику» пронизывает имперская идея, которая является для нее центральной. По мнению третьих (Klinkenberg, 158a. 63), речь должна идти не о теологии, а о «философии истории» (в другом произведении Оттона, «Деяния Фридриха», имеется специальная философская глава). Думается все же, что наиболее уравновешенной является позиция Шпёрля, хотя и допустившего отмеченную идентификацию, представляющуюся нам необоснованной.

тить из виду, что он находился под большим влиянием теологов-мистиков, принадлежавших к шартрской школе, с которой он был тесно связан. В этом легко убедиться при знакомстве с отправным положением его «философии истории». Это положение гласило: любые исторические формы подвержены изменениям. Все, что формируется во времени, является переходящим. Ни одно состояние в человеческом бытии не изъято из его потока. В истории нет покоя. Эта несомненно историческая точка зрения нашла отражение во многих местах «Хроники», в которых отмечен факт изменчивости во времени политических форм организации общества (Chr., prol. I). Все, что развивается, однажды достигает высшей точки, но, достигнув ее, ничто там не задерживается. Таким образом, ни одно историческое образование, включая и государство, не пребывает — формы бесконечно и заново формируются.

Итак, идея изменчивости «mutabilitas» — главное содержание исторических воззрений Оттона. История движется вперед через изменения. «Мы в это не только верим, но и наблюдаем собственными глазами» (Chron., II, 14, 83). Поскольку воплощение Христа и для Оттона остается «срединным пунктом» всемирной истории, постольку он различает время «до рожества Христова» и время «после рожества». Историческое значение земного воплощения Христа заключалось в преобразовании «светского града» (civitas mundi) в «град Христа» (civitas sua) (Chron., III, prol.).

Оттон хорошо усвоил доктрину Августина, отделявшую невидимой, но тем более абсолютной гранью «детей божьих» от «детей», погрязших в мирских делах, и повторял ее в различных вариациях. Вечное, пребывающее, к которому стремится мудрый, есть не что иное, как «царство божье»; временное и изменчивое, от которого он желает освободиться, — «царство дьявола». Наряду с противоположением этих «градов» по типу: вера и неверие и т. п. Оттон помимо названных самим Августином их определений приводит и другие: изменчивость (mutabilitas), неизменность (stabilitas), необходимость (necessitas), свобода (libertas) (Ibid.).

Августин, как мы помним, когда он оказывался на почве реальной истории, не отождествлял ни государство с «Градом земным», ни *видимую* церковь —

с «Градом небесным», полагая, что «граждан» обоих «градов» можно найти и в одном и в другой (см. гл. II). Однако очень длинным был путь от антитезы двух «градов», которую в качестве отправной повторяет Оттон, к реалиям XII в. Разгоревшаяся ожесточенная борьба пап с императорами требовала нового решения концепции двух «градов». Вот почему центральной проблемой «Хроники» стало не мистическое их толкование, а *природа связи* между ними в действительной истории, современником которой был сам Оттон. Она была им решена в более чем оригинальной форме — в идее единого «Града божьего».

Со времени императора Константина вместо двух «градов» — «бога» и «дьявола» в мире устанавливается господство одного-единственного нового «града божьего». Его воплощением стала духовная общность — «Христова церковь». Хотя «избранные» («люди божьи») и «осужденные» («люди дьявола») живут в одном и том же «граде» бок о бок, это не меняет сути вещей. Очевидно, что в данном случае речь шла не о мистических «градах», а о категории сугубо исторической, только прикрытой мистической образностью. Это был в тех условиях единственный выход, и, как мы видим, выход не мистика, а реалиста-политика.

Точнее говоря, идея единого «царства божьего» представляла собой сплав августиновской «Civitas Dei» с имперской идеей Штауфенов (ср. 157, 40 сл.).

Но тем самым реально-историческая ситуация получила теологическое истолкование, представив противоборствующие силы как единство, воплощенное в универсальной «христианской империи», главой и «императором» которой является Иисус Христос. При этом Оттон заметил: находятся люди, усматривающие в принижении светской власти волю божью, которая таким образом стремится возвысить церковь. Что же касается его самого, то пусть никто не верит, будто он отделяет христианскую империю от церкви, поскольку в ней совмещены обе власти — священническая и королевская (Chron., VII, prol.).

Итак, всемирная история со времени христианизации земных царств — это «история царства Христова». Тем самым «открылась та истина», что бог — не только царь небесный, но и владыка земной. Не трудно заключить, что в категории «христианской империи»

растворялись реально-исторические противоположности. Папа и император, каждый на свой лад, служат господу (Chron., IV, prol.). Церковь — истинная общность, *истинное государство* человечества, *фундамент* его истории.

Так сложилось новое, впервые предложенное самим Оттоном понятие смешанного «града» (civitas permixta), в котором августинская антитеза двух «градов» разрешалась исторически в сакрально-политической общности империи и церкви. В этом и заключалось главным образом то новое, что внес в августинизм Оттон Фрейзингенский.

В истории человечества Оттон различал три эпохи: до рождения Христова, от Христа до Константина и от Константина до конца мира *, рассматривая каждую из них сквозь призму антитезы двух «градов» **. Только после крещения Константина возникает новая ситуация — оба «града» объединились в рамках новой духовной общности — «смешанного царства». Священно-римская империя Оттона I — вершина истории; она — прообраз грядущего единства веры и языка человечества. Хотя Оттону могло казаться, что он мыслит категориями универсально-историческими, в действительности же ему было далеко до широты взглядов, не говоря уже об образованности, Августина: он создавал лишь апологию имперской идеи в христианско-сакральной драпировке. Неудивительно, что «Священная Римская империя германской нации» выступает в его «Хронике» в качестве имманентной цели мировой истории.

К моменту написания «Хроники» вершина «христианской империи» ему казалась уже позади. Империя из-за многочисленных «переносов» (translationes) одряхла и приблизилась к концу. Свое время Оттон

* Оттон не последовал за Августином в делении истории на «шесть веков», как и не реализовал до конца в своей периодизации учение о «четырех мировых монархиях». Между тем оба этих пути были ему известны, что отразилось в заглавии книги «О шести веках мира, или О четырех монархиях» (De sex aetatibus mundi sive de quatuor monarchiis).

** Уже Адам породил сыновей обоих «царств» (Chron., I). Помимо Авеля в качестве воплощения «граждан» «царства божьего» в дохристианскую эпоху он называет также библейских пророков и греческих философов Пифагора, Сократа, Платона и Аристотеля, в конце мира они воскреснут после теологов (post theologos... philosophos surexerunt).

рассматривал как «конечное время». Земные возможности человека достигли предела. Близок конец исторической драмы. Отсюда неустанные увещания отвернуться от преходящего и обратиться к миру вечному.

Так, указывая на пример империи Александра Македонского, едва пережившей своего создателя, Оттон продолжает: «Мы, однако, не обращаем на это внимания и предаемся земному миру, как будто он есть нечто вечное и пребывающее. Мы падаем вместе с падающим, скользим вместе со скользящим, вертимся вместе с вертящимся и в заключение исчезаем вместе с исчезающим». Между тем «гражданство во Христе» основано на твердой скале, которая не знает бед и бурь этого мира» (Chron., VIII, prol.).

Столь ярко выраженное, эсхатологически окрашенное отвращение Оттона от мира сего объяснить не трудно — крушение исторического воплощения идеи христианского царства (*regnum christianum*) в условиях разгоревшейся борьбы пап с императорами за инвеституру.

Заключительная книга «Хроники» повествует «историю» грядущего — конца мира. Содержание этой книги напоминает 22-ю книгу «О граде божьем» Августина. В ней описывается время антихриста, второе пришествие спасителя, воскресение мертвых, последний суд, небо и ад. «Царство божье» остается последней, уже за пределами истории, формой вечного порядка человечества. Но это уже не земной, а «небесный Иерусалим».

Спектр средневековой теологии истории будет неполным, если не указать на наличие в нем «гуманистического» направления мысли. Наиболее ярко его представлял Иоанн Солсберийский (1115 (20)—1180 г.). Родом из Англии, он прошел школу теологической и гуманистической выучки во Франции: сперва в Париже у Абеляра и Альбериха Лионского, затем в Шартре * у Бернара Шартрского и Вильгельма Коншского (от них он вынес основательное знание античных авторов и почитание античности), наконец, снова в Париже, где изучал теологию и диалектику (154 в. 3).

Вернувшись в Англию, Иоанн Солсберийский стал секретарем архиепископа Кентерберийского. Редкое

* В 1176 г. Иоанн Солсберийский сам возглавил эту школу.

сочетание философской образованности, исторического мышления и политически-практического склада ума сделало его незаменимым участником дипломатических миссий, направлявшихся к папскому двору. Для Иоанна как мыслителя * была характерна взвешенная «средняя позиция» по наиболее острым вопросам современных ему дискуссий. Она обуславливалась в значительной мере тем, что направляющей нитью его мышления выступала не дворцово-рыцарская и не монастырская культура, а античный идеал «меры» как основа гармонии.

Известно, что с началом борьбы пап и императоров за инвеституру было распространено ощущение морального и религиозного кризиса (и прежде всего этического упадка клира, обмирщения церкви, роста жадности римской курии, дворцовой роскоши высших иерархов и т. п.) и на этой почве — пессимистической картины мира, апокалипсического сознания близости антихриста, конца мира. В этой обстановке возникли острые споры по вопросу об отношении к традиции и авторитетам.

Однако Иоанн Солсберийский был далек как от эсхатологических ожиданий, так и от слепого преклонения перед авторитетами. В отличие от схоластов своего времени он почерпнул в античности не только «материал», но и метод — определенные духовные ценности, которые рассматривал как эффективное средство против зол своего времени. Здесь же следует заметить, что средневековый гуманизм тем и отличается от гуманизма эпохи Возрождения, что классическая образованность, умеряя пыл веры, делала ее, если можно так выразиться, более «разумной», в то же время вооружая теологию сентенциями, почерпнутыми у античных авторов. Сама образованность как бы приобретала религиозную санкцию.

Гуманизм Иоанна Солсберийского служит яркой тому иллюстрацией. Известно, например, что он очень высоко ценил исторический опыт, о чем еще речь впереди, однако смысл, из него извлеченный (*historicus sensus*), он рассматривал как ценность, ведущую «к вере и добрым делам» (154 b, 2 сл.).

* Его перу помимо труда по истории церкви (*Historia pontificalis*) принадлежит трактат по политической философии (*Policraticus*) и логике (*Metalogicon*) и др.

Примечательна позиция Иоанна по вопросу о соотношении традиции и новации. С одной стороны, традиции заслуживают почитания и предпочтения. Обозначение «современный» (*modernus*) — «новшество» часто употребляется им с иронией и осуждением, как нечто морально и духовно недостойное, ущербное, малозначащее. Задача науки — хранить завещанное предшественниками. С другой стороны, необходим осмысленный отбор. Каждое поколение обязано критически пересмотреть унаследованное от предшествующего (154 b. 14 сл.). То же, что устоит, оно должно приумножить *. Большая проницательность и дальновидность каждого нового поколения объясняется только тем, что оно стоит на плечах предшествующего **.

Таким образом, Иоанн верит в сохранявший преемственность процесс и поступательное движение духа, опирающегося на критически осмысленную в каждом поколении и обновляемую традицию. В конечном счете каждое время имеет не только свои преимущества, но и свои недостатки, и только будущему предстоит решить, что принадлежит ему из прошлого.

Несомненный интерес представляет трактовка Иоанном Солсберийским понятия всеобщей истории (*historia universalis*). В его понимании это нечто совершенно отличное от того, что средневековая историография вкладывала в понятие «всемирная история», «всеобщая история». Это не хронологическое изложение событий со дня творения или с рождения Христа. Ее отличительный признак — наличие универсальной (организующей) точки зрения. Так, для того чтобы история его собственного времени была написана с позиций универсальной истории, в центр ее следовало поставить папство — наиболее универсальную институцию христианского мира. По этой причине он начал писать «*Historia pontificalis*» ***. Иными сло-

* 12 лет спустя после окончания учебы в Шартре он посетил старых друзей, чтобы обсудить с ними новые проблемы науки, но, к его удивлению, они все еще были заняты старыми, т. е. «стояли на одном и том же месте» (цит. 154b. 16).

** «Дабы мы могли больше их и дальше видеть не... благодаря собственному зрению... или росту... так как в высоту мы приподняты и возвышены величиной гиганта» (*Ibid.*, 21).

*** По сути Иоанн успел создать только фрагмент подобной истории — он охватывает 1148—1152 гг. (понтификат папы Евгения III и церковный собор в Реймсе).

вами, в отличие от Оттона Фрейзингенского Иоанн не знает «равенства» империи и папства. Не империя, а священство (*sacerdotium*) — организующее начало современной ему истории. Церковь — покоящееся основание в противоречивом бурном потоке преходящего. Она единственная сфера универсализма. Государство же в силу территориальной ограниченности этому требованию не отвечает.

Вместе с тем ему видны глубокие пороки, разъедающие институт священства (обмирщение и безнравственность клира, злоупотребления папских легатов, взяточничество римской курии). Однако «спасение от этих зол» он ищет не в монашестве (в отличие от всех его современников), а в стремлении к истине (подлинной философской жизни), презрении к мирскому, любви к бедности (*Poligr.*, VII, 23, 28). Залог достижения подобной цели — духовная свобода церкви*.

В заключение остается подчеркнуть, что историческое видение Иоанна Солсберийского характеризуется тем же фундаментальным дуализмом, который пронизывал средневековый историзм в целом. Именно поэтому он так и не смог вырваться из заколдованного круга, образуемого признанием всеопределяющей роли божественного промысла, с одной стороны, и выдвижением на первый план исторического творчества человека, наделенного свободой воли, — с другой.

Однако в отличие от мистиков он резко разграничивает сферы вечности и времени. Бог вечен и неизменен. История же может совершаться только в сфере человеческого. У божественной истины нет развития (*Августин: non est mutata fides*), развивается и растет лишь ее познание (154 в. 25). Последним решением проблем истории в интерпретации Иоанна оказывается не конец света, а надежда на возможность рациональными методами влиять на ход исторических событий. Каждое время ставит перед человеком новые духовные и религиозные задачи. Процесс их решения и олицетворяет исторический прогресс. Таковы некоторые специфические особенности видения истории в духе средневекового гуманизма.

* «Духовная свобода» церкви в государстве была и для него несовместима с «духовной свободой» внутри церкви. Он нетерпим к поветрию ересей (*pestis haereticorum*).

Нет сомнения, что в чем-то очень важном Иоанн Солсберийский предвосхитил историзм гуманизма ренессансного.

Подведем итоги. XII век уникален в истории средневекового историзма. Впервые после Августина он оказался пронизанным философским духом. Благодаря этому историография смогла более осознанно оперировать рядом старых исторических понятий, а также включить в свой аналитический аппарат ряд новых и не менее важных категорий. Наиболее значительной среди них была мистическая форма категории исторического развития: истина — дочь времени.

В результате значительно обогатилось само понимание смысла всеобщей истории, различное выражение получили ее формы. И хотя между практикой историографии и историческими спекуляциями философов и теологов существовал немалый разрыв, импульс к движению сказывался и в ней.

Вопреки наблюдавшемуся значительному разбросу тенденций в средневековой исторической мысли христианское видение истории оставалось канонической, непреложной основой историографии до конца средних веков. Немалую роль в этом исходе сыграл XIII век. Мистический историзм XII — начала XIII в. пришел к концу этого столетия в столкновение с фидеистским рационализмом, возведенным на философскую ступень Фомой Аквинским. Его «Сумма теологии» статична не только по методу, но и по духу своему. История как свидетельница, интерпретация и, наконец, как иллюстрация веры заменена в ней насквозь спекулятивной статичной системой, из которой история удалена, а ее диалектика умерщвлена.

СТРУКТУРА СРЕДНЕВЕКОВОГО ИСТОРИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Средневековая наука не очень заботилась о целостности и фокусе в ней. Более всего ее характеризует стремление к всеохватности, достигавшейся при помощи перечисления и рядоположения. Каждое данное объяснялось вне целого, а только из его собственной «истории». Так, когда вестготский король попросил Исидора Севильского (VII в.) объяснить ему кое-что из природы вещей, тот начал свой ответ со дня творения.

Средневековое мышление не избирательно, оно не знает исключений, все в одинаковой степени заслуживало углубления. Именно поэтому оно было не в состоянии отличить рациональное от мифа, историю от сказки. Различение важного и неважного не относится к добродетелям средневековой науки (141). Так же как теология снабдила средневековую историографию универсальной хронологией и эвристическим методом, она снабдила искусство не только сюжетом, но и формой его изображения. Последняя, как известно, оказалась более функциональной, чем экспрессивной, скорее публичной, чем интимной, скорее космической, чем индивидуальной. Это искусство имитирует, но не будоражит. Подобным образом весь человеческий опыт находит прежде всего визуальные формы выражения — безразлично, идет ли речь о житиях святых или о статуях, украшающих фронтоны соборов Реймса и Амьена. Эмпирические события воспринимаются чисто зрительно, жизнь — спектакль со зримыми и невидимыми действующими лицами, восприятия непосредственны, восприятие — через призму воображения, сновидения — наяву. Воображение, создающее мир, разум, анализирующий тончайшим образом плоды воображения (109).

Как уже отмечалось, ядро средневекового исторического знания составляла священная история, т. е. история, рассказанная в Библии. О том, в какой степени библейская историческая традиция довлела над умами этого времени, легко заключить, наблюдая неповторимое уже в более поздние эпохи пристрастие хронистов к «всемирно-историческим» построениям (т. е., попросту говоря, к воспроизведению библейской традиции, причем даже в тех случаях, когда после пересказа «истории человечества от Адама до Христа» следовала всего-навсего лишь история одного монастыря, города и т. п.*).

И что поражает больше всего, несмотря на то что история рассматривалась сквозь призму *веры* в изначально сущий, хотя и скрытый до поры до времени божественный план, о послебиблейских исторических событиях сообщалось в средневековых «хрониках» и «историях» таким образом, будто они происходили в

* В этой тенденции сказывалось стремление современников вставить «частную историю» в универсальный, божественный порядок времен (168. 13 сл.).

духовном вакууме. Между тем уже со времени императора Константина действовавшие в них лица исходили в своих деяниях из той же презумпции божественного промысла, что и сообщавшие о них историки. Тем не менее этот парадокс легко объясним: теология истории «освещала» последнюю *не на всю глубину*, а только на том ее уровне, на котором концептуализировалось христианское видение универсально-исторических судеб рода человеческого. Что же касается уровня исторических деяний (*res gestae*) в послебиблейские времена, то их только предстояло ввести в общее русло провиденциальной историософии. В том, как решалась эта задача в каждом случае, и проявлялась личность средневекового историографа.

Итак, средневековое историческое знание имело довольно сложную структуру. Прежде всего оно делилось в зависимости от источника на два различных типа: историю *священную* и историю *светскую* («профанную»). Источник первого из них трансцендентный — «живое божественное откровение»; второй же основывался на человеческом опыте и человеческой памяти. Священная история — объект веры. Система «знания», образуемая верой, основана на передаче «слова» (*логоса*) во времени. Индивид, «узнавший» и признавший его, тем самым не только узнает историю, он становится как верующий причастным к ней от начала и до конца.

Таким образом, «слово божье» составляет содержание человеческой истории (160. 77). Священная история — это история всемирная, всечеловеческая, ее содержание раз и навсегда раскрыто в библии. Абсолютная истинность ее «сообщений» обусловлена их божественным происхождением. Подобная истина не меняется с течением времени, поскольку она приподнята *над ним*. Человек по милости божьей приобщен к ней, но она ему не подчинена и от него не зависит.

Что же касается светской истории, то она — плод «мудрствования» человека и уже по одному этому не идет ни в какое сравнение с историей священной и не может рассматриваться в качестве истинного знания. Ее «сообщения» изменчивы в зависимости от места и времени *, поэтому их правомернее относить к разряду

* Средневековая мудрость гласила: «*Quae locis et temporibus variantur, vere non esse*» (Ibid., 35—36) (То, что меняется сообразно месту и времени, не является истинным).

«мнений», нежели к разряду истин. Одним словом, соотношение этих двух типов истории в системе средневекового знания может быть выражено в таких соотносительных понятиях, как абсолютное и относительное, подлинное и мнимое, божественное и человеческое (161. 114).

Помимо всего прочего истинности светской истории мешает неизбежное человеческое пристрастие ее составителей. Наконец, поле зрения светской истории крайне ограничено как во времени, так и в пространстве. Обычно оно носит сугубо локальный характер и охватывает сравнительно короткий отрезок времени. Но что, быть может, важнее всего — ей неизвестен модус будущего времени, благодаря чему она оперирует лишь одними событиями прошлого (*res gestae*) (Ibid.).

Итак, если даже оставить в стороне широту пространственно-временных «горизонтов» — сравниваемых типов истории, то они окажутся абсолютно несопоставимыми «качественно» — по роду заключенной в них «истины». Выше указывалось на «полноту» и «завершенность» священной истории, включавшей, как мы видели, «знание» судеб человечества со дня творения до дня последнего суда и прекращения времени и истории. Очевидно, что «белым пятном» в ней оставался конкретный ход событий между «вознесением Христа на небо», с одной стороны, и обещанным его «вторым пришествием» — с другой. В этом незаполненном пространстве сложился тип средневековой светской («профанной») истории, состоявшей из сообщений ординарного человеческого опыта. Однако христианская теология истории пыталась, как мы видели, перекинуть мост и через это «пустое пространство», включив его хотя бы в общую периодизацию священной истории (162. 418).

Таким образом, и отрезок времени, в котором могла функционировать «профанная» история, — между историческими сообщениями писания и предсказанным в нем концом мира — был включен в периодизацию священной истории (вспомним шестой «век»). Следовательно, только в соотношении с трансисторическими веками священной истории эта последняя наполнялась смыслом и могла быть оправдана.

Итак, уровень священной истории — универсальный, уровень «профанной» истории — локальный. В первом случае события обладают огромной «объясня-

ющей способностью», и это потому, что эти события принадлежат к порядку запредельному, каждое из них открывает смысл целых эпох; во втором же случае события выступают разрозненными, хаотичными и «слепыми». Не трудно заключить, что в членении истории на два уровня отражалось представление о наличии в мире истории двух сфер: одна — непосредственно связанная с провидением, вторая — только опосредованно, через первую, поэтому первая была определяющей, а вторая — определяемой, одна сфера — закона, вторая — простого факта. Практически оба уровня истории присутствовали в любой хронике, точнее, соседствовали в ней. Только одна — как сфера полностью провиденциальная (священная), а вторая — как сама по себе иррациональная, нуждавшаяся в «свете» первой (160. 244).

Приходится ли удивляться тому, что именно священная история на протяжении всего средневековья и еще долго после его завершения служила системой ориентации и светской историографии, благодатным дидактическим материалом для проповедников и, наконец, неиссякаемым кладом сюжетов для поэтов и художников.

Выше отмечалось, что в противовес космическому детерминизму, господствовавшему в греческом мировидении, бог христианской доктрины «проявлялся» и «открывал» себя во времени, вторгаясь в историю в моменты, являвшиеся «знаками его воли». Каждое его вторжение превращает каждый такой момент (*cairos*)* в исключительный, торжественный и религиозный. Даты таких вторжений известны только богу, но каждое из них неповторимо и однократно. Их совокупность олицетворяла в глазах христианина линию движения человечества от первородного греха к конечному суду.

Таким образом, исторические факты превращались в христианской теологии истории в *эсхатологические ситуации*, когда человек оказывался «перед лицом творца» (поскольку происходило как бы «промежуточное» решение его конечной — потусторонней судьбы). Не трудно заметить, что в этой концепции, основанной на божественном откровении, выдающееся место приобретало время. Поскольку акты откровения являются вторжениями вечного, надысторического начала в сфе-

* «Удобный момент» (греч.).

ру времени, постольку моменты этих вторжений становятся вехами на историческом пути человечества, а следовательно, узлами в периодизации истории (163. 8 сл.) *.

Выше уже подчеркивалось, что рождение Христа — решающее событие в истории спасения (Heilsgeschehen), наделившее смыслом все, что раньше произошло и что еще должно было произойти в будущем, что оно рассматривалось в качестве *центрального пункта* всемирной истории, грани, делившей ее на *два периода*: 1) от творения до рождения Христова и 2) от рождения Христова до второго его пришествия. Однако, наметив начало, кульминацию и финал человеческой драмы, писание оставило на усмотрение позднейших интерпретаторов деление ее на «века», число которых, как мы уже знаем, могло варьироваться от автора к автору (155. 415).

Сообразно двум уровням истории средневековая историография обладала двумя периодизациями всемирной истории: провиденциальной — «шесть веков» земной истории — от творения и до дня «последнего суда» и светской («профанной») периодизацией, заложенной в идее «четырех монархий». Следует заметить, что вопреки внешнему различию схемы «шести веков» и «четырех монархий» имели одну общую черту: первая исключала наступление «седьмого века», вторая равным образом исключала появление «пятой монархии» (164).

Однако доктрина «четырех мировых монархий» в отличие от схемы «шести веков» еще в позднеримскую эпоху получила не столько религиозную, сколько ярко выраженную политическую окраску. Идея «вечного Рима» новаторялась тем настойчивее, чем сильнее империя клонилась к упадку. После формального исчезновения Западной Римской империи (476 г.) эту идею

* Эти системы периодизации могли различаться, однако фундаментальная идея — наличие предустановленной провидением схемы времени, в которую интегрированы все земные события от начала мира до его конца, — пронизывала все их. Это на практике значило, во-первых, что библейская история понималась не как объект исследования, а как введение (необходимые пролегомены) к любой истории, пусть самой локальной. Тем самым даже события неканонизированные, т. е. не охваченные библейским рассказом, поскольку они принадлежали к указанной «промежуточной» эпохе, освещались промыслом — включением их в единую (с библейской) периодизацию. Так, например, поступил Григорий Турский (VII в.), предваривший свою «Историю франков» библейским рассказом (162. 41).

подхватили и развивали в Восточной Римской империи. Когда же Карл Великий вновь основал империю на Западе, его короновали снова «римской короной».

То же повторилось позднее, при коронации германского императора Оттона I. Дело, разумеется, заключалось не в одной лишь престижности титула «римского императора», а в значительной мере в наличии *готового юридического обоснования* этого титула. Иллюзия непрерывности Римской империи поддерживалась доктриной «*translatio imperii*» — так называемого «переноса» имперской власти из Рима в Византию, затем на Запад — к Карлу Великому, преемниками которого объявили себя германские императоры * (164).

В XII в. противоречия между традиционной доктриной «четырех монархий» и исторической реальностью были уже настолько очевидными, что сознавались довольно широко **. И тем не менее доктрина «четырех монархий» продолжала еще несколько столетий преобладать в историческом сознании, в особенности в Германии.

Как и следовало ожидать, историки с преимущественно теологической тенденцией (Исидор Севильский, Беда Достопочтенный, Адам Венский и др.) предпочитали опираться на схему «шести веков», поскольку для них исторические события — не столько явления конкретной реальности, сколько функции трансцендентного начала. Что же касается историков, упорядочивавших историю вокруг «примечательных» событий «профанной» истории, то они, естественно, придерживались периодизации по «четырем монархиям». Именно

* Так, в середине XI в. Герман фон Рейхенау составил список «римских императоров». В нем Оттон I оказался под номером 89. Такова была в его видении «непрерывная» линия наследования титула римского императора от Августа до Оттона I. Однако реалии истории столь кричаще противоречили этому видению (приобретшему тем не менее на столетия значение стереотипа), что довольно рано раздалась голоса скептиков. Так, Павел Дьякон (VIII в.) в своей «Истории лангобардов» уже был в состоянии заметить, что Римская империя «прекратила существование». По этой причине он счел более «удобным и полезным» заменить традиционную хронологию «профанной» истории «от основания города» (*ab urbi condita*) годом рождения Христа (167). Таким образом, датировка событий от «рождества Христова» (кстати, предложенная еще в 532 г.) окончательно вошла в обиход историографии только в VIII в.

** Свидетельством тому может служить «Хроника» Эккехарда (конец XI — начало XII в.), в которой правление Карла Великого рассматривается как «начало» новой исторической эры — правления германских императоров (164. 30).

на этой почве могла сложиться светская периодизация истории.

Выше мы обратили внимание на различия между священной и светской («профанной») историей, на несопоставимость источников той и другой и содержащихся в них истин. Если иметь в виду суть связей между ними, то они были главным образом нисходящими, т. е. от священной истории к светской, хотя большая часть священной истории повествовала о свершениях господина в прошлом и его действиях в будущем, в «конечное время». Ее содержание приобретало *концептуальное значение* для истории, заключавшееся в идее провиденциализма.

На почве священной истории в связи с наличием в ней незаполненного промежутка между первым и «обещанным» «вторым пришествием Христа» должна была рано или поздно проявиться тенденция *пророчества*. В XII в. в обстановке широкого распространения, прежде всего в народных низах, еретических учений резко возрос эсхатологически окрашенный интерес и в среде теологов-мистиков к «событиям конечного времени». Очевидно, что удовлетворить его можно было только боговдохновенным *пророчеством*. Должно быть ясно, что на почве священной истории эта тенденция являлась выражением несомненного роста сознания исторического (165. 93 сл.). Известно, что в иерархии духовных ценностей изучаемой эпохи пророчество стояло неизмеримо выше всех других форм человеческого знания. И это по той причине, что оно выходит за пределы не только человеческих наблюдений, но и всего сообщенного в писании. Чем дальше факт находится от человеческого знания, тем больше он принадлежит пророчеству (Ibid.).

Остановимся на этой стороне проблемы подробнее. Священная история — это по сути своей *система пророчеств*. Все, что произошло, — это то, что бог возгласил устами пророков. Случаи этих возгласий совместно с другими событиями, на которые они указывают, образуют серию божественных актов в прошлом времени. Вера в то, что эти акты были совершены, основывалась в свою очередь на вере в божественное авторство «откровения». Откровение включает предсказание событий — конечную фазу истории. И снова-таки вера в истинность предсказания основывалась на вере в истинность «слова» относительно событий в прошлом.

В течение средних веков священная история являлась не только канонической схемой «времен» — их высшего смысла и значения для всех других видов истории (истории королей и истории церкви, истории Рима и истории монастыря и т. д.), она буквально впитывалась в ткань этих историй, притом не только как способ интерпретации внебиблейских событий, но и как род самих событий. Этим определялся характер исторической истины во всех разновидностях вне библейской историографии. Она была своего рода динамическим равнодействием между полюсом «исторических фактов», почерпнутых из современного опыта, и полюсом их внеисторической, сверхъестественной интерпретации. Это противоречие разрешалось только в двух случаях: либо в примитивной анналистике, либо в полной свободе мистического воображения. Равнодействующая между этими полюсами и выражала ведущую тенденцию средневековой историографии.

Пророчество — это знание, основанное не на проявлениях преэмственности в истории, а на знаниях по «аналогии» — истины божественного откровения. Соответственно история человечества выступала в нем не в качестве непрерывного процесса развития, а как *некая совокупность*, «связка» дискретных, обособленных по происхождению и содержанию, уникальных моментов-событий. «Времена» содержательно полностью аморфны, им нечего передавать друг другу, и соприкасаются они лишь внешним образом.

Выше уже подчеркивалось, что время воспринималось средневековым человеком вполне конкретно — через события. В результате оно выступало не в виде сочлененной линии, а в виде «точечных», «пунктирных» отметок событийного рода. *Каждое из «уникальных» событий* моментально и полностью порывает со всем тем, что происходило до тех пор, — как будто нарочито для того, чтобы оно не могло быть объяснено «по горизонтали» (т. е. «земными причинами»), а только «по вертикали» («причинами» надъисторическими — божественным промыслом).

Так, хотя «пришествие Христа» и предсказывалось (по мнению «отцов церкви») в ветхом завете, это событие являлось не результатом предшествующей фазы развития, а проявлением «воли божьей». Каждое из таких событий в равной степени было результатом «разовых вторжений» провидения в поток времени, та-

кими же виделись и решающие события в будущем. Вышесказанное объясняет, почему интерес христианства к истории — это интерес не к процессу, а лишь к отдельным, избирательным, «ключевым» событиям, выхваченным из этого процесса. Естественно, что и само познание истории выступало прежде всего как интерес к отдельным проявлениям промысла, а вовсе не как к преемственному процессу ее осмысления (165. 69).

Итак, христианская концепция истории — это по сути история без *континуитета*. В подобной перспективе мир исторических изменений еще оставался за пределами видимости историографии.

Выше внимание было обращено на то, в какой степени средневековое видение истории было по сути основано на пророчестве, являлось выражением ее пророческой структуры. Результатом ее и было отождествление (в рамках священной истории) *исторического знания с пророческим знанием*. Неудивительно, что пророчество в широком смысле превращалось в «нормативный» компонент (или, точнее, принцип) средневековой историографии. В более узком смысле пророчество выступало как эсхатология, т. е. учение о конце мира и истории. Основной темой пророчеств в этом смысле являлось «второе пришествие» Христа, которое будет означать «создание нового неба и новой земли». Абсолютный характер сведений священной истории не только относительно событий прошлого, но и в знании грядущего основывался на апокалипсических разделах библии (прежде всего на «Книге пророка Даниила» и так называемых «Откровениях Иоанна»), содержащих пророчество относительно хода событий в завершающей фазе земной истории. Усомниться в истинности этих пророчеств было бы актом столь же немислимым, как и усомниться в истинности библейского рассказа о «начале мира» (166. 44 сл.).

Вместе с тем неоднократно «откладывавшееся» «второе пришествие» Христа ставило перед церковью задачу реинтерпретации библейских пророчеств. Путь в этом направлении был указан еще в евангелии: вместо исторического ожидания наступления царства божия на первый план выдвигалось содержание мистическое*: «Царствие божие внутри вас» (Лука, 17,

* Вместо «царства божия» верующий должен был теперь уповать на церковь как институт, фигурировавший уже в писании как «невеста» Христова («Откровение Иоанна», XXII, 17).

20—21). Мирские события «для спасения» безразличны.

Однако отодвинутые церковью на задний план хилиастические надежды и мессианские упования продолжали жить в среде обездоленных. Их надежда на «второе пришествие» «спасителя» основывалась на вере в прошлое, «первое пришествие». То, что случилось однажды, есть гарантия того, что ожидается (свершится в будущем). Поистине ни одно другое общество в такой степени не связывало себя, свое будущее с идеей, которую оно составило себе о прошлом. Будущее вытекало не из настоящего, а из давно прошедшего. Эти тенденции в средневековом историзме с огромной силой выразил Иоахим Флорский (умер в 1202 г.).

Аббат бенедиктинского монастыря в горах Калабрии, Иоахим предпринял дерзкую попытку, опираясь на собственное толкование так называемого «Откровения Иоанна», противопоставить новому завету, который, по его убеждению, уже исчерпал себя, новое, конечное, «вечное евангелие». Традиционно этот содержащийся в «Откровении» пассаж (XIV, 6—7) толковался следующим образом: после победы над языческим идолопоклонством остается только одна задача — распространить евангелие как единственную абсолютную истину, которая сохранится до конца мира. Существующая римско-католическая церковь также должна длиться до конца мира. Для Иоахима «вечное евангелие» означало нечто принципиально иное. Объявив, что он просветлен истинным смыслом наиболее загадочных мест ветхого и нового завета и вдохновлен свыше объявить о новом историческом порядке, в котором церковь Христа будет заменена правлением в мире святого духа, он описал свое прозрение следующим образом: «Когда я проснулся на рассвете, я углубился в откровение святого Иоанна. Здесь неожиданно глаза моего духа были поражены необыкновенной ясностью» (цит. 165). То, что Иоахиму открылось, заключалось в мистическом и историческом значении символов и образов библии, превратившихся в единую картину исторической реализации Апокалипсиса *, т. е. провиденциального движения к рубежу — полному и окончательному торжеству «Града божьего»..

Иоахим Флорский наиболее последовательно реализовал в своем новом откровении роль времени в хрис-

* Раскрытие, откровение (греч.).

тианской доктрине «спасения» — он свел христианство к системе последовательных во времени пророчеств. Все, что произошло, — это то, что бог возгласил устами пророков. Откровение — это слово во времени. Случай божественного откровения совместно с другими событиями, на которые они указывают, образуют серию божественных актов в прошлом времени. Мы верим, что эти акты были совершены, потому что верим в божественное авторство этих слов. Все есть слово, и слово есть цель «сообщений», сделанных во времени. Поскольку спасение неразрывно связано со временем, не может быть никакой церкви в смысле духовного института, посредника между временем и вечностью.

Традиционную схему «смены времен», отмечающую смену ветхого завета новым как центральное событие истории спасения, Иоахим заменил новой эсхатологией истории, в которой новый завет был превзойден новым откровением. Историю рода человеческого он разделил на три большие эпохи, каждая из которых начинается еще в рамках предшествующей и последовательно протекает под началом одного из лиц троицы — отца (или невоплощенного бога), сына (бога воплощенного) и святого духа. Так, первая эпоха началась с Адама в страхе и под знаком закона; вторая эпоха началась в вере и смирении под знаком евангелия; третья эпоха начинается теперь (т. е. на рубеже XII и XIII вв.) в любви и радости под знаком третьего лица божества — духа святого и завершится в конце мира (167. 347). Первая эпоха имела в основе труд, вторая — обучение, третья — созерцание. В последнюю из этих эпох церковь клириков будет заменена церковью монахов, равно как и евангелие буквы будет заменено евангелием духовным. В этом утверждении была впервые, пусть в мистической форме, выражена идея континуитета как внутренняя преемственность исторических эпох. Историю Иоахим уподобил древу. Его корни заключены в событиях, происшедших между творением и рождением Христа, его ветви — в деяниях Христа, его плоды — в деяниях его учеников. Каждая из последующих эпох открывает новое измерение божества и тем самым приводит в сравнении с предшествующей к новому откровению (167. 344, 348).

Иоахим мыслил себе «смену времени сына» «временем святого духа» как эпохальную историческую, точнее, даже космическую грань, по значению своему по-

добную смене ветхого завета новым. Второе состояние под началом сына есть состояние большей свободы в сравнении с предшествующим состоянием, но не в сравнении с состоянием грядущим. «Вечное евангелие» будет отмечено общим возрождением порядка мирского и церковного. Не трудно заметить, что в пророчестве Иоахима истина христианства, содержащаяся в новом завете, потеряла свою абсолютность и конечность. Она оказалась истиной только относительной, т. е. истиной в рамках данной исторической эпохи, которую превзойдет более совершенная истина нового откровения — евангелие духа святого. Иначе говоря, истина раскрывается только во времени — поступательно от одной ступени к другой исторического движения человечества. Нет сомнения, что со времени Августина это была самая грандиозная теология истории, созданная на почве христианства, и при этом угрожавшая самому основанию традиционной церкви как института.

В итоге нельзя не прийти к заключению, что Иоахим Флорский многое почерпнул у теологов-мистиков XII в. Как и у них, его экзегеза библии не сводится к разъяснению догмы, а служит для нового прочтения «Откровения» посредством соотнесения писания с историей. Если, с одной стороны, история действительно священна и полна религиозного значения и смысла и если, с другой стороны, писание действительно «ось в колесе» (*rotulus in rota*), т. е. центр мировых событий, то *одно должно объяснять другое*.

Другими словами, это была попытка объяснить историю религиозно, а «Откровение Иоанна» — исторически. При этом логика была не на стороне новозаветной традиции, как ее истолковывала традиционная церковь, а на стороне Иоахима. Ибо если история после завершения эпохи Христа еще продолжается, то «полноту времен» нельзя усматривать в уникальном событии (воплощении Христа) в прошлом. Она выступает как нечто, что должно еще реализоваться в будущем, но уже не под началом Христа, а во главе с третьим лицом троицы. В этой перспективе и существующая церковь «от Христа» не могла рассматриваться как вечный институт. Ее уничтожение произойдет не в конце мира, а в последнюю историческую эпоху.

И тем не менее историзм пророчества Иоахима Флорского был ограниченным, ибо оно не снимало, а только отодвигало конечную грань восходящего движе-

ния откровения. К тому же в самом понятии «вечное евангелие» отрицалось то, что провозглашалось в пророчестве.

В заключение обратим внимание на важное следствие все более отчетливого различения в практике историографии истории священной и истории светской («профанной»). Из обрисованного выше соотношения двух уровней истории не трудно заключить, что изучение священной истории должно было рассматриваться как занятие в высшей степени благочестивое. Оно же диктовало необходимость судить о событиях «профанной» истории прежде всего с позиции провиденциальной, т. е. вечности (*sub specie aeternitatis*) их «неземного», трансцендентного смысла.

Однако наряду с этой тенденцией августинизма средневековый тип историзма знал и тенденцию в рамках светской истории, которую можно было бы назвать более прагматической, восходящей к традиции Боэция (102b. 18 сл.). Этот историзм не восходил до конечных истин веры, а был сосредоточен на истории ограниченного ареала, сравнительно *недавнего* прошлого и на обстоятельствах, *ближайшим образом* обуславливавших ее течение. Очевидно, что при таком подходе к объяснению случившегося обширное поле оставалось и для проявления таких факторов, как личность исторического деятеля, благоприятные или, наоборот, неблагоприятные внешние обстоятельства для достижения преследуемой цели и для капризов фортуны. Этот тип историзма был присущ рыцарской и городской хронике.

Разумеется, и в данном случае предполагалось присутствие в человеческих делах сил надчеловеческих. Однако в противовес удивительной связанности «времен» в священной истории здесь долгое время царил полная обособленность и разрозненность отдельных моментов времени. История в «профанной» историографии рисовалась как совокупность нанизанных на нить времени событий, каждое из которых должно было получить «объяснение» только в своей отдельности, обособленности от событий, предшествовавших ему и следовавших за ним.

Выход оставался один: интеллигибельным такое событие мыслилось, только опираясь, как уже отмечалось, на «связь» *по вертикали* — с промыслом всевышнего либо с его иносказанием — фортуной, лишь время от времени дополняемой интерпретацией *горизонталь-*

ной, т. е. родом причинного объяснения. Однако речь при этом шла не о внутренней обусловленности хода истории, а об объяснении по аналогии (102b. 47). В целом уже готовые библейские архетипы в такой степени «объясняли» события истории последующих времен, что отпадала необходимость самостоятельного исследования причин. По сути это была лишь модификация все той же вертикальной интерпретации, в результате которой универсальным источником архетипов являлось все то же божественное провидение, а сами архетипы превращались в последовательное во времени раскрытие «изначального» замысла творца (168. 23 сл.). Так или иначе, но в результате появления двух уровней познания мира человека в средневековом историзме, о чем и намека не было в античном сознании, один сегмент времени начал освещать другой — прошлое предвещает и подготавливает будущее.

РЕНЕССАНСНОЕ ВИДЕНИЕ МИРА

К ПРОБЛЕМЕ:
РЕНЕССАНСНЫЙ ГУМАНИЗМ В СИСТЕМЕ
ЕВРОПЕЙСКОГО ОБЩЕСТВА XIV—XV ВВ.

В

опрос об исторических условиях, породивших культуру Возрождения, несмотря на его более чем вековую давность в научной постановке, продолжает до сих пор оставаться одним из наиболее дискутируемых в современной историографии. В чем заключалась причина столь одновременного «пробуждения умов» — факта, отмеченного на грани XIV и XV вв. не только в Италии, но и в других странах Европы? Что побуждало людей, казалось бы целиком принадлежавших своему времени, с таким рвением обратиться к творениям античных языческих авторов, неожиданно, в век сугубо христианский вдруг представших «чистыми источниками мудрости и красоты», вместо того чтобы продолжать следовать в русле традиционной схоластики? Чем вообще была вызвана необходимость, по выражению Макиавелли, «снова разбудить умершие вещи» и, опираясь на заимствованную у древних систему идей и образов, приступить к поиску нового Неба и новой Земли? Наконец, чем это вторичное в истории европейской мысли (оставляя в стороне так называемое «Каролингское возрождение») обращение к античному наследию принципиально отличается от «Возрождения XII в.», деятели которого многое сделали для включения классического наследия в умственный кругозор современной им Европы?

В поиске ответа на эти отправные вопросы в исследовании данной эпохи можно двигаться двумя путями. Либо воспроизводить суждения самих гуманис-

тов * и повторявших их в различных сочетаниях последующих — вплоть до эпохи Просвещения — историков (169. 27—28), но в этом случае мы только узнаем по сути уровень того, что самими гуманистами признавалось (или, точнее, что больше всего бросалось в глаза современникам), и не более того. Либо попытаться найти искомый ответ в объективных общественных условиях, назревших потребностях и запросах эпохи. Современная историография, и, следует заметить, не только марксистская, уже давно и целенаправленно ведет исследование именно в этом направлении.

Поскольку очевидно, что научно установленные крупные культурно-исторические сдвиги, которые концептуализированы в получившем столь широкое научное признание определении «эпоха Возрождения», попросту говоря, необъяснимы посредством ссылок на «автономность», смену парадигм, «внутреннюю логику» истории духовной культуры и т. п., то остается заключить, что таковые невозможны без более или менее значительных смещений в общественно-экономических структурах обществ, захваченных новой эпохой. В поисках последних явно или чаще всего молчаливо предполагается, что речь может идти только о появлении в базисе этих структур — в противовес традиционно-феодалным — новых, раннекапиталистических отношений (170а. 35).

Однако и в исследованиях, в которых проблема генезиса ** новой культурно-исторической эпохи опускается и последняя предстает лишь как система данная и функционирующая, ее внутренняя логика оказывается в такой степени противопоставленной духу эпохи, непосредственно ей предшествовавшей, и столь обращенной в будущее, к Новому времени, что заключение о наличии по крайней мере в «колыбели

* Сами гуманисты, как известно, усматривали суть введенного ими же в оборот понятия «Возрождение» в восстановлении классической, «золотой» латыни: Франсуа Рабле — «восстановление» (*La restitution des bonnes lettres*), Эразм Роттердамский — «Возрождение» (*Renascences bonas litteras*). В Италии еще столетием раньше говорили о возрождении «изящной латыни» (*elegantiae linquae latinae*) — Лоренцо Валла (169. 27).

** Как станет ясно из последующего изложения, только один аспект этой многогранной проблемы, сформулированной в заглавии данного раздела, а именно: ответом на какие потребности европейского общества XIV—XV вв. явилась система воззрений раннего гуманизма, рассматривается нами как исследовательская задача.

Возрождения» — Италии какой-то принципиально иной, во всяком случае уже не феодальной, общественной структуры напрашивается само собой (171а. 249; ср. 171b). Поистине воображение Мишле и Буркхардта продолжает по сей день свое колдовское дело: ослепляющий свет Италии, и прежде всего Флоренции XV в., мешает нам в отбрасываемой Альпами тени рассмотреть хотя бы абрисы всей остальной Европы (172; 173).

Однако при более равномерном распределении света и тени легко убедиться по крайней мере в двух фактах: во-первых, во Флоренции, не говоря уже об Италии в целом, суть вещей в процессе генезиса новой культурно-исторической эпохи не сводилась и, следовательно, не может быть объяснена только наличием эфемерных элементов раннего капитализма; во-вторых, новейшая литература вопроса много сделала, чтобы обосновать научную весомость понятия «Европейское Возрождение», установив широкое распространение характерных элементов гуманизма, связываемого с этой эпохой, далеко за пределами Италии (174а—d).

А так как известно, что не только в странах Центральной, Южной и Восточной Европы, но и даже в Англии, во Франции и в Германии искать ранний капитализм в XIV—XV вв.— занятие малопродуктивное (175а—с), то возникает парадокс, поистине трудно разрешимый: доказать «антифеодальную» основу системы ценностей гуманизма, получившей широкое распространение в указанный период в странах к северу, востоку и юго-востоку от Альп.

В самом деле, каким образом «занесенные» на, казалось бы, чисто феодальную почву семена ренессансного гуманизма дали на ней столь обильные и *жизнестойкие* всходы, на какие общественные потребности он ответил, какие социально-классовые прослойки прежде всего воспользовались плодами труда гуманистов? Последний из перечисленных вопросов можно сформулировать по-иному: на внимание и благосклонность каких общественных слоев ориентировали, как правило, свои труды гуманисты указанного времени не только в этих странах, но и сплошь и рядом в самой Италии?

Среди прочих объяснений этого феномена вряд ли стоит упускать из виду, что Италия являлась прямой наследницей Древнего Рима, обладательницей большей

части сохранившихся материальных и письменных сокровищ древнеримской цивилизации. Как материальная культура классическая древность здесь никогда не умирает. Жителям этой страны она напоминает о себе зримо на протяжении всего средневековья. Величественные памятники древнеримского зодчества встречались на каждом шагу, и не только в «вечном городе». Жители Вероны, например, постоянно лицезрели римский амфитеатр. Немало фрагментов классических сооружений — колонны, капители, надгробия и др. — было повсеместно «включено» в здания христианских церквей. Однако если история столь устойчива, если ею дышат повседневно, то ее перестают воспринимать как прошлое. Течение времени прекращается. Оно превращается в вечное «настоящее». Церкви строятся в стиле римских базилик, месса отправляется на языке Цицерона (176a. 176b. 130 сл.).

Итак, чудо не в том, что Ренессанс начался в Италии, а скорее в том, что он скоро стал зримым и в странах к северу от Альп, где римские монументы — статуи, термы, амфитеатры и тому подобные памятники классической древности являлись редкостью или же полностью отсутствовали (174a). С целью как-то примирить традиционный в данной области канон с европейскими реалиями указанного времени в одних случаях отрицается сама новизна идей, и тем более принципиальная новизна того, что было привнесено в европейскую культуру в указанную эпоху трудами гуманистов, — в том или ином виде Возрождение обнаруживают уже в эпоху предшествующую (177. 17—84), — в других пересматривается сама хронология эпохи Возрождения с целью вынести за скобки прежде всего «неудобный» XIV век как всего лишь «проторенессанс» и большую часть XVI века как относящуюся уже к «постренессансу» и т. п. (170. 44).

Автору этих строк представляется, что всех этих неразрешимых противоречий и трудностей можно было бы избежать при двух условиях: во-первых, не проецируя специфику экономики Флоренции (178 a—b) на Европу в целом, во-вторых, проявляя больше историзма в понимании феодальной действительности Европы (т. е. рассматривая ее как поразительно пластичную — развивающуюся и изменяющуюся в своих функциональных формах систему, вместо того чтобы оперировать для различных эпох одним и тем же «идеальным

типом» феодализма) и, наконец, в-третьих, проявляя *больше историзма* при анализе культурно-исторических явлений, объединяемых общим понятием: в одном случае — «средневековье», а в другом — «Возрождение» (ведь до сих пор исторически до конца не выяснено и тем более не объяснено движение истории внутри самого гуманистического видения мира). В результате и в этой области представления «идеально-типические» в значительной мере сковывают начало историческое (170а).

Вообще чтение работ по типологии культуры эпохи Возрождения все чаще наводит на мысль, что обособление, почти насильственное изъятие ее из контекста истории, т. е. эпох, ей предшествующей и за ней последующей, до крайности суживает историческую ретроспективу и перспективу исследования и тем самым не способствует раскрытию до конца искомого *особенного и неповторимого* в культуре интересующего нас времени.

В целом учет наблюдения, сделанного два десятилетия назад одним из крупнейших современных знатоков эпохи, П. Кристеллером, в ходе анализа наследия Буркхардта, был бы как нельзя более кстати: Буркхардт, заключил он, мало знал средние века; сосредоточившись на Италии, он игнорировал другие европейские страны и, наконец, игнорировал экономическую историю (179).

Естественно, что в рамках данной книги мы можем только указать на существующую проблему, надеясь, если судьба будет милостива, вернуться к ней в специальном исследовании. Здесь же достаточно заметить, что ренессансный гуманизм, рассматриваемый в общеевропейской перспективе, должен быть в своих истоках соотнесен с той *перестройкой феодальных общественно-политических и идеологических структур, которым предстояло приспособиться к требованиям полностью развитого простого товарного производства*. Вся мера глубины происходившей в эту эпоху ломки системы общественных связей в рамках и на почве феодальной системы присвоения до сих пор до конца не выяснена, так как она сравнительно недавно привлекла к себе внимание специалистов.

Однако и на нынешнем уровне знаний социально-экономической истории этой эпохи правомерно заключить, что перед нами *новая фаза* в восходящем раз-

витии европейского общества,— фаза, в которой политико-экономические сдвиги не только в области промышленности, торговли и финансов, но прежде всего в основаниях феодального способа присвоения в сельском хозяйстве потребовали принципиально новых форм регулирования всей системы власти и авторитета сверху донизу, включая, разумеется, и сферу ее идеологических санкций (180. гл. VIII).

В самом деле, в XIV в. денежная форма феодальной ренты (нередко в соединении с натуральным оброком) стала преобладающей по крайней мере в странах Западной, Центральной и частично Восточной Европы (XIV в.— момент наибольшего сближения регионов, расположенных к западу и к востоку от реки Эльбы). Это значило, что рыночное хозяйство все больше втягивало в орбиту своего влияния не только сельскую округу больших городов, но и округу городов средних и так называемых рыночных местечек. И хотя по объему товарности сельское хозяйство все еще значительно уступало городскому ремеслу, тем не менее рыночная конъюнктура и в первом случае все заметнее становилась фактором жизненной важности для значительной части крестьянских хозяйств, регулятором их общественных связей (181a. Ч. II; 181b. 630 сл.).

В этом прежде всего и заключалась политико-экономическая суть определения XIV—XV вв. как фазы полного расцвета простого товарного производства на почве феодализма (новые формы торговых компаний, кредита и учета являлись в конечном счете лишь вершинами, поднимавшимися на этом основании).

Новый уровень товарно-денежных отношений внес в функционирование феодальной системы, до тех пор вращавшейся в «порочном кругу» преимущественно натурально-хозяйственного обихода, ощутимый элемент динамизма. Общество стало более мобильным, продвинулось вперед общественное разделение труда (182), были сделаны первые ощутимые шаги в секуляризации общественного сознания, течение истории ускорилось.

Поскольку это относилось к базисным социальным связям, названные сдвиги заключались в ослаблении роли отношений, основанных на лично-наследственных формах зависимости земледельцев от феодальных собственников их наделов, и в усилении роли и значения вещного субстрата тех же отношений, что вызвало к жизни потребность в новых договорно-правовых фор-

мах их регулирования, не говоря уже о нужде в них городской экономики этого времени (178а).

Возобладание денежной формы доходов сеньориального класса обусловило перестройку связей внутри последнего: постепенно рушатся промежуточные звенья вассально-ленной системы, основанной на земельных дарениях; все большее значение в этой среде приобретает практика так называемой фьеф-ренты, т. е. формирования военных дружин, находившихся на денежном содержании сеньора (175а).

На смену сюзеренитету — феодально-договорному характеру королевской власти, основанной на принципе «первый среди равных», пришла королевская власть, основанная на принципе публичного суверенитета (183, 189). Это обстоятельство сказалось как в превращении королевского совета в орган с чисто совещательной функцией, так и в особенности в возникновении сословно-представительных учреждений, служивших свидетелем не только расширения политической базы королевской власти, но и увеличения роли налоговой системы в ее доходах.

Важные изменения наблюдались повсеместно и в сфере идеологии и культуры в целом. Завершенная трудами Фомы Аквинского система теологии подверглась всевозрастающей критике уже в первой половине XIV в. со стороны приверженцев так называемого позднего номинализма (Оккам), с одной стороны, и теологов-мистиков, отрицавших возможность постижения бога рациональным путем и отводивших всю эту проблематику в русло мистики (Эккхард), — с другой. На этой почве стала возможной доктрина так называемой двойной истины, т. е. различие истины веры и истины знания. Вера полностью иррациональна и не имеет ничего общего с рациональным доказательством бытия божия. Она может быть почерпнута только из откровения, и сфера ее действия — забота о спасении человека в мире ином. Истина знания опирается прежде всего на опыт и на логику. Сфера ее действия — доступная опыту природа.

Так под покровом догматизма и авторитаризма схоластики прокладывались пути для опытного познания природы, для разграничения юрисдикции церкви и государства, для формирования доктрины сословного государства, для рецепции элементов римского права, в которых столь остро нуждалось товарное производст-

во. Иными словами, античное культурное наследие приобрело в условиях XIV—XV вв. огромный практический смысл — оно в равной степени было необходимо для формулирования элементов нового права и новой политики, новой натурфилософии и новой этики и эстетики, т. е. для выражения результатов процесса секуляризации многих важных областей знания и мышления как такового. Достаточно в этой вновь открывшейся общеевропейской перспективе сопоставить основные отличительные черты гуманистического видения и объяснения мира, и в частности мира человека, с правовым, политическим и этическим сознанием не только бюргерства этой эпохи, но и исторически *прогрессивного* на данном этапе слоя господствовавшего класса — дворянства, чтобы стало очевидным, что ничего неприемлемого, а тем более противоречившего его стилю жизни *не содержалось в идейном арсенале ренессансного гуманизма*. Наоборот, избавившись благодаря *возвышению* королевской (княжеской) власти от политической практики периода феодальной раздробленности, этот слой, если он желал играть роль в новой системе власти и авторитета, должен был *цивилизироваться*, т. е. приобрести способность не только духовно осваивать мыслительный материал Возрождения, но и в своей политической и экономической практике реализовать принципы нового видения мира. Более того, в свете новейшей историографии представляется несомненным, что многими своими компонентами гуманизм, именуемый ренессансным, т. е. как проявление особого интереса к человеческим, земным ценностям, был уже, пусть избирательно и эпизодически, представлен в европейской ментальности XIV—XV вв. — хотя и своеобразно выражен — до и независимо от заимствований из Италии (174 б).

Только в этих условиях становится объяснимым появление в европейском обществе самого социально-этического типа гуманиста, владевшего идеально отточенным с точки зрения новых общественных потребностей мыслительным материалом — античной образованностью. Не этим ли был вызван поток наставлений о воспитании прежде всего знатных особ — правителей, придворных и просто «благородных как наиболее нуждавшихся в услугах гуманистов. Нечего говорить, как впору пришлось классическая образованность гуманистов и возвысившейся королевской власти,

решавшей идеологическую задачу «самообоснования» наряду с задачами конституирования новой системы правосудия и управления.

Одним словом, если в творчестве многих гуманистов явно просвечивает аристократическая тенденция, ориентированность на вкусы аристократического читателя и потенциального мецената, то в этом не было ничего случайного*.

Следовательно, не замечать в раннем европейском гуманизме функции идеологической санкции реструктурированного на основе рыночного хозяйства феодального порядка вещей,— функции, выполнявшейся на этом отрезке истории гуманистическим мировоззрением — философией, правом, политикой, этикой (185 а—b),— значит прежде всего пройти мимо условий его распространения и адаптации в странах феодальной Европы.

В целом характеристика этики раннего европейского Ренессанса как «мироотношения» преимущественно светской интеллигенции, менталитет которой формировался хотя и в условиях города, но на сословном идеале нового дворянства, сблизившегося с городом политико-экономически, представляется новейшему исследователю вопроса весьма перспективным направлением дальнейшего изучения (184, 574).

Нет, однако, сомнения в том, что сам «исходный мыслительный материал», которым оперировали гуманисты раннего Возрождения,— материал, сложившийся в условиях гражданского правопорядка классической древности и развитый в идеологической и политической обстановке так называемого гражданского гуманизма (прежде всего Флоренции), содержал — ввиду абстрактного по преимуществу способа выражения — возможности *последующего* его наполнения внесловным, более демократическим и даже открыто антидворянским содержанием. Нельзя, однако, смешивать фазы в развитии данного, ставить одну фазу на место другой. Иначе говоря, без соблюдения строжайшего

* Флорентийский книготорговец Веспасиано Бистиччи в биографиях наиболее знаменитых покупателей, пользовавшихся его услугами, не упускает случая, чтобы подчеркнуть их благородное происхождение: «из знатнейшего рода» (*di famiglia nobilissima*), «из древнего рода» (*d'una famiglia antica*), «рожденный знатнейшими родителями» (*nato di nobilissima parenti*) и т. д. Черты подлинной знатности у Данте — доблесть, щедрость, смелость, мудрость. Леонардо Бруни продолжил и расширил этот каталог добродетелей в трактате о рыцарстве («*De militia*») (184а. 574).

историзма, учета условий не только времени, но и места, соотношения различных общественных тенденций и мотивов в деятельности гуманистов общеевропейский аспект эпохи Возрождения не может быть сколько-нибудь адекватно выяснен (186).

Итак, в такой же мере, в какой простое товарное производство XIV—XV вв. обуславливало отрицание тех сторон *объективной* действительности, которые сложились на базе натурально-хозяйственного обихода предшествующей эпохи, ренессансный гуманизм, как воплощение на данном этапе прогрессивной тенденции в развитии светской (по преимуществу городской) культуры средневековой Европы, выступил отрицанием *тех сторон субъективной реальности* (идей, убеждений, представлений), которые были унаследованы от предшествующей эпохи и противоречили новым потребностям общества (187а; 187б).

Наконец, как простое товарное производство отделено от капиталистического уклада хозяйства процессом так называемого первоначального накопления, так ренессансный гуманизм XIV—XV вв. отделен от системы идеологии буржуазии как класса * огромной исторической полосой, которая завершилась первой буржуазной революцией европейского масштаба середины XVII в., провозгласившей политические принципы нового общества, шедшего на смену феодализму. Одним словом, идеология раннего Возрождения являлась формой обмирщенного общественного сознания тех слоев и групп средневекового общества, которые в плане экономическом стояли на почве товарно-денежных отношений, в плане социально-этическом разделяли идею приоритета личных заслуг, а в плане политическом ставили отношения гражданства или подданства на место отношений, вытекавших из всех форм корпоративности, личной зависимости. Следовательно, в отличие от голландского историка И. Хойзинга, полагавшего, что эпоха раннего Возрождения знаменовала уже «осень» средневековья (187с), более близким к истине нам представляется суждение, усматривающее в этой культуре *вершину, зенит* духовных потенций реструктурированного средневекового общества на поч-

* Процесс складывания этой идеологии проходил ряд фаз — от мироощущения бюргера XIV—XV вв. до классового сознания буржуа в собственном смысле слова. Перепрыгивание через эти фазы все еще характерно для исторической науки наших дней.

ве расцвета простого товарного производства. Очевидно, что речь идет об идеологии кануна разложения этого общества.

Хотя не подлежит сомнению, что и в интересующей нас области идей ренессансный гуманизм представлял систему воззрений, мера оригинальности которой в сравнении с типологически тождественными воззрениями предшествующего периода средневековья будет раскрыта ниже, тем не менее общепризнано, что составляющие этой системы — мыслительный материал и методы его препарирования — были почерпнуты из двух источников: из классического наследия и наследия, столь презиравшегося гуманистами «темного века» (простиравшегося между падением Западной Римской империи, с одной стороны, и началом их собственного века — с другой). И если гуманисты начиная с Петрарки всячески подчеркивали, сколь многим они обязаны первому из указанных источников, и почти столь же настойчиво отгораживались от второго (Fam., I, XX, 8), то происходило это потому, что в первом случае речь шла о сознательно избранной ими модели (т. е. мыслительном материале и средствах его выражения), которой они стремились следовать, а во втором случае — о модели, которую они сознательно отвергали, но которой неосознанно — по методу самой мыслительной работы — сплошь и рядом следовали. И это было результатом того обстоятельства, что сами они формировались в атмосфере только еще отходившего и до завершения средневековья полностью так и не отошедшего «века» схоластики, оставившей неизгладимые черты в их собственном мышлении (188. 27 сл.). Этим обстоятельством (помимо специфики новой исторической реальности) объяснялось, почему процесс ассимиляции античного наследия был столь сложным и полным противоречий и трудностей (189. 105 сл.).

Хотя пределом духовных устремлений эпохи как будто являлось лишь максимально близкое подражание античности: латынь моделировать по Цицерону, писать историю как Ливий, в комедии имитировать Плавта и Теренция, в трагедии — Сенеку и т. д. (190. 47 сл.), однако на этом пути оказалось одно непреодолимое препятствие — «семантическое поле», в котором коренится любая культура, т. е. то обстоятельство, что содержательно она задается в каждом случае *настоящим*. Вследствие этого подражание неизбежно либо

вырождалось в жалкое эпигонство и карикатуру, либо, что чаще и существеннее, выливалось в оригинальное творчество. Именно в последнем случае становилось очевидным, что творцы культуры Возрождения, черпая из обоих источников — язычески-античного и христианско-средневекового, в действительности не следовали рабски ни одному. Наконец, то обстоятельство, что гуманисты делали ударение на моментах стилевой новизны (новые жанры, новая техника в изобразительном искусстве — первые картины маслом, первая резьба по дереву, чеканка по меди, портретная и пейзажная живопись и т. д.) и при этом, как правило, проходили мимо новизны многих базисных фактов народной жизни, свидетельствует не только и не столько о «верхушечном характере» этой культуры, сколько о трудности самой задачи — посредством заимствованных извне мыслительных (категориальных) форм концептуализировать новые явления действительности, столь существенно отличавшейся от почвы, породившей эти формы (191.80). Во всяком случае несомненно, что в интересующей нас сфере ренессансной культуры мыслительные формы и их содержание еще далеко не совпадали. Классическая образованность могла использоваться для выражения концепций более чем традиционных в средневековой схоластике, и, наоборот, традиционные мыслительные формы могли быть наполнены содержанием, в котором прозревался век грядущий.

Так, все еще господствовала последовательная дуалистическая концепция мира — природы и истории. Два полюса познающего разума — отвлеченный (созерцательный) и прагматический (деятельный) — продолжали олицетворять, хотя и в трансформированном виде, старую дилемму «двух градусов». Аллегоричность средневекового мышления и телеологизм объяснительных схем сохранялись и в мировосприятии гуманистов (192. 39 сл.). И тем не менее ощущение происходящих перемен становилось все более отчетливым. Перемены же грозили неизвестностью. К концу XV в. пессимизм и сумеречность отбрасывали свою тень на все стороны жизни людей (193. 10 сл.).

Итак, проблема осмысления нового, рожденного самой жизнью, выступающая на поверхности как задача его «наречения», трудно решается на почве любой культуры. Как уже указывалось, система культуры Возрождения решала ее при помощи идей и образов, по-

черпнутых из классического наследия. Открытие этого наследия гуманистами было первоначально лишь способом, *инструментом, при помощи которого новая эпоха открывала, познавала саму себя* (176. 98 сл.). В античном наследии она обрела зеркало, давшее ей возможность взглянуть на себя и одновременно увидеть меру совершенства, к которому должно стремиться.

Все, что было рождено европейской действительностью XIV—XV вв., чему еще не существовало ни названия, ни определения, воспринималось до поры до времени в античной словесной драпировке и, следовательно, как идеальное выражение текущей жизни (173. I, 18 сл.). Абсолютность этого идеала олицетворяла лишь безусловную идеологическую санкцию происходивших в действительности перемен. Правда, как уже отмечалось, классицизм решал эту задачу «в одиночку» только до начала Реформации, когда протестантизм (и прежде всего кальвинизм) выразил отправные принципы Возрождения на языке теологии. Объявив предшествующий период средневековья «веком темным» и рассматривая себя в качестве единственных восприимчивых и хранителей античного духа (194), гуманисты * в действительности противопоставляли отмирающим духовным ценностям периода безличной корпоративности идею «свободной и самоопределяющейся» человеческой личности (195). Классицизм являлся в их глазах лучшим способом ее нравственного совершенствования и развития.

Антропоцентризм — как структурообразующий принцип новой системы культуры, как точка отсчета в шкале ренессансных ценностей — есть тот «магический кристалл», который открывает глубинную суть всей

* Гуманистами (*humanista*) в эпоху Возрождения в Италии называли преподавателей гуманитарных дисциплин и студентов, их изучавших, так же как изучавших право именовали «*legista*», «*jurista*», «*canonista*».

Встречающийся уже в древности (у Цицерона) термин «*studia humanitatis*» снова вошел в оборот в Италии в XIV в. (186); в общем смысле — свободные искусства; они включали грамматику, риторику, историю, поэзию и моральную философию (сводившиеся в конечном счете к чтению и комментированию античных авторов, преимущественно латинских) и исключали натурфилософию, метафизику, математику, астрономию, право и теологию, т. е. традиционные университетские дисциплины. Термин «гуманизм» был введен в оборот только в начале XIX в. для обозначения особого интереса к человеческим ценностям. В этом значении он был «опрокинут» на историческое прошлое.

совокупности феноменов, связываемых с ренессансной культурой. Однако гуманизм не исчерпывает содержание Ренессанса. Как уже отмечалось, дело гуманистов XIV—XV вв.— это возрождение и распространение классических знаний, экземплификация античных моделей прежде всего в сфере свободных искусств. Одним словом, речь идет о превращении классической образованности в универсальную парадигму светской культуры как таковой (196. 280 сл.).

Ренессансный гуманизм — фаза риторической традиции европейской культуры, в которой «исконное» соперничество между философией и риторикой (полемика Платона против софистов) возобновилось в форме полемики между приверженцами классицизма, с одной стороны, и «натурализма», опиравшегося на традицию философии Аристотеля,— с другой (впрочем, со времени Исократа риторы склонны были именовать себя философами, поскольку включали в свое рассмотрение вопросы морали, а со времени Аристотеля философы считали риторику частью философии). Если в классицизме одна система авторитетов сменяла другую: Цицерон — Августина, то в «натурализме» шел поиск новой формы открытия и утверждения истины — формы экспериментальной. Вместо замкнутого круга, создаваемого подведением случая «под авторитет» — что означало признание существования истины до того, как человек ее открыл,— указанная тенденция в «натурализме» требовала установления истины опытным путем, т. е. истины, открытой сомнению, нуждающейся в подтверждении со стороны каждого «частного случая» * (197).

Опыт (*esperienza*) как фундамент истины ** в естест-

* Представляется, что в затянувшейся дискуссии по вопросу о соотношении гуманизма и Возрождения (Тоффанин, Нарди и др.) наиболее сбалансированную позицию занял Кристеллер: в системе воззрений Возрождения должно быть оставлено довольно широкое место традиции, восходившей к Аристотелю, наряду с традицией Платона. В конечном счете речь шла о предпочтительных философских ориентациях наук естественных в одном случае и гуманитарных — и другом. Ренессансный аристотелизм преобладал в таких областях, как медицина, натурфилософия (физика), логика, строившихся на чисто рациональных основаниях (197).

** «Восстание» гуманистов против средневековых версий античных текстов и их обращение к «чистому роднику» античных оригиналов на первых порах также означали проявление духа критицизма. Однако вскоре власть новых авторитетов подавила эту тенденцию.

венных наук — таково второе направление ренессансной мысли. Гуманисты в своем поклонении классицизму и натуралисты в своем обращении к эксперименту то объединялись в отрицании схоластики, то оказывались на противоположных позициях в способах утверждения истины *. Поскольку торжество опытной науки и индуктивной логики относится только к XVII—XVIII вв., постольку очевидно, что в рамках Возрождения проблема истины в ренессансном «натурализме» в общем и целом решалась еще в рамках все той же восходящей к Аристотелю силлогистики. Именно это обстоятельство дало основание Бэкону назвать подобного рода опыты «слепыми».

В общем же выявившаяся на грани XIV и XV вв. в области миросозерцания потребность *переосмыслить исторически существующее, упорядочить* разрозненные элементы его нового видения в целостную систему воззрений решалась творцами культуры Возрождения на различных этапах ее формирования с *различной мерой приближения к происходящим в обществе процессам*. Во всяком случае влияние общественной практики на процесс формирования ренессансного мировидения — факт столь же несомненный, сколь и недостаточно изученный. В этой связи достаточно упомянуть, что эпоха Ренессанса в значительной степени совпадает с эпохой Реконессанса (*renaissance*), т. е. узнавания, с такими открытиями, как магнитная игла, порох, новая оснастка кораблей, что в конечном счете сделало возможными Великие географические открытия. И хотя влияние последних на историческое сознание европейцев в полной мере сказалось только к концу этой эпохи, тем не менее и моментальное потрясение умов было достаточно сильным (199. 8 сл.).

Особо следует в связи с интересующей нас проблемой указать на ни с чем не сравнимое значение открытия книгопечатания (результаты которого также сказались уже в XVI в.), радикально *облегчившего и ускорившего* процесс распространения и получения ин-

* В полемике с гуманистами-классиками Леонардо да Винчи писал: «Если я действительно не подготовлен к тому, чтобы цитировать классиков, как это делают они, то гораздо более ценным являются знания, добытые в опыте... (гуманисты) украшены не собственными трудами, а трудами других... И если они меня презирают как изобретателя, то насколько больше они меня заслуживают сами, поскольку ничего нового не открывают, а только цитируют труды других» (цит. 198. 47).

формации. Во всяком случае речь должна идти не только о колоссально расширившемся поприще для проявления человеческих доблестей, но и о широко раздвинувшихся горизонтах исторического видения европейских народов.

ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ РЕНЕССАНСНОГО МИРОВИДЕНИЯ

Прежде чем мы обратимся к той сфере мировидения эпохи Возрождения*, которая наиболее адекватно отражает ее исторический горизонт, мы должны хотя бы вкратце остановиться на ее представлениях о космосе — природе и человеке, т. е. представлениях, заключавших в себе ответы на самые отправные вопросы о смысле и цели человеческого существования. Эти представления могли быть осознанными или неосознанными, но ответы на них — тот воздух, которым дышат современники любой цивилизованной эпохи, независимо от их образованности, сословной принадлежности (хотя, разумеется, способ выражения этих представлений, а главное, способ социального поведения, из них вытекавший, находился в прямой зависимости от указанных обстоятельств).

Итак, в интересующую нас эпоху продолжала в общем и целом господствовать картина космоса, восходившая к Аристотелю и Птолемею (совершенный Коперником переворот в представлениях о Вселенной начал сказываться в общественном сознании только к концу эпохи) (196). Это значит, что качественно полярными составляющими космоса оставались «небо» и «земля». Небо (точнее — «небеса») окружает Землю семью «сферами», каждая из которых вращает одну планету, — Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс,

* Датировка эпохи Возрождения до сих пор остается столь же дискуссионной, как и вся проблема в целом. По крайней мере в одном все специалисты согласны: XV век при всех разногласиях в определении начальной и конечной ее грани — время, когда ею были захвачены практически все европейские народы. Что же касается грани, завершающей эту эпоху, то она варьируется от 20-х гг. XVI в. в одних случаях до середины XVII в. (т. е. включая творчество Мильтона) — в других. В данном же случае, поскольку нас интересует характерное для нее историческое сознание, то центр тяжести будет постепенно переноситься по мере развития последнего с раннего Возрождения на его завершающую фазу, совпадающую с началом так называемой контрреформации (187а—b).

Юпитер, Сатурн. Планеты наделены «душой», каждая движется «движителем», часто сравниваемым с соответствующим античным божеством. Это смешение планет с божествами в изучаемую эпоху было одним из проявлений «возрождения» элементов античного язычества. Земля — неподвижный центр, замкнутый «сферами» Вселенной, вращающимися вокруг нее концентрическими кругами. Над семью небесами, за пределами сферы неподвижных звезд — местонахождение бога.

Правда, в сочинениях отдельных мыслителей этого времени (Николай Кузанский) уже присутствует идея пантеизма — бог вездесущ, он находится повсюду, в каждой частице творения. Однако подобные представления были еще исключением (200. II, 101). Из трех «лиц» божества «второе лицо» — Христос чаще всего изображался то как «король», «искупитель», то как «человек страданий», «скорби», «печали» и поэтому как «сладостный» (*dulcedo Dei*), как господин, «близкий», «дорогой» каждому верующему (*meo caro*). Первое же «лицо» троицы — бог-отец представлен в образе «творца», «архитектора» и «хранителя» Вселенной — он управляет миром.

Современники расходились во мнении относительно меры непосредственного вмешательства творца в универсум. Традиционный взгляд заключался в том, что он это делает часто, а вернее, даже постоянно: «богу угодно было нас наказать», «бог никогда не отнимает руки от нашей головы». Подлунный мир — низший мир, состоящий из четырех элементов (земля, вода, воздух, огонь). По степени тяжести земля находится внизу, над ней вода, затем воздух, наконец, выше всего, но «ниже Луны» находится огонь. Элементы состоят из четырех противоположностей (горячее, холодное, влажное, сухое). Холодное и сухое образуют землю, горячее и влажное — воздух и т. п. Имеются четыре уровня земного существования: минеральный, растительный, животный и человеческий. Растения выше камня, ибо наделены «растительной душой», животные — выше растения, ибо наделены «животной душой». Только человек наделен «разумной душой».

Каждый из указанных уровней включал свою собственную иерархию. В совокупности они составляли уже известную нам «великую цепь бытия», ведущую от наиболее примитивного состояния творения к творцу.

Человеку в ней принадлежит «срединное» место. Между Землей и Луной живут демоны (впрочем, философ-гуманист XVI в. Пьетро Помпонаци сомневался в их существовании). Выше расположены ангелы различных степеней. И в эту эпоху природа оставалась одухотворенной — она населена «духами», «лесными», «водяными», «домовыми» (201. 68). Итак, современники XIV—XV вв. жили в ментальном универсуме, немногим отличавшемся от вышеописанного, — он все еще был более одушевленным, чем механическим, более моральным, чем объективным, и организован был в терминах соответствий, а не причинно обусловлен (см. гл. III).

Леонардо да Винчи писал: «Мы можем сказать, что Земля обладает живой душой и что ее плоть — почва, ее скелет — горные хребты... ее кровь — родники, ее дыхание и ее пульс — морские приливы и отливы» (цит. 198). Неудивительно поэтому, что функционирование Вселенной все еще описывалось, подобно Данте, в терминах «любви»: магнит «горячо любим» железом, естественно, что железо «тянется» к магниту. «Любовь» движет Солнцем и другими планетами. В «объяснительной схеме» натуралистов важное место занимали понятия «симпатий — антипатий»: холод «ненавидит» горячее, влажное — сухое и т. п. И только в виде исключения давала о себе знать зарождающаяся *механическая* модель природы и Вселенной. Последнюю можно было сравнить с «благородными часами». Леонардо мог говорить о птице как «инструменте», оперирующем на основе математического закона. Макиавелли и Гвиччардини применяли механику к политике, когда писали о «балансе силы», «власти». Однако в целом механическая модель Вселенной заменила органическую только на рубеже XVIII в. (см. гл. VII).

Внесение понятий морали в картину Вселенной приводило к делению последней на сферы более «высокого» и более «низкого» статуса. Теплое «благороднее» и «совершеннее» холодного, потому что оно начало деятельное и продуктивное. Небеса совершеннее Земли, поскольку они неизменны, Земля же подвержена изменениям. С другой стороны, покой, неподвижность — «более совершенное» состояние, чем движение.

Если же речь идет о движении, то движение по кругу «совершеннее» всех других его форм. Исключительную роль в «организации» мира играло понятие

статуса. У дерева, как мы видели, более высокий статус, чем у камня, у животного — чем у дерева, у человека — чем у животного, у мужчины — чем у женщины, и т. п. Перед нами яркий пример перенесения иерархической структуры средневекового общества на мир природы и Вселенную в целом. Хотя идея «великой цепи (лестницы) бытия» восходила к античным представлениям (гл. III), она, как мы видели, приобрела в условиях средневековья те же черты *моральной иерархии статусов*, которой в глазах современников отличалась естественная и функциональная иерархия общественная. В результате понятие благородства превратилось в основание анализа структуры Вселенной (201).

Как уже отмечалось, части универсума соотносились друг с другом в терминах соответствий, т. е. по чисто символической аналогии, заменявшей связи причинно-следственные. Наиболее наглядно это представление раскрывается на примере связи между человеком — микрокосмом и Вселенной — макрокосмом. Их структура анализировалась по принципу соответствия («анalogии»): правый глаз человека соответствует Солнцу, левый глаз — Луне, уши — Юпитеру и Марсу, рот — Сатурну и т. д. и т. п. От пояса до пят человек «соответствует» миру подлунному, от пояса до шеи — миру надлунному, небесному, голова — всевышнему.

Одним словом, метод соответствий базировался на простом совпадении у двух объектов числа составляющих. Так, случайное совпадение 7 планет, 7 металлов и 7 дней в неделе служило достаточным основанием для установления «соответствия» между тем или иным днем — планетой — металлом. Точно так же на основании того, что число апостолов (12) и число знаков зодиака совпадали, следовал вывод: у каждого апостола свой знак зодиака * (202. 166 сл.).

Популярно разработанная система соответствий находила свое отражение и в изобразительном искусстве и литературе. Это значит, что образы помимо непосред-

* Этот принцип распространялся и на число и порядок букв в том или ином имени или названии предмета. Так, в имени «Мария» находили «соответствие» пяти ступеням духовной жизни: «м» — *memoria mortis* (память о смерти); «а» — *abrenuntiatio omnium terrenorum* (отрешение от всего земного); «р» — *rectitudo cordis* (правдивость сердца); «и» — *illuminatio divina* (божественное просветление); «а» — *amor* (любовь) (198. 173).

редственного смысла имели еще смысл символический (скрытый). Одним словом, и в эпоху Возрождения символизм оставался языком Вселенной и ее творца. На языке символов создатель предупреждал людей о характере ожидающего их «воздаяния». Этим объясняется всеобщая вера во всякого рода знамения. Так, сообщение о рождении детей-монстров сопровождается комментарием: «Это предвещает большую смуту в городе, где они родились». Французскому вторжению в Италию (1594 г.) предшествовали многочисленные «знамения», описанные историком Гвиччардини*.

Из идеи «соответствия» структуры макрокосма и микрокосма следовало убеждение о подчиненности человеческой жизни планетарным влияниям. От планет «проистекает все доброе и все злое». Их влиянию подвержены в равной степени и богатые и бедные, они же определяют «характер» дней недели (понедельник — под влиянием Луны, вторник — Марса, среда — Меркурия, четверг — Юпитера, пятница — Венеры, суббота — Сатурна). Отсюда столь выдающаяся роль астрологии в жизни как отдельного человека того времени, так и общества в целом. Астрологам, ведавшим «состоянием небес» — расположением планет в каждый момент, были «доступны» тайны грядущего. Не посоветовавшись с астрологом, не закладывали фундамент нового здания, не выходили в далекие плавания корабли, не начинались войны (201. 161). Придворный астролог был таким же атрибутом дворцового быта, как и духовник короля.

Философ-неоплатоник Марсилио Фичино (1433—1499 гг.), глава так называемой флорентийской Академии и одновременно каноник кафедрального собора, поучал, как «уловить» дух планет «при помощи изображений и музыки». Так, для Венеры он рекомендовал музыку «мягкую и чувственную», для Марса — «энергичную, походную» и т. п. (203). Астрология разрешалась церковью, поскольку не рассматривалась ею как несовместимая с христианством. Папа Павел III

* Вот некоторые из них: в Апулии ночью видны были в середине неба три солнца, окруженные тучами; видение это сопровождалось страшным громом и молниями. В Арrezzo в течение многих дней по воздуху носилось множество вооруженных людей верхом на лошадях. Все это сопровождалось страшным шумом, звуками фанфар и барабанным боем. Во многих местах Италии статуи и образы святых покрылись «слезами» и т. д. (204. 63).

проявлял к ней большой интерес. Он привез в Рим астролога, предсказавшего его избрание, возвел его в рыцарское достоинство и сделал епископом *. В действительности в XV—XVI вв. теология и астрология являлись двумя соперничавшими системами, и неудивительно — их занимало одно и то же небесное пространство. Святые конкурировали с «планетами» в качестве «покровителей» определенных дней недели; не ясно только было, должно ли петь в такой-то день «планетарную музыку» или мессу, спрашивать совета у священника или у астролога (Ibid.).

Не менее характерной для этой эпохи была роль, которую в общественном сознании играли алхимия, магия, колдовство в качестве средств манипулирования (содействовать или препятствовать им) земными делами человека. Вера в алхимию основывалась на идее о существовании первоматерии, к которой иерархически восходят все элементы (например, иерархия металлов во главе с золотом), вследствие чего возможно последовательное «превращение» металлов, по «восходящей», в золото. Иначе говоря, неорганическая материя трактовалась в качестве органической (отсюда понятия: металлы «порождаются», «растут» в рудниках. Так, золото «порождается» взаимодействием ртути и серы и т. п.). Таким образом, задача алхимика сводилась к «ускорению естественного процесса».

Наряду с алхимией в изучаемую эпоху процветала и магия. Различали две ее формы: одна из них — «черная магия» — полностью зависела от власти «демонов», другая — «белая магия», — наоборот, противостояла этой власти. Первая «делала человека» слугой дьявола, вторая превращала его в «правителя и господина». Не трудно заметить, что магия была естественным результатом взгляда на мир как «одушевленную» систему, в которой наделенные волей и сознанием «силы» взаимодействовали по принципу «симпатии» и «антипатии», «притягивания» и «отталкивания», «любви» и «вражды». Человек не только испытывает влияние этих сил, но в лице магов вступает с ними

* Диссонансом в этом всеобщем поклонении астрологии звучали отдельные голоса скептиков. Так, гуманист Кавальканти писал: «Неразумно (предполагать), что провидение движет небесные светила ради столь малой цели, как слабый человек, представляющий собой всего лишь дуновение ветра» (цит. 198. 176).

в «сотрудничество», более того, «руководит» ими * (205. 38 сл.).

По сути наиболее многочисленной группой магов было духовенство; оно являлось хранителем предметов «большой магической силы» — святых мощей, «исцелявших» различного рода болезни. С помощью церемоний и заклинаний священники «изгоняли» из людей «злых духов», «отвращали» бури и эпидемии, засуху и наводнения (Ibid., 65). Очевидно, что борьба клира со «служителями дьявола», как они именовали магов, не принадлежавших к их корпорации, была по сути своей борьбой против конкурентов **. Характерно, что именно в эту эпоху умножились так называемые «ведовские процессы», завершавшиеся смертными приговорами «ведьмам» (сожжением обвиненных в «сговоре с дьяволом») ***.

В целом гуманистическое видение мира только подтверждает ту истину, что в рамках средневековья сфера магии никогда не теряла полностью символического характера, не переставала служить аллегорией даже тогда, когда истолкование природы оттеснило на задний план традиционную онтологию схоластики.

Тем не менее если опустить гениальное прозрение Николая Кузанского о бесконечности Вселенной и отсутствии в ней центра (200. II, 61), из которого следовало заключение о *качественном единстве* материи земной и небесной, о *тождестве законов* мира небесного и мира земного ****, то суть того нового, что было при-

* Поэма Ариосто «Неистовый Роланд» полна «магии». В ней действуют колдуны и колдуньи, с помощью магических предметов совершаются «превращения» людей и вещей.

** Пьетро Помпонаци, следуя за Аристотелем, отрицал существование демонов, утверждая, что простой народ относит к «демоническим» явлениям те, которые не может объяснить. В то же время он признавал, что излечение так называемой «королевской болезни» прикосновением руки короля или извлечение стрел с помощью заклинаний представляет серьезную проблему, решение которой не под силу натурфилософии (203).

*** В 1477 г. две «колдуньи» на процессе в Риме «признали», что они превращались в кошек, убивали детей и высасывали из них кровь (198. 115).

**** С целью избежать пантеизма Кузанский различал два вида бесконечности: бесконечность бога и бесконечность его творений — универсума. В бесконечности второго вида не существует абсолютного центра. Земля больше не ставится в центр Вселенной. Это было предвосхищение той модели космоса, которая утвердилась в результате научной революции XVI—XVII вв. Столетием позже Джордано

внесено Ренессансом в средневековое мировидение, заключалась прежде всего в концепции природы как всеобъемлющего, гармонического целого, элементы которого, включая человека, связаны друг с другом в единой цепи взаимодействия, функционирующей на основе внутреннего и неизменного закона (206). В более же специфическом плане речь должна идти о природе как «нейтральной» почве, которая не «одушевляется» особым для нее духом и не существует ни для чего другого, как для того, чтобы служить человеку. Именно эта концепция делала человека этой эпохи способным двигаться к рациональному видению мира, которое могло со временем стать научным.

Идея о том, что с благословения творца человек может манипулировать естественной средой в своих интересах, пришлась как нельзя кстати в эпоху, когда духовные силы человека сосредоточились на мире по-стороннем, познание которого диктовалось интересами сельскохозяйственной и промышленной технологии, мореплавания и т. п. (207. 14 сл.).

Таким образом, синтез науки и технологии становился возможным только при условии совмещения идеи природы как упорядоченной системы вещей и процессов, поддающейся рациональному истолкованию, и христианской идеи природы как среды, созданной «творцом» для удовлетворения человеческих потребностей. Между тем наука в XV—XVI вв. стремилась скорее открыть заключенный в природе «божественный план», чем овладеть ее силами на благо человека. Смелость человеческой мысли все еще прикрывалась субъективно искренней верой в интеллект божественный. Это было в различной степени характерно для Николая Коперника и Андреаса Везалия, для Иоганна Кеплера и Уильяма Гарвея, для Галилео Галилея и даже Исаака Ньютона.

Итак, в сфере научно-рационалистического мышления Ренессанс положил начало своеобразной цепной реакции. Изобретение книгопечатания помогло ввести в широкий оборот весь канон классической и новоевропейской мысли. Благодаря этому мышление

Бруно, не будучи астрономом, Галилей и Кеплер подтвердили космологию Кузанского. Для него единственно значащим знанием было знание природы. Догмы и чудеса были поставлены им под сомнение, поскольку они разумно, т. е. с точки зрения законов природы, непознаваемы (200. II, 62).

европейцев XV—XVI вв. сделалось более диверсифицированным, более богатым оттенками, а главное, более динамичным, что, несомненно, содействовало со временем формированию духа свободного научного исследования. Гуманизм и Реформация — во многих случаях два враждебных духовных течения данной эпохи — в одном отношении развивались под одним и тем же углом: они, хотя и по разным причинам, нацеливали усилия человека на мир посясторонний, становившийся фокусом его интеллектуальных усилий и морально-этических исканий.

Изобретения в области механики, прежде всего механические часы, усовершенствования в оптике, расширившие сферу видимого человеческим глазом, новые технологические процессы — все это увеличило и разнообразило инструментарий науки, подготовило ее к опытному исследованию.

ОБЩЕСТВО И ИНДИВИДУУМ В РЕНЕССАНСНОМ МИРОВИДЕНИИ

Обратимся теперь к господствовавшим в изучаемую эпоху представлениям об обществе как составляющей Вселенной. В этой области ренессансной мысли в глаза прежде всего бросается примечательный факт — общество в мировидении гуманистов еще было лишено собственного исторического измерения *. Единственным полностью осознанным углом зрения, под которым оно рассматривалось, была его политическая организация: форма правления — «конституция», государственные институты, наконец, наиболее обобщенное понятие — «политическое тело» — таковы термины, в которых гуманистическая мысль анализировала человеческое общество (208. 101). Но если единственной формой общественной организации выступает политическая организация, то единственным адекватным способом выразить это представление могла в тех условиях стать функциональная органическая аналогия **.

* Так, в английском языке понятие «общество» (society) как нечто отличное и, главное, *более емкое* в сравнении с понятием «государство» (state) возникло только в XVII в. под влиянием событий буржуазной революции середины этого столетия. Даже Фрэнсис Бэкон рассматривал эти понятия как полностью взаимозаменяемые.

** В качестве прообраза могла служить либо функциональная организация микрокосма, т. е. самого человека, либо пчелиного

Отсюда понятие «политическое тело» * (*corpus, corpo politico, body politic*), означавшее, что конституция общества подобна конституции естественных систем — прежде всего самого человека, иными словами, это политическое воплощение «одушевленного организма» (208).

Так, о монархии можно было писать, что она более «естественная форма правления», чем республика, потому что в макрокосме бог один управляет Вселенной, а в микрокосме «все члены подчинены правлению сердца». Но если общество — это прежде всего «политическое тело», то членами его являются «классы» — сословия, каждое из которых выполняет соответствующую его призванию функцию, «необходимую для здоровья» государства. В изучаемую эпоху в дополнение к классической в средние века трехчленной функциональной модели общества (воители, молящиеся, пахари) возникла еще функция торговцев, что отражало общественно-экономический сдвиг в сторону товарного производства (ср. гл. III). Однако наряду с функциональным членением общества как целого политический словарь гуманистов включал термины, обозначающие сословно-имущественное членение. Так, Макиавелли различал во Флоренции начала XVI в. нобилей (*grandi*), пополанов, или средний слой (*mediocri*), и плебс, т. е. народные низы (*plebe*) (209а. 34, 36, 40, 47). Несомненно, однако, что органическая модель общества оставалась преобладающей и в словаре позднего Возрождения.

Подобно Вселенной сословия соподчинены строго иерархически, в зависимости от степени «благородства» функций, каждому из них отведенных в обществен-

улья. У Шекспира первая из них использована в «Кориолане» (I, 1), вторая — в хронике «Генрих V» (1, 2). Цитируем последнюю:

Недаром в государстве
Труды сограждан разделило небо...
Так трудятся пчелы
Создания, что людную страну
Порядку мудрому природы учат.

* В сочинении Макиавелли «Государь» термин «*stato*» употреблен в двух смыслах: традиционном — в смысле «состояние дел», «положение вещей» и новом — в смысле «государство». Все более явное наделение этого термина публичным, политическим смыслом свидетельствовало, разумеется, о характере и направлении политических процессов не столько в политически раздробленной Италии, сколько прежде всего в соседней Франции (208. 100).

ном целом. Король, естественно, олицетворял вершину общественной «лестницы». В нем видели не только «помазанника бога», но и олицетворение божественного начала в земном «граде» — живую связь между земным и небесным, естественным и чудесным, выражение чудодейственных сил бытия народа. Это даже не личность, а священный символ единства народа. Он сплывал «политическое тело» в единое целое, был «гарантом» его благополучия — внутреннего порядка и внешней безопасности, его «политического здоровья» *. Иными словами, ренессансная концепция королевской власти — отражение той фазы в процессе политической консолидации феодальных государств, когда эта власть рассматривалась в качестве *высшей политической ценности* в противовес феодальной раздробленности, олицетворение национального единства (209b. 116 сл.).

Что же касается подданных, то их состояние — производное от интересов государства (*raison d'état*). Точно так же как в природе отдельные элементы не могут быть смешаны иначе как в неравных пропорциях и при различной температуре, так в согласии с учением о соответствиях «политическое тело» может быть сохранено и управляемо только при соблюдении определенного неравенства между его «членами» — сословиями, основа которого место, занимаемое каждым из них в социально-политической иерархии.

Таким образом, декларированная «равная важность» сословных функций заведомо постулировала иерархическое неравенство сословного положения их носителей. Из этого учения делались два вывода: 1) служение «целому» есть «служение самому себе» и 2) государство есть единственный способ конституирования целого, что находится в полном соответствии со строением Вселенной, с «божественным планом» творения (210).

Статичность социальной структуры общества, отсутствие в ней элементов социальной мобильности,

* Наиболее завершенную, доведенную до логического конца разработку ренессансной концепции королевской власти мы находим в «Левифане» Томаса Гоббса (XVII в.). Эта идея с предельной ясностью выражена применительно к роду человеческому у Пьетро Помпонаци в трактате «О бессмертии души» (XVI в.): «Весь род человеческий (*genus humanus*) подобен единому телу, состоящему из различных членов, наделенных различными функциями и направляемых к общей пользе всех» (цит. 212. XXIV—XXV).

господство замкнутости и обособленности — одна из характерных особенностей ренессансной картины общества, если, разумеется, иметь в виду ее общеевропейское содержание (210а. 78; ср. 211)*. Между тем исторические реалии, прежде всего в странах Западной Европы, были, несомненно, более подвижными: значительно усилилась так называемая горизонтальная мобильность людей (т. е. их перемещение в пространстве), более внутренне дифференцированной стала сфера производства и на этой основе более развитым становилось территориальное и внутриотраслевое общественное разделение труда, переживали ломку традиционные нормы и ценности.

Отражение этих сдвигов в исторической действительности в отвлеченной общественной мысли — процесс не только медленный, но и полный драматизма (209b. 50 сл.). Вместе с тем ренессансное осмысление феномена человека — наиболее яркая, принципиально отличительная черта того же мировидения. К слову сказать, поразительное противоречие между традицио-

* Этому заключению по видимости противоречит развивавшаяся итальянскими гуманистами, в частности Леонардо Бруни, доктрина так называемого гражданского гуманизма, т. е. служения общему благу на публичном поприще, которое открывало возможность социальной мобильности — «по вертикали» (213). Ответить на подобное возражение было бы в общем не трудно. Во-первых, само понятие гражданского гуманизма могло сложиться только в специфических условиях республикански устроенных городов-государств Италии, и прежде всего Флоренции. При этом, как известно, и здесь эта доктрина изжила себя к концу XV в. вместе с кризисом и крушением республиканского строя (214). Во-вторых, и в пору его расцвета, даже во Флоренции, границы, поставленные «гражданскому служению» конституцией, были крайне узки. Так, из 90 тысяч жителей в этом городе-республике в начале XV в. право голоса на выборах городских магистратов имели только около 3 тысяч человек, состояние которых отвечало избирательному цензу. Когда большой колокол на палатце Веккьо созывал «народ» на собрание (*parlamento*) на площадь Синьории, вооруженные стражи перегораживали все улицы, ведущие на нее, пропуская только сторонников рода Медичей, фактических правителей города. «Голосовали» криками «*si*» («да») по заготовленным «решениям», зачитывавшимся герольдами (глашатаями). Таким был «демократизм» наиболее демократического города-государства тогдашней Европы. Медичи же являлись в XV в. главными флорентийскими меценатами талантов — художников, скульпторов, поэтов. Патрициат городов и знать, обитатели дворцов и замков — вот те социальные слои, которые прежде всего нуждались в услугах знатоков «нового стиля». На них лежали делопроизводство в публичных и частных канцеляриях, функции нотариусов и юрисконсультов, домашних учителей и воспитателей, библиотекарей и составителей од по случаю дворцовых торжеств и т. п. (186).

нализмом, статичностью ренессансной картины общества и, как мы вскоре убедимся, действительно радикально изменившимся в сравнении с предшествующей эпохой взглядом на природу и призвание в этом мире человека реже всего привлекает внимание специалистов и до сих пор остается по сути без объяснения.

Между тем, как представляется, именно здесь ключ к проблеме социальной природы идеологии ренессансного гуманизма (214. I, 12 сл.). Так, если теологическое учение о природе человека основывалось на догме изначальной ее «греховности» и «ущербности», то гуманистическая ее концепция основывалась на убеждении в «божественности» и «избранности» человека и высоком предназначении его в мире посюстороннем, на земле. В первом случае земная жизнь человека была лишь «долиной плача», свидетельством тщеты мирских забот и устремлений, человек в этой жизни лишь «паломник», «странник» (*viator*) на пути к истинно высокой цели — переходу к «жизни вечной и блаженной» в мире ином (см. гл. III). Для гуманистов же земная жизнь человека — ни с чем не сравнимая позитивная ценность, единственная его возможность проявить и реализовать свою «природу», ее индивидуальную неповторимость и, помимо всего прочего, это время, в течение которого человек может успеть совершить нечто такое, что обессмертит его имя в памяти потомков.

Перемена была поистине поразительной: вместо столь характерной для ортодоксии христианства постоянной заботы верующего о мире вечном, потустороннем в мировидении гуманистов на первом плане оказалось ни с чем не сравнимое стремление человека к земной, прижизненной и посмертной славе *. И как

* В столь видимом противоречии с общим мироощущением Возрождения находилось звучащее на протяжении всего XV в. напоминание о смерти (*memento mori*) (193). Как представляется, объяснение этого феномена следует искать, во-первых, в двух специфических ситуациях этого времени: в XIV в. европейские народы пережили несколько волн ужасной эпидемии чумы («черной смерти»), унесшей во многих странах до трети населения. Небезоблачным оказался в этом отношении и XV в. К тому же так называемая великая схизма (раскол) в римско-католической церкви, сопровождавшаяся ощутимым упадком благочестия, существенно подорвала веру в догмат конечного спасения. Во-вторых, что не менее важно, в рамках мировидения гуманистов напоминание о быстротечности человеческой жизни играло роль своего рода психологической «шпору», побуждая человека к полноте жизни земной.

следствие, вместо смиренного ожидания смертного часа — призыв к деятельному противостоянию смерти — гуманист торжествует над ней в каждый момент своего земного бытия. Возрождение «естественного человека» означало реабилитацию его в «земном» окружении. Отныне человек христианской догмы, «возрожденный по милости божьей», сохранял свою исключительность только в стенах церкви. Поскольку же речь шла о мирском порядке, то процесс его десакрализации, обмирщения постепенно вернул естественному человеку функцию его основания.

Сколько-нибудь подробное рассмотрение проблемы человека в рамках ренессансного мировидения потребовало бы специальной книги, к тому же такие исследования в нашей литературе уже имеются. Наша цель в данном случае более частная — она сводится к тому, чтобы подчеркнуть те черты в видении гуманистами данной проблемы, которые особенно важны для понимания особенностей ренессансного историзма.

Гуманистическое мировидение отличалось фундаментально важной особенностью: при формальном сохранении традиционно-христианской интерпретации «великой цепи бытия» в центре мироздания гуманистов, истинно творческим началом бытия оказывался не бог, а человек. В этой замене традиционного теоцентризма антропоцентризмом сошлись и пересеклись все линии гуманистического учения о человеке (215. 89 сл.).

В этой связи следует указать на три определяющие специфику этого учения черты: 1) моральная и субстанциальная «реабилитация» природы и вместе с ней и через нее природы самого человека — тенденция, завершившаяся конечным обожествлением природы как таковой, а в человеке — признанием гармонического единства телесного и духовного начал; 2) выдвижение на первый план личного и деятельного основания категорий «достоинство», «добродетель», (virtu); 3) радостное мировосприятие, требование полноты жизни — всеми чувствами, всеми способностями, гармония разума и страстей (216, 120)*. Отныне природа предстала

* Хотя дискуссия по вопросу о том, какой из двух «образов» человеческой жизни — деятельный или созерцательный — предпочтительнее для гуманиста, еще продолжалась на философском уровне его рассмотрения на протяжении всего XV в. Во всяком случае практическая этика Возрождения оставалась решительно на стороне первой из них.

благостной, средоточием красоты, источником радости, воплощением полноты и гармонии творения; ее неизменный порядок исключает какое-либо влияние на нее внешних сил. Ее назначение — служить человеку, человек же — и ее составляющее, и ее хранитель. Сам он предназначен служить не господу, а самому себе, т. е. божественному началу в себе, и этим он и проявляет любовь к «творцу».

В результате был достигнут совершенно неизвестный ранее уровень самосознания человека как личности, веры в собственные силы, имевший своим результатом индивидуализацию этики. Волевое и деятельное отношение к миру пришло на смену пассивно- созерцательному. В человеке была разбужена ранее всячески подавлявшаяся и усыплявшаяся жажда познания и самопроявления. Вообще исследование границ и возможностей его, заключенных в жизни земной, стало если не единственным, то во всяком случае главным основанием активного ренессансного мироотношения (217. 135).

Итак, вместо того чтобы все человеческие ценности соизмерять с целью посмертного «спасения», в гуманистической концепции природы человека шкала ценностей ориентирована на достижение целей, сходящихся в едином понятии блага земного, прижизненного (218. 123). И как бы в противовес столетиями до этого звучавшему мотиву о «жалких условиях человеческого существования», «о презрении к миру» гуманисты с такой же настойчивостью внедряли в общественное сознание своего времени идею прямо противоположную — о *красоте и гармонии мира и достоинстве человека*, не родовом и сословном, а сугубо личном, т. е. *потенциально идею о равной важности каждого индивидуального существования*. В развитом виде она уже представлена в трактате флорентийского гуманиста Джаноччо Манети «О достоинстве и превосходстве человека» (*De dignitate et excelentia hominis*) (середина XV в.) (216. 144 сл.) и с этих пор становится излюбленной темой гуманистической литературы.

Теоретические предпосылки ренессансного идеала человеческой личности следует усматривать в обоих ведущих течениях философии Ренессанса — неоплатонизме (Фичино) и рационалистическом аристотелизме (Помпонаци). В своем учении Фичино соединил элементы гуманистических представлений о природе

человека и его месте во Вселенной с переработанными в духе христианской ортодоксии позднеантичными мистическими учениями о его предназначении в мире. В первом случае Фичино отвергал доктрину безличной природы человека, принижавшую все, что в этой природе было индивидуального и неповторимого (219. 10 сл.). В противовес ей он отстаивал идею личного бессмертия души и тем самым в мистической форме утверждал индивидуальное достоинство каждой человеческой личности. Как творение божие, природа человека божественна. Наделенный божественным разумом и свободой воли, человек способен к познанию творения, которое в своем высшем проявлении приводит к мистическому созерцанию творца и слиянию с ним.

Вместе с тем в противовес гуманистической тенденции и в противовес христианской ортодоксии Фичино полагал, что, хотя предназначение человека — не земное, а небесное, созерцание и наслаждение красотой окружающего человека мира (220. 29 сл.; ср. 221. 42 сл.) не отвлекает его от создателя, а является формой восхождения к нему. Со своей стороны Помпонацци также отстаивал ценность каждой отдельной человеческой личности, разделяя воззрения, близкие к только что изложенным. Однако их обоснование происходит в рамках более рационалистической и натуралистической концепции человека. Здесь проходила линия соприкосновения и расхождения религиозного гуманизма неоплатоников и натуралистического гуманизма аристотеликов. По заключению Помпонацци, подлинная природа человека раскрывается не в способности ее к мистическому единению с творцом, а в ее земном предназначении, т. е. в человеческой деятельности в мире посюстороннем (220. 37 сл.; 221. 29).

Далее, для Фичино базисный феномен человеческой личности заключался во «внутреннем опыте созерцания», т. е. в постепенном «восхождении» души к богу, апофеозом которого является его «непосредственное лицезрение» и «общение» с ним. Поскольку в земной жизни эта цель достигается лишь немногими и только на короткое время, Фичино постулирует жизнь в «мире ином», в котором эта цель человеческого бытия будет достигнута возможно большим числом людей (Ibid.).

Помпонацци, наоборот, отрицает «внутреннее видение» духовного порядка, поскольку все знание основано

на ощущениях, воспринимаемых извне. Цель человека — *моральная добродетель*. Она легко достижима каждым человеком в земной жизни. Так как в ней самой заключено ожидаемое воздаяние, то нет рациональной необходимости постулировать бессмертие души. Эта доктрина противоестественна и не может быть доказана разумом (221. 29 сл.) *. В целом идея «человеческого достоинства» была излюбленной темой гуманистического красноречия. Как высшее существо земного мира человек обладает родовым достоинством, как существо неповторимое в своей индивидуальности он обладает достоинством личным.

Наконец, если Фичино отводил человеку, точнее, его душе центральное место во вселенской иерархии, объясняя этим универсальность его дарований и давая метафизическую санкцию его достоинству **, то Пико делла Мирандола в «Речи о достоинстве человека» (212. 225 сл.) помимо универсализма человеческих возможностей подчеркивает свободу его нравственного выбора — при рождении создатель наделил человека способностью либо опуститься до уровня животного, либо подняться до уровня божественного. В отличие от всех других существ, место которых в указанной иерархии фиксировано раз и навсегда, человек благодаря свободе выбора превратился в отдельный мир за пределами иерархии.

Поставленный в условия физической слабости и естественной незащитности перед лицом враждебных сил природы, человек должен был, чтобы выжить, сам заботиться о средствах, с помощью которых он мог противостоять этим силам. Отсюда доступность ему ролей всех других творений — от низших до высочайших и даже до роли самого создателя. Под пером Пико делла Мирандолы создатель обращается к человеку: «Я поставил тебя в центр Вселенной для того,

* Как уже отмечалось, это означало приверженность доктрине «двойной истины» — истины веры и истины разума. Поскольку догматы веры недоказуемы с помощью разума, их следует принимать как таковые. С другой стороны, вере нечего делать в сфере разума. Здесь все рационально доказуемо.

** Душа — смысл всех созданных богом вещей, она — посредник между высоким и низким, средний термин всех вещей. Однако Фичино не удовлетворен статической иерархией, основанной только на градации атрибутов. Универсуму присуще и динамическое единство, активной силой которого является мировая душа (категория, заимствованная у Плотина).

чтобы ты лицезрел все, что я туда поместил. Я сотворил тебя ни созданием небесным, ни созданием земным, ты не смертен и не бессмертен. Я сделал тебя самим собой; подобно скульптору ты ваяешь свое собственное «Я». Ты можешь выродиться в животное, но ты также в состоянии возвыситься одним желанием твоей души до образа божественного» * (212).

Итак, если доискаться до наиболее отчетливого проявления ренессансного гуманизма в философской мысли эпохи, то вряд ли можно усомниться в том, что на первом месте должна быть поставлена его философская антропология — рассмотрение проблемы человека: его природы, достоинства, его уникального положения в мире, ценности его индивидуальности, призвания. Антропоцентризм гуманистического мировидения — конечная суть того нового, чтобы не сказать — переворота, что внесло Возрождение в унаследованную картину мира (206. 187 сл.). И хотя традиционная «великая цепь бытия» с ее иерархией атрибутов продолжала «объяснять» и в эту эпоху сопряжение бога — человека — природы, тем не менее исключительность и величие человека рисуются в терминах, фактически освобождающих его от привязанности к фиксированному месту и наделяющих его творческими потенциями, которые мыслились божественными.

Иными словами, «срединность человека» в мировидении гуманистов — определение, носящее в отличие от традиционного сугубо динамический характер. Функцию «срединности» творения человек способен выполнить не только и даже не столько в силу своего местоположения в иерархии бытия, сколько в силу своей творческой и волевой свободы находиться везде и проявлять себя во всем. В подобной перспективе становилось возможным разрешение фундаментальной противоположности мироздания — духа и материи (223). Именно потому, что в человеке ничто не определено окончательно, не завершено, он весь в становлении, находится в движении, открыт времени.

Правда, подобное прославление человека характерно только для раннего Возрождения. Как уже отмечалось,

* Уже Фичино учил, что душа человека — двойственной природы. С низшими формами бытия человека роднит животное его начало. Более высокая же сторона души обладает способностью ангелов. Однако дуализм преодолевался только до известной степени (197, 104сл.).

Реформация, с одной стороны, и контрреформация — с другой, оказали свое влияние и на гуманистическую мысль этого столетия. В результате поднялась волна скептицизма: на первое место снова выдвигается тема порочности и ущербности природы человека (Монтень). Но именно этот факт свидетельствует о кризисе ренессансного видения человека.

Высшее благо, счастье достижимо только посредством добродетели (*virtu*). «*Virtu*» — это едва ли не сложнейшее из понятий, введенных Ренессансом в обиход европейской культуры, и вместе с тем это ее ключевое этико-антропологическое понятие. Оно поистине непереводаемо — в нем как в фокусе преломлена моральная философия ренессансного гуманизма. Его можно разве что описать.

«*Virtu*» — это прежде всего значило жить в согласии с природой, следовать за ней, т. е. подчиняться диктатам страстей, руководимых разумом. Далее, это также цельность натуры, личное мужество, талант, ловкость, удачливость в достойных начинаниях, это деятельная энергия, озаренная высокой целью, непреодолимая воля в ее преследовании, мощь, преуспевание благодаря собственной доблести, а не в силу счастливого случая («везения»). Одним словом, это соединение благодати воли и разума.

«*Virtu*» может быть «римской» (языческой) и «христианской», деятельной и созерцательной, «политической», «военной» и «гражданской» и т. д. и т. п. (224. 81 сл.). Добродетель одна только делает человека счастливым, ибо человеческая природа не может достичь в этом мире чего-либо более высокого, чем она.

В этом понятии в конечном счете воплотился для гуманистов фундаментальной важности факт — необходимость поиска этического эталона не в монастыре, а в водовороте жизни, среди мирян, людей «действия», «дела», «опыта». Это могли быть герои мифологические или исторические — государственные деятели, философы, художники, поэты. Одним словом, те, кому следовало *подражать* в любой сфере человеческой деятельности.

Хотя, как уже отмечалось, изучаемая эпоха еще не сделала окончательного выбора между двумя «стилями жизни» — «жизни созерцательной» и «жизни деятельной», нет сомнения, что анализируемая категория

наполнялась содержанием, прежде всего жизнью деятельной, отмеченной незаурядностью *.

Концепция «virtù» была неразрывно связана с культом личной славы, само стремление к славе — один из важнейших признаков доблести. Об Икаре можно было писать: «Он устремился к звездам, и если он их не достиг, то причина тому была смерть, а не отсутствие рвения». Славу создают не предки, а прижизненные дела. Канцлер и историк Флоренции Леонардо Бруни писал (1429 г.): «Никто, сколько-нибудь уверенный в своей славе, не станет желать сооружения себе после смерти помпезного надгробия, поскольку одни только деяния обеспечивают человеку вечную память» (198).

Само по себе стремление к личной славе не являлось, естественно, новшеством Возрождения — оно было известно уже рыцарскому «кодексу чести» и в средние века. Принципиально новым являлось необычайное расширение поприща, на котором человек мог обрести историческое бессмертие. Иными словами, «слава» настолько утратила связь с воинскими доблестями и демократизировалась, что стала доступна представителям отнюдь не рыцарских занятий. В то же время и подвижничество секуляризировалось. Стремление прославиться чисто земными делами настолько оттеснило «подвиги» во имя достижения спасения в мире потустороннем, что о последних уже можно было говорить с немалой толикой иронии.

Новый идеал человеческой доблести — новая шкала ценностей, по которой она оценивалась, — все это хорошо передано в надгробии ** самого Леонардо Бруни. Покойный изображен с его творением — «Историей Флоренции» — в руках. Лавровый венок венчает его голову. Надпись гласит: «После ухода Бруни история — в печали, красноречие умолкло, музы не могут сдерживать слез» (Ibid.). Первый историк живописи Вазари назвал Рафаэля «смертным богом». Эпитет «боже-

* Это обстоятельство сказалось и в изобразительном искусстве: артикуляция в человеческом теле мускульной силы, механизма движения. Достаточно сравнить две скульптуры под одним названием «Давид» Донателло (начало XV в.) и Микеланджело (XVI в.). Леонардо Бруни считал, что оба стили «заслуживают хвалы». Все зависело от того, кому предназначался совет — «ученому или деловому человеку, философу или государственному деятелю» (213. 72—73).

** Заслуживает быть отмеченным, что в изучаемую эпоху само надгробие из элемента церковного убранства превратилось в монумент земной славы покойного.

ственный» приобрел среди гуманистов общеупотребительную форму похвалы незаурядной личности. Не только ее духовное величие, но и физические черты также стали предметом идеализации. Красота голого человеческого тела отныне превратилась в меру красоты вообще. Изречение древнегреческого софиста Протагора «человек — мера всех вещей» зазвучало в изучаемую эпоху поистине с новой силой.

Все вышесказанное легко объяснит, почему деятельная жизнь человека воспринималась как «соревнование» (сопсогопза), как участие в гонке. Бруни заметил, что некоторые в ней не участвуют, другие после старта на полдороге оставляют ее и сходят с дистанции*. Флорентиец Ландуччи отмечает в своем дневнике: «Честолюбивые люди, недовольные своим положением в жизни, к которому их призвал создатель, идут на риск, чтобы обрести скоротечную славу на этой земле» (202).

Приходится ли удивляться тому, что процесс индивидуализации личности, начиная с форм землепользования и уклада семьи и кончая сферой духовного творчества, положил конец анонимности, столь характерной для средневековья. Возрождение оторвало человека от пуповины «группы» и наделило его индивидуальными чертами. В буквальном и переносном смысле только теперь мы начинаем различать лица. Произведения искусства подписаны именами их создателей («Raffaello fecit»). Более того, личность автора становится определяющим критерием при оценке его произведений (отсюда сохранность этюдов, набросков, всего, что вышло из-под руки мастера). В этом воплощается сознание неповторимости, уникальности человеческой личности.

Субъективность перестала себя стыдиться. Петрарка пишет о своих страданиях, желаниях, счастье, экстазе. Канцоны Петрарки — это анатомия его души. Он всегда думает о себе и изливает себя**. На этой почве расцвели «интимные жанры» литературы —

* Более чем характерна для ментальности человека этой эпохи терминология, отражающая состояние духа участника «гонки»: слава (gloria), зависть (invidia), честь, почет (onore), шпора (sprone), стыд (vergogna), доблесть (valore).

** С этой точки зрения искусство Возрождения субъективно: оно окрашено авторским видением, переживаниями, в то время как искусство средних веков объективно, как правило, безлично.

дневниковые записи, биографии и автобиографии, эпистолярный и др. В них человека часто именуют «единственный» (*singolare*), «уникальный» (*unico*) *. Наконец, одна из особенностей ренессансного осмысления феномена человека заключалась в сочетании черт строгого рационализма в идеале и волюнтаризма в повседневном обиходе. От деятельного человека требовались «точный расчет», «мудрость», «осмотрительность», «предвидение» — одним словом, постоянный самоконтроль. Эта сторона ренессансной теории сферы эмоций вводит нас в своего рода психологию двойной бухгалтерии: все действия должны основываться на взвешивании последующих за ними урона и выигрыша, соотношении удовольствий и страданий. В действительности же речь идет о типе поведения, которое — за пределами бухгалтерской книги — было в высшей степени эмоциональным. Сплошь и рядом неумеренный субъективизм перерастал в социально-разрушительный эгоцентризм.

Это было время, когда раскованность человеческих эмоций нередко перерастала в фривольность, неумная радость соседствовала с истерией, религиозная индифферентность граничила с показным язычеством ** (225). Поистине образ «порвалась цепь времен» близко отражал новую ситуацию. В самом деле, на смену миру пусть узких, но устойчивых общественных связей, человеческих действий, опробованных вековой традицией, и в будущем, не грозившем неожиданностями, пришел мир, в котором традиционные устои рушились, исход человеческих действий стал неопределенным, бывшие ценности сдвинулись и перемешались с новыми,

* Вопрос о роли сословного происхождения человека в определении его статуса далеко еще не был решен. Но уже сама возможность его обсуждения в условиях господства феодальной знати более чем показательна. Некоторые ведущие интеллектуальные фигуры эпохи (и среди них Леонардо да Винчи) были, выражаясь языком того времени, «безродными».

** Немаловажный вопрос о степени распространения в культуре Возрождения элементов язычества, как уже отмечалось, заслуживает самостоятельного рассмотрения. Здесь же следует подчеркнуть лишь следующее. Если не подлежит сомнению, что светские интересы в эту эпоху серьезно потеснили интересы религиозные, а изучение свободных искусств было занятием более привлекательным, чем изучение теологии, то столь же неоспоримо, что культура Возрождения при всех заимствованиях языческих образов и символов оставалась в основе своей христианской, хотя само это христианство оказывалось временами весьма трансформированным.

и который наконец потребовал от человека индивидуального выбора, т. е. когда он в своих решениях оставался наедине с собой,— такова была цена формулы: «Я есть я», или «homo faber» (человек — кузнец своей судьбы). Индивидуализм, расчет на собственные силы влек за собой риск, неизвестность. Отсюда громадная роль в ренессансной ментальности понятия фортуны. Это был единственно доступный сознанию той эпохи способ «объяснить» все, что в жизни человека и общества в целом находилось за пределами его расчетов, воли, контроля. Фортуна — обозначение неожиданных перемен в течении дел человеческих, это элемент неизвестности исхода любого начинания. В этой неожиданной актуализации фактора случайности, непредсказуемости, изменчивости отразились условия общественного индивида, испытывавшего на себе власть стихии рынка (22а).

Понятие фортуны, как мы убедились выше, уходит своими корнями в мировоззрение классической древности. В космологии Бозция бог располагает все вещи в универсуме посредством промысла и судьбы. Промысел (разум) — первопричина Вселенной, естественный же ее порядок, проявляющийся нисходя от высшей причины к физическим предметам, это судьба, которая в свою очередь управляет фортуной, т. е. случайным в событиях.

Фортуне не отведена какая-либо особая сфера проявления в мире, равно как она не наделена и божественными функциями. Единственное, что ее характеризует,— превратность и непостоянство. У Данте фортуна — божественный дух, обладающий своей собственной сферой деятельности, определенной ему господом. Это персонификация элемента неопределенности в универсуме. Это причина случайного и непредусмотренного, примешивающегося к событию либо в ходе его, либо в конце, или непредвиденного и непредсказуемого совпадения причин (*concurus causarum*), приводящего к неожиданному результату. В восприятии отдельного индивидуума фортуна предстает как неумолимая необходимость, контролирующая его существование, полностью безразличная к реакции человека. Провиденциальный характер фортуны раскрыт Данте в 7-й песне «Ада».

Тот, чья премудрость правит изначала,
Воздвигнув тверди, создал им вождей,

Чтоб каждой части часть своя сияла,
Распространяя ровный свет лучей;
Мирской же блеск он предал в полновластье
Правительнице судеб, чтобы ей
Перемещать, в свой час, пустое счастье...

(VII, 73—79)

Фортуне поручено распоряжаться внешним благом в противовес духовному благу, перемещать обладание первым от одного народа к другому, от одного рода к другому, совершая это за пределами человеческой власти и человеческого понимания.

Большое место категория фортуны занимает в историзме Макиавелли. Хорошо известно его сравнение фортуны с капризной женщиной, чье малейшее желание должно быть удовлетворено. Ее непостоянство и изменчивость символизирует ветер, постоянно меняющий направление, а также образ колеса, готового в каждое мгновение повернуться. Ее переменчивость вызывает необходимость всегда быть готовым к невгодам, в особенности это относится к тому, кому фортуна до сих пор улыбалась. Наконец, под фортуной Макиавелли понимает не только богиню, но и добрый или злой рок, преследующий индивида. В последнем случае фортуна — результат конstellации светил (*Del'arte*. IV).

Каждое действие человека может быть анализировано с двух точек зрения: факторов, располагающихся вокруг отправной точки действия; факторов, окружающих эвентуальный исход действия. Первые из них являются неопределенными и находятся вне непосредственного контроля человека. Макиавелли ставил их под контроль богини фортуны. Вторые же факторы находятся непосредственно под контролем нашей воли, т. е. могут быть учтены, с тем чтобы достичь желаемого результата. Первые наиболее многочисленны в отправной точке и почти элиминированы у конечной (результативной) точки. Вторые же, наоборот, наиболее многочисленны у последней и почти отсутствуют у первой. Именно здесь фортуна вносит свой основной вклад в человеческие дела: условия, складывающиеся у отправной точки, почти целиком в ее власти. Таким образом, только половина наших действий в нашей воле.

В целом существование фортуны в интерпретации Макиавелли не означало фатализма или полного

детерминизма, равно как и полной свободы воли. Фортуна меньше всего напоминала божественный дух, переносящий волю божью. Вместе с тем ее существование нельзя отрицать, ибо не все факторы подвластны человеку. В то же время, чем больше воля человека находит выражение в его добродетели, тем меньшей является власть над ним фортуны и более определенным становится исход его начинания.

Одним словом, в общем смысле фортуна — сила, контролирующая внешние обстоятельства, отличалась от фортуны как побуждения, заставляющего данное лицо действовать в момент, когда его действия будут либо наиболее благоприятными для него, либо сокрушительными («Государь», XIV, XX, XXIII). Считаться с капризами фортуны — одно из неукоснительных предписаний «осмотрительности». Однако неукротимая энергия людей Возрождения сказывалась и в этом случае — фортуне противопоставляли добродетель (*virtù*). Так, Макиавелли, сравнивая фортуна с женщиной, советовал «пинать» ее, чтобы сделать покорной. Это же умонастроение еще более рельефно выразил английский драматург XVI в. Марло. Тамерлан, герой его одноименной пьесы, гордо заявляет: «Я своей рукой вращаю колесо фортуны» (II, 7, 19—20). Впрочем, к этой теме мы еще вернемся ниже.

Итак, столкнувшись с уродливостью общественных распорядков XV—XVI вв., идеал ренессансной личности легко мог либо обернуться демонизмом и цинизмом героев шекспировских «Хроник» Ричарда III, либо оставаться утопическим вождедением его создателей (226b). Но самое важное, ренессансная мысль проявляла удивительную робость, отказавшись, за редким исключением, от попытки совместить апологию человека абстрактного с рассмотрением мира человека конкретного, исторического. Известно, что, отделив политику от этики, гуманизм заложил основание науки политики. Но что менее известно и что является не менее важным фактом, заключается в том, что в такой же степени, в какой гуманизм историзировал политику, он деисторизировал этику. Здесь философская мысль Возрождения оставалась более всего «научной», т. е. схоластической, и менее всего исторической (227).

РЕНЕССАНСНЫЙ ИСТОРИЗМ



Общепризнано, что историзм нового времени родился в эпоху Возрождения (227b). Это значит, во-первых, что человеку впервые открылась историческая ретроспектива — глубина исторического времени, обнаруженная в результате осознания гуманистами содержательного различия между отдельными его отрезками. Во-вторых, что, сохраняя конечную причинность в истории за небесами, историки с тех пор все реже обращались за помощью к ней (т. е. к божественному промыслу), ограничиваясь выяснением первопричин внутри самой эмпирически прослеживаемой истории. В-третьих, что, создавая новую объяснительную схему в терминах рационально интерпретируемого человеческого опыта, историзм приобретал черты секуляризированной и гуманистической философии истории. И наконец, в-четвертых, что на основе включения человека в универсальный порядок природы и подчинения его неизменному естественному закону гуманисты положили начало историзму натуралистическому, точнее на практике возродили историографию прагматическую, т. е. историю *деяний*, призванную служить *практическим* целям.

ОТКРЫТИЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ВРЕМЕНИ

На материале христианского видения истории мы убедились в том, что ему чужды были представления об исторической дистанции (ретроспективе), пространственно-временных различиях и изменениях в общественной жизни, т. е. элементы историзма в современном нам смысле слова. Хотя и в этом видении уже были замечены некоторые различия между древностью и собственным временем (к примеру, что христианство восторжествовало над язычеством древних, что XII

век — «новый век», однако это были лишь явления надисторические, провиденциальные, не влиявшие на убеждение в непрерывности промысла и тем самым в континуитете светской истории, по крайней мере со времени Константина Великого (IV в. н. э.).

Отсюда проистекали все известные факты проявления в эту эпоху немыслимого анахронизма (смещения времен), столь ярко запечатленные как в средневековых памятниках изобразительного искусства, так и в свободном перенесении, к примеру, максим римского права в средневековое правосознание. Точно так же историки и поэты могли, не задумываясь, назвать Катилину «королем», а его жену — «королевой», или писать о «процветании рыцарства» в Древней Греции, или как скульптор, украшавший своими творениями Реймский собор, нарядить библейского Авраама в рыцарские доспехи XIV в. (228а).

Одним словом, в рамках этой эпохи все представления относительно исторического прошлого были почти начисто лишены элемента собственно исторического, т. е. различения в потоке времени условий человеческого бытия (228b). Нет поэтому ничего удивительного в том, что в такого рода историческом сознании не существовало вопроса о возникновении или изменениях в общественных институтах, о замене одних другими. В этом сознании Римская империя, например, как мы уже убедились, продолжала существовать и в средние века; изменилось только ее местоположение, но не природа и юридические основания власти «римского» императора. С другой стороны, то, что в прошлом уж очень отличалось от современного положения вещей, именовалось либо «дьявольским», «нечеловеческим» (сарацинским), либо чудесным (в смысле божественного, т. е. снова-таки нечеловеческого). Приходится ли в таком случае удивляться, что античные сооружения в Риме не вызывали никакого интереса ни у паломников, ни у самих римлян: если настоящее не способно себя осознать в качестве такового, т. е. отличающегося от прошлого, то прошлое не существует.

Возрождение в корне изменило представления европейцев о пространстве и времени — этих фундаментальных категорий любого типа мировидения и культуры в целом.

Великие географические открытия и не менее великие открытия в астрономии (о них речь ниже) буквально

но раздвинули мир вширь и ввысь. Древнее представление о «круге земель» было на глазах одного поколения опрокинуто убедительным доказательством шарообразности нашей планеты. В поле зрения европейцев появился Новый Свет — доселе неведомый мир неведомых людей, равно как и новые народы в Старом Свете. В результате все прежние суждения о протяженности Земли рушились, сама концепция пространства все более отчетливо принимала исторический характер.

Точно так же эпохе Возрождения современная цивилизация обязана радикальным переосмыслением и категории времени, в результате чего социальное время впервые предстало как время *историческое*. Этим был сделан первый шаг к современному нам типу историзма.

Начать с того, что вместо абстрактного понятия времени в центре гуманистической этики оказалось представление о *конкретном, текущем его моменте*. В этой перспективе время выступало как серия не связанных друг с другом, разрозненных моментов, в каждом из которых для человека открывалась возможность либо умереть, либо реализовать свою деятельную волю и тем самым его «остановить» или же безвозвратно упустить. Впоследствии Декарт писал: «Из того, что мы существуем, теперь не следует необходимо, что мы будем существовать в следующее мгновение» (цит. 229).

Осознание связанности человеческого существования с каждым ускользающим мгновением имело два важных последствия: 1) в этике — строжайший счет времени, 2) в общем мировидении — кризис канонов, построенных на абсолютах, кристаллизация понятий изменчивости, текучести, относительности условий человеческого существования. В первом случае на смену фатализму пришел своеобразный панэнергизм: «используйте время как можно лучше», «поскольку обладание жизнью столь коротко, я должен стремиться сделать его более глубоким и полным». Во втором случае категория изменчивости, динамизма вторглась не только в истолкование места человека в «цепи бытия», но и в историю и моральную философию.

Этой переменой было обусловлено формирование совершенно нового типа психологической реакции на фактор времени. Мы уже имели возможность под-

черкнуть принципиальное различие между причитаниями христианских писателей по поводу краткости человеческой жизни и быстротечности времени, с одной стороны, и повторением тех же сентенций в произведениях гуманистов — с другой. Так, к примеру, Петрарка писал: «У спящего, равно как у бодрствующего, ускользают часы, дни, месяцы, годы, столетия, все, что под небом, едва возникнув, с удивительной быстротой торопится к своему концу» (Fam., IV, XXI, 12). Однако из одних и тех же посылок в этих случаях делались принципиально различные заключения. В первом случае из сентенции о тщете всего мирского следовал призыв обратиться помыслами к небу. Во втором случае подчеркивалась репающая важность времени именно для дел мирских, т. е. его драгоценность экзистенциальная. С отпущенным человеку временем теперь связывалась возможность «сладостной» жизни на земле. В этом для гуманиста заключена суть проблемы быстротечности времени.

В диалоге «О семье» итальянский гуманист Леон Батиста Альберти устами купца Джаноццо убеждает читателей в том, как важно с максимальной пользой для дела употребить отпущенное человеку время: «Я никогда не пребываю в бедствии, стараюсь не спать, не отдыхаю, если не побежден усталостью. Так я использую время... занятый всегда каким-нибудь делом... утром, когда я встаю, я думаю про себя: что я должен делать сегодня? Такие-то и такие-то вещи. Перечисляю их и каждой определяю время: это утром, это днем, это вечером... я предпочту потерять скорее сон, чем время...» (цит. 216. 86—87). И как вывод: «Тому, кто стремится к славе, следует избегать праздности и бездействия как самого главного и вредного врага».

Распорядиться временем значило научиться считать время. В торговых домах североитальянских городов этому научились еще в XIV в. Так, перу доминиканского монаха Доменико Кавальки принадлежит сочинение «Духовная дисциплина» (1342 г.), в котором две главы посвящены вопросу об искусстве жить во времени. Мораль была простой и ясной: кто стремится преуспеть в «земных делах», тот должен научиться «считать время» (229) *.

* Характерно, что в лексике XV в. термин «ragione» (итал.) означал не только «разум», но и «счет» — купеческие счетные книги

Ту же мораль читатель должен был извлечь и из книги поучений флорентийца Паоло ди Черталдо. Да, жизнь человеческая скоротечна, житейские условия «хрупки», но именно поэтому, обращался автор к читателю, будь осмотрителен, умерен, благоразумен, а главное, бережлив в отношении ко времени... «Остерегайся лени как самого дьявола или любого другого врага, если желаешь добиться успеха»; «Помни, что упущенное время нельзя вернуть» (цит. 229).

Подобно деньгам время не следует тратить попусту — оно наиболее драгоценное сокровище из дарованных человеку. О том, как он распорядился временем, отпущенным ему в этом мире, он должен держать ответ. Как уже было отмечено, эта новая реакция на быстротечность отпущенного человеку времени прежде всего проявилась в среде деловых людей города. Внешним символом его стали механические часы, установленные в 1450 г. на башне городской ратуши в Болонье, в 1478 г. — на башне замка Сфорцы в Милане, в 1499 г. — на площади Св. Марка в Венеции и т. д. Во второй половине XV в. распространилась практика ношения карманных часов (*horloga portati*), вскоре было налажено производство будильников. Все это символизировало уже далеко зашедший процесс этического перевоспитания человека, основанный на строгом учете фактора времени. Не «упустить» время для дел земных — именно этим ренессансное мироощущение принципиально отличалось от средневекового. Однако цель «схватить» настоящее (*carpe diem*), исчерпать заключенные в нем возможности была достижима лишь при учете земного прошлого и земного будущего. Тем самым возникает представление о связи модусов времени; упорядочивающее действительность время оказывается вследствие этого само внутренне определенным образом упорядоченным.

Итак, если синонимом времени теперь стала мирская деятельность, то мерой ее интенсивности — время. Из того обстоятельства, что человек «помещен» в беспрерывно меняющийся мир, в котором единственной реальностью является временная ситуация «настоящего», для гуманистов возникла сложная этическая проблема: какова роль моральных ценностей в процессе

(*libri della ragione*). Он мог также означать «взвешивание», об этом напоминает символ правосудия — весы (*Ibid.*).

столкновения ограниченного временем деятельного человека с ситуациями, требующими выбора. Однако именно в этом вопросе ренессансная этика сыграла шутку с ренессансной политической философией — она смешала постулаты исторической и личной морали (подобно тому, как юриспруденция смешала сферы публичного и частного права в деятельности государей). Зато в выигрыше осталась историография. Для нее появилась возможность многопланового рассмотрения одного и того же события (к примеру, «выбор», представлявшийся с точки зрения данной ситуации единственно «целесообразным», оказывался в более длительной перспективе трагической ошибкой и т. п.). Иными словами, (открылась возможность измерения политической философии и этики историей)

Так на смену средневековому «изобилию» времени — впечатлению о его «мучительной медлительности» — пришло сознание его краткости и быстротечности, неуловимости, а главное — заключенных в нем беспредельных возможностей для проявления человеком своей доблести (*virtù*). Тем самым время становится для людей Возрождения «шпорой», побуждающей их к своего рода панэнергизму. Очевидно, что только подобное сознание могло снова возродить гордое и назидательное: «Человек — кузнец своего счастья». В этом сознании заключался один из источников формирования индивидуалистического мироощущения (230).

Точно так же им был обусловлен жгучий интерес к земному будущему. «Планирование» будущего исключало бездумное настоящее, равно как жить в настоящем означало жить не настоящим (229), а будущим. Иными словами, в новой перспективе время стало полем деятельности, на котором смертный человек мог обрести земное (историческое) бессмертие*. Пожалуй, ярче других и точнее это новое восприятие времени выразил Шекспир.

Пусть будет слава наших дел при жизни
В надгробиях наших жить...
У времени прозорливого можно
Купить ценой усилий долгих честь,

* Существовала тесная связь между новой концепцией времени и концепцией пространства. Возрождение внесло критерий точной меры в определение того и другого. Открытие перспективы утверждало идею, что пространство подлежит измерению, «подсчету», как и время.

Которая косу его притупит
И даст нам вечность целую в удел.

«Бесплодные усилия любви» (I, 1)

До сих пор нас занимали объективные (общественно-экономические) и субъективные (психологические) предпосылки ренессансной концепции экзистенциального времени. Обратимся теперь к анализу процесса превращения этой новой концепции в предпосылку открытия времени исторического. Первое, с чем мы здесь сталкиваемся,— это все более систематическое отождествление времени с изменчивостью. Изменчивость и созидательна и разрушительна: с одной стороны, время «улавливается», «останавливается», «материализуется», все, что создано природой и человеком во времени, есть «пойманное», «овеществленное» время. С другой стороны, все земное, включая царства и троны, рушится временем; перед его потоком ничто не может устоять.

В этой новой перспективе «создатель» больше не выступает потусторонним гарантом неизменности творения. Наоборот, он осознается как преобразующая и одухотворяющая сила, раскрывающая себя в процессе вечного становления. Но тем самым царство времени не может больше рассматриваться в качестве низшей сферы бытия. Жизнь во времени отныне олицетворяет бытие божие в творении. Так время стало олицетворением полноты, творческого начала жизни, внутренней, содержательной формой сущего, мирового порядка, а в целом — выражением определенным образом упорядоченного в своем движении подлунного мира. В этом новом видении категория времени приобрела множество значений: это и предпосылка данного действия, и длительность действия, это и род сцены, на которой происходит действие, его фон и, что важнее всего, характер самого действия, его содержание (Ibid.).

Однако, несмотря на важность этого сдвига, путь к интерпретации социального времени как времени исторического, или, что то же, к наполнению счетного времени изменчивым социальным содержанием, был труден и далек. Он так и не был пройден до конца ни в XVI, ни даже в XVIII в. Только XIX век был свидетелем его завершения. И это неудивительно: представление о том, что человек своей деятельностью преобразует исторически унаследованные формы социальности, труднее всего давалось его пониманию.

Осознание сочлененности времени, т. е. восприятие настоящего как сцепления прошлого с будущим,— первый шаг на пути к открытию исторического времени. Невозможно совершить в настоящем ничего такого, что представит интерес для людей грядущего, если совершенное не было освещено знанием, глубоким интересом к свершениям людей прошлого. Это и значит, что первым свидетельством зарождения концепции исторического времени является сознание отличия своего времени — «века настоящего» от прошлых «веков» и, следовательно, его места в преемственном следовании «цепи» времен. При этом речь идет не об оценке по типу «хуже — лучше», «порчи» или «оздоровления» того, что было вчера, в прошлом. Ибо в таком случае субстрат истории воспринимается как тождественный, неизменный, и только отдельные его атрибуты выступают как подверженные «циклическим» изменениям. Такое восприятие времени уже было известно средним векам. Под изменчивостью как категорией исторического сознания Возрождения имеется в виду восприятие прошедшей жизни общества или отдельной ее области как навсегда *отошедшей, оторванной* от настоящего, как находящейся от него на большей или меньшей временной дистанции. Но для этого само настоящее должно восприниматься как нечто новое в сравнении с его прошлым. Именно в этом заключался первый шаг к принципиально новому типу исторического сознания, и он был сделан гуманистами.)

Честь открытия исторической перспективы в европейской культуре принадлежит, безусловно, Франческо Петрарке (1304—1374 гг.). Он первый осознал свое время как нечто новое не только по отношению к недавнему прошлому, образно представшему перед ним как «темный век», но и по отношению ко времени, этому «веку» предшествовавшему, т. е. по отношению к античности.

Иными словами, в его сознании, пусть еще только в зародыше, уже существовала идея принципиально новой периодизации истории. В его «Письмах», адресованных мастерам античного духа, он отчетливо отличает «свое время» от *их времени*. В письме к историку Титу Ливию Петрарка высказывает поразительное желание «встретиться с ним» в одно и то же время — либо во времена Ливия, либо самого Петрарки (Fam., V, XXIV, 81). Время, предшествовавшее обращению

императора Константина, «век» древний (*aetas antiqua*) — это век «света», последовавшее за ним время (*aetas nova*) было уже веком «тьмы».

Не трудно убедиться, что это было нечто прямо противоположное тому, чему учила христианская традиция. Сама возможность подобного «переворачивания» открывалась благодаря новому критерию оценки характера этих времен: для Петрарки «светом» являлась античная образованность, постепенно же наступившее после Константина «варварство» — тьмой (*Fam.*, IV, XXIV, 4). Но именно столь отчетливое осознание Петраркой исторического различия этих времен, само расстояние между этими «веками» пробуждали у него острое желание поближе узнать век классической древности. Петрарка желал бы покинуть «свое время» (многими чертами оно ему явно не нравилось) и оказаться в Риме в его «золотое время», т. е. время так называемой золотой латыни. С этой целью он мысленно в своих «Письмах» бежит в римское прошлое, «беседует» с его обитателями. «Живя в нем» благодаря сочинениям прежде всего Ливия и Цицерона, Петрарка вместе с тем *оживляет*, возрождает его в жизни духа своего времени.

Очевидно, что только осознание исторической дистанции — ретроспективы — между историческими временами и может порождать стремление вступить в диалог с деятелями «века», безвозвратно отошедшего, перед которыми Петрарка преклонялся. Так, Петрарка благодарит Ливия за то, что его «История Рима от основания города» столь часто дает ему возможность забыть пороки своего времени и перенестись в мир иной, в более счастливые времена (*Fam.*, IV, XXIV, 8). Вместе с тем сознание безвозвратности этих времен заставляет Петрарку восклицать: «Прощай навек!» (*Ibid.*).

Это новое сознание, пусть с оттенком трагизма, и было причиной столь жгучего интереса Петрарки ко всему, что принадлежало к навсегда отошедшему времени. Естественно, что в отличие от восприятия руин древности паломниками XII—XIII вв. для Петрарки они уже не являлись «современными» и поэтому не заслуживающими внимания — он первый сделал попытку с их помощью представить себе облик Древнего Рима. Отсюда же интерес Петрарки к надписям, римским монетам (чтобы представить себе, как выглядел Веспасиан), к древним рукописям, к изменениям в одежде и т. п.

В целом превращение времени в категорию *исторически содержательную* легче всего установить, наблюдая, каким образом гуманисты «конструировали» свою духовную родословную, искали и обнаруживали содержательную «связь времен», а не хронологическую (внешнюю) последовательность истории. Пример Петрарки убеждает в том, что это была совершенно новая, *избирательная форма* исторической ретроспективы. Вместе с тем не остается сомнений в том, что уяснить связь с прошлым, «своим прошлым», для гуманистов отнюдь не означало исторического «возврата в прошлое», а являлось формой идентификации своего духовного настоящего.

Итак, ренессансный гуманизм впервые разъяснил ту истину, что подлинно новое в сфере человеческого духа не может утвердить себя в своей непреходящей сути, предварительно не осмыслив свое положение в «цепи времен». Восторжествовавшее в эпоху Возрождения индивидуалистическое восприятие времени явилось важной предпосылкой возникновения *исторического* взгляда на суть социального времени — от осознания однократности и неповторимости отдельных моментов индивидуального времени к представлению об индивидуальности и неповторимости исторических эпох.

Однако история, как известно, редко обходится без парадоксов. Не обошлась она без них и в данном случае. Понятие «цепь времен» в видении гуманистов отнюдь не раскрывалось как время «линейное» и тем более как восходящее движение истории. Этому — на почве убеждения, что история — дело рук человеческих, — мешало представление о *неизменности человеческой природы*.

Как у кормила правления то и дело меняются определяющие лицо времени характеры — добродетельные и порочные, так и *исторические* «времена», ими определяемые, совершают своего рода маятниковое циклическое движение — «времена благие» сменяются временами «царящего зла» и т. д. (231). Только что обрисованное представление было как нельзя более сродни историографии повествовательной, риторической, которая рассматривала время не в рамках целостных эпох (как это делал Петрарка и следовавшая за ним историософская мысль), а сквозь призму событийную, т. е. в рамках в общем непродолжительных отрезков времени («правлений», магистратур и т. п.).

Отсюда и существование в интересующую нас эпоху как бы *двойного масштаба исторического времени*, придававшего ему по сути двойную *конфигурацию*: 1) *открытости* настоящего времени в будущее, еще неизвестное истории, и 2) перспективы ее движения как повторения, по крайней мере в сфере политики, того, что истории уже известно, т. е. *былого* (Ibid.). О том, сколь трудно было утвердиться первому из этих представлений как определяющей черты исторического сознания, видно из того, что даже в начале XVII в. Фрэнсис Бэкон как философ науки только свое время рассматривал как предпосылку грядущего прогрессивного развития человечества, однако как историк, т. е. обзревая прошлое, больше склонялся к циклической интерпретации хода истории («Новый Органон», LXXII).

Вместе с тем очевидно, что *ренессансный циклизм* — это убеждение в *круговороте* (периодическом *возврате*) исторических форм, но не *субстанции истории*. При чем круговорот этот не спонтанный, не обусловленный объективной природой вещей, а следствие волевых действий людей. Иными словами, гуманисты «воскресли» античную идею цикличности хода истории, но без связанной с ней метафизической причинности. По сути гуманистическая категория *круговорота* носила феноменальный, а не сущностный характер, и к тому же она оказалась очищенной от момента сверхъестественности. Поскольку «возвращение» достигается путем целенаправленных усилий, постольку открывалась возможность для «преемственности» обогащенной, хотя вначале она была выражена в отрицательной форме, в категории «modernus» — *новый, современный* *. В итоге само представление об «обновлении», «возрождении», «реформе» и т. п. оказывалось в своей потенции началом сугубо творческим не вопреки, а именно потому, что за классической идеей формы была признана парадигматическая ценность.

* «Moderni» в восприятии гуманистов — это те, кто продолжал традиции недавнего «варварского» прошлого; классики (antiqui) — это «воскресители» античности. Один из признаков первых — отсутствие «красноречия». Со временем спор был перенесен на иную почву: могут ли «современные» превзойти классиков? Очевидно, что в последнем случае творческую позицию занимали именно «современные».

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ РЕНЕССАНСНОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Хотя, как мы могли убедиться, истоки гуманизма Возрождения заключались в глубоких структурных сдвигах, происходивших в средневековом обществе XIV—XV вв., осознание гуманистами новизны началось с явлений более чем поверхностных и производных — с возрождения элементов античной образованности (и прежде всего классической латыни*). На этом основании прежде всего сложилось убеждение в начале «новой эпохи». Перед нами наглядное свидетельство того, в какой мере историческое сознание каждой данной эпохи является только формой ее самосознания.

В то время как средние века с помощью понятия «перенос империи» поддерживали фикцию континитета, «продолжения» Римской империи, гуманисты, наоборот, подчеркивали историческую дистанцию между своим временем, с одной стороны, и античностью — с другой. От последней их отделял тысячелетний «темный век». В итоге она оказывалась отошедшей безвозвратно в прошлое, замкнутой в себе и завершенной эпохой (Fam., XX, 8; 232. 106).

Из подобного убеждения вытекало заключение, что наследие античности, которое следует всеми силами разыскивать, собирать, восстанавливать в его первоизданности, — это бесценная сокровищница выверенных просвещенным разумом и потому непреходящих норм, необходимых Новому времени для рационализации новых форм бытия. В этом состояло принципиальное отличие самосознания Ренессанса XV—XVI вв. от самосознания «Ренессанса XII в.».

Естественно, что только в такой перспективе античность могла выступить в качестве культурно-исторического эталона, к подражанию которому должно сознательно стремиться — в языке, жанрах литературы, изобразительном искусстве, духовной культуре в целом. Историческая дистанция, отделяющая «настоящее», «новый век» от его историко-культурного идеала, и была

* Как сообщает биограф Леонардо Бруни (1369—1444 гг.) Веспасиано Бистиччи, он всегда считал себя восстановителем латыни, тем не менее в истории известен прежде всего как создатель первого гуманистического труда, посвященного истории Италии, — «История флорентийского народа» (233).

выражена в понятиях «пробуждение», «воскресение», «возрождение» *.

В этом случае в действие вступает эффект «зеркальности». Иначе говоря, только тогда, когда прошлое уже отделено в сознании от настоящего, когда от него можно «отступить» и бросить взгляд «со стороны», оно может выступить в функции «зеркала», в котором настоящему можно «взглянуть на себя». Только «увидев» свое «зеркальное отражение», две последовательные эпохи могут установить между собой связь историческую — тождества и отличия, соответствия или несоответствия и т. п. В этом процессе «взаимного отражения» и истолкования различных эпох история и становится фактом культуры.

Итак, стержнем исторического сознания эпохи Возрождения являлось представление гуманистов об отношении их «времени» к античности, с одной стороны, и к непосредственно примыкающему к нему «веку» средневековья — с другой. Очевидно, что только в такой перспективе последний мог выступить как «долгая ночь готического варварства»**. Важно только подчеркнуть, что осознание гуманистами исторической ретроспективы при всей огромной культурно-исторической важности этого факта еще само по себе не означало, что оно включало сколько-нибудь ясный ответ на вопрос: каковы те *пределы*, которые ставит данная (т. е. их собственная) эпоха самой возможности «возродить» к новой жизни наследие эпохи, столь давно отошедшей в прошлое? Во всяком случае ясно, что этот вопрос существовал не для многих из них. Среди последних следует упомянуть прежде всего Лоренцо Валлу (234).

* Стихотворение начала XVI в., посвященное обнаружению рукописи сочинений римского поэта I в. Катутла, было озаглавлено «О воскресении» (De resurrectione) поэта Катутла» и начиналось словами: «Я вернулся на родину из далекого изгнания». В «Декамероне» Боккаччо воздает хвалу Джотто, вернувшему к жизни живопись после многих столетий погребения (236b. 10).

Термин «Ренессанс» ввел в современную историографию французский историк Жюль Мишле (1798—1874 гг.). В своей «Истории Франции» (1855 г.) он использовал этот термин для обозначения «открытия» человеком окружающего его мира и «самого себя».

** Характерно, что антитеза «свет — тьма» вначале принадлежала христианству для противопоставления «света откровения» дохристианскому язычеству («тьме»). Гуманисты же к ней прибегали для того, чтобы «оторвать» свое время наступившего «просветления» от непосредственно примыкавшего к нему «темного века» и противопоставить ему (232. 106 сл.).

Принципиальная важность поисков ответа заключалась в том, что от него в конечном счете зависело само *содержание* столь широко обращавшихся в кругу гуманистов понятий, как «воскресение», «возвращение», «возрождение» и т. п. Выражалось ли в них убеждение, что история движется только по кругу, т. е. речь идет о «возврате», приближении к идеалу, уже однажды явленному, или что благодаря трудам самих гуманистов она открыта в будущее *. Во всяком случае на этом пути мы сталкиваемся с примечательным парадоксом: при отчетливо представлявшейся в историческом сознании предшествующей Возрождению эпохи «линейности» времени историческая перспектива, земное будущее оставались для него закрытыми: «четвертая монархия» — последняя в истории, она завершится в день «последнего суда». При всех условиях ясно одно: только открытие исторической ретроспективы давало возможность двум историческим эпохам вступить в диалог, более того, сделало такой диалог *жизненно необходимым* в интересах новой эпохи (Fam., XXIV, 3—12).

Поскольку нас в данном случае интересуют неповторимые особенности в восприятии и воспроизведении Ренессансом истории, наше внимание будет сосредоточено на выяснении вопроса: в чем заключались эти особенности и в какой мере они были обусловлены системой ренессансной культуры — мировидением и мироотношением гуманизма?

Как мы убедились, две идеи структурируют мировидение Ренессанса: «природа» — ведущая идея натурфилософии и «государство» — ведущая идея так называемой моральной философии. Поскольку между ними существовали отношения тесной корреляции, поэтому каждая из них могла быть «истолкована» в свете другой. Как уже отмечалось, Ренессанс, по-видимому, не знал природы, существующей «сама по себе» и «для себя», вне связи с воспринимающим ее человеком. Любовь гуманистов к «природе» абстрактной, мистически окрашенной в эту эпоху удивительным образом сочеталась

* В ходе дискуссии по вопросу о соотношении элементов «простого подражания» античным образцам и «оригинального» в творчестве гуманистов XV в., как представляется, упускается из виду существенный момент. До поры до времени само подражание в условиях XIV—XV вв. объективно сообщало эпохе новизну, а главное, порождало подлинно новые отправные пункты ее исторического движения (234).

с незнанием действительной природы, поскольку она еще не стала объектом науки, т. е. познания в собственном смысле слова. То, что существовало и находило отражение в сфере духовной культуры, была не собственно «природа», а главным образом «идея природы» или «идея о природе» (235а. 77 сл.). Об этом свидетельствует «язык природы», который мог быть также языком теологии, поэзии или изобразительного искусства. До сих пор остается до конца не решенной проблема: каковы были в сознании эпохи представления о соотношении «истории» и «природы»?

Во всяком случае несомненно одно: понятие «естественного закона», имевшее столь широкое хождение в ученой литературе данной эпохи, отражало тесную связь, более того, тесную корреляцию между картиной природы и картиной человеческого общества, точнее, соподчиненность последней — первой*. В этом легко убедиться на примере истолкования этого понятия в философии Фичино. Мир человека у Фичино тот же, что и у Кальвина, — неразумность человеческих побуждений и поступков ему очевидна. Вопрос о смысле истории и для него трансцендентен по отношению к непосредственному бытию. Однако в отличие от Кальвина Фичино за невообразимостью, непредсказуемостью человеческих решений различает божественность человеческой сущности. В этом смысле Фичино завершает мистиков XV в. Соответственно и понятие «закон» (*lex*) получает новый смысл. Если для схоластики XIII в. «закон» выступал как одобренный разумом конкретный побудительный мотив, то для Фичино о подобной его интерпретации не могло быть речи, поскольку в центре его антропологии стоит противоположность конкретного бытия и разума. Даже мистический экстаз не может его преодолеть — человеческие побуждения, включая вырастающие из них общественные распорядки, сами по себе лишены разумного смысла (219. 17 сл.).

В социальной действительности нет места для морального «естественного закона», поэтому понятия «человеческая природа» и «закон», неразрывно связанные у Фомы Аквинского, оказались у Фичино не только разорванными, но и противопоставленными. Но если разумный смысл не обнаруживался в непосредственном

* В более широком плане та же проблема выступала как проблема примирения христианского символизма с новым натурализмом.

человеческом бытии, то оставалось одно — попытаться установить его, включив последнее в иерархию совокупного космоса, т. е. попытаться извлечь его из «гармонии» Вселенной. Легко заключить, что космическое «зеркало» оказывалось «эталонным», «фоновым» началом для социального, поскольку обнаруживалось его явное превосходство (Ibid.).

Так, мы вторично * наблюдаем любопытный феномен в движении познания: сперва с помощью социально обусловленной системы категорий формируется (донаучная) картина мира, которая в свою очередь выступает источником «смысловых аналогий» при обращении к космосу социальному. В моральной философии XV — XVI вв. понятие «естественный закон» все еще раскрывалось как «божественный закон», т. е. посредством категории, заданной сферой потустороннего. Принципиальное отличие этой логической процедуры в сравнении со средневековой традицией заключалось, однако, в том, что в новой перспективе эта категория в возрастающей степени наполнялась прагматическим содержанием мира посюстороннего. Посюсторонность мотивов поступков «актеров истории» — отличительная черта ренессансной историографии (236а. 14 сл.).

Процесс дифференциации светских и духовных начал жизни становился все более зримым: мирским ценностям отводилось земное, настоящее, ценностям веры — потустороннее, будущее. Как выразился Петрарка, смертные должны сперва позаботиться о вещах преходящих и уже затем о вещах вечных. Этой новой «очередности» человеческих интересов открывалась широкая возможность для обмирщения и исторической мысли, т. е. не только содержания исторического повествования — «материала» истории, но, что более важно, нового соотношения первичных (ближайших) и вторичных (конечных) причин в «объяснительной схеме» хода истории (236b).

Наиболее очевидным свидетельством процесса секуляризации историографии (236с) явилось создание принципиально новой периодизации всеобщей истории, полностью отвлекавшейся как от «шести веков» Августина, так и от «четырех мировых монархий» — периодизации, основанной на истолковании книги Дани-

* См. гл. I.

ила*. Более того, в этой периодизации были вычленены «времена», не только не предусмотренные в новозаветной традиции, но и шедшие вразрез с ней. Так, вместо доктрины, согласно которой с рождения Христова история вступила в свою последнюю, «завершающую» фазу, Возрождение утверждало идею трехчленного деления всеобщей истории: античность, «темный (средний) век», «новое время» (которое, как известно, легло в основу позднейшей периодизации этой истории на древнюю, среднюю и новую).

Следовательно, вместо того чтобы рассматривать Римскую империю как последнюю в земной истории человечества, т. е. «продолжающуюся» вплоть до «последнего суда», античность в новой периодизации рассматривалась как законченная, раз и навсегда отошедшая в прошлое эпоха. Тем самым крушение Западной Римской империи впервые приобрело эпохальное значение — стало гранью между двумя всемирно-историческими периодами: классической древностью и готическим варварством. Понятие «*translatio imperii*» сменилось понятием «падения империи» (*declinatio imperii*). Точно так же вместо постоянного напоминания христианской догмы о «старении» мира, о «близости его конца» Возрождение выдвинуло идею «нового века», т. е. открытости земной истории в будущее.

Свое историографическое воплощение этот взгляд на ход и периодизацию истории нашел в труде Флавио Бьондо (*Blondus*) «Десять книг истории от упадка Римской империи» (1483 г.)**. Этим было положено начало

* Кстати, Петрарка первый отверг доктрину «четырех монархий». Римская империя для него не «продолжалась», а прекратилась с наступлением «темного века» (236. 68, 71). Однако он же, продолжая новозаветную традицию, увидел в возвышении Рима божественный промысел.

** В деятельности Флавио Бьондо открытие гуманистами новой исторической ретроспективы проявилось ярчайшим образом. Поскольку классическая древность осмысливалась как раз и навсегда оборвавшаяся вместе с падением Рима, постольку все, что свидетельствовало о ней, шла ли речь о сооружениях или дорогах, скульптурах или монетах, не говоря уже о памятниках письменности, вызывало жгучий интерес современников. С целью его удовлетворения Флавио Бьондо создает топографическое описание Древнего Рима — «*Roma restaurata*» (1440—1446 гг.), впоследствии расширив его на всю Италию: «*Italia illustrata*» (1453 г.). Наконец, в 1459 г. была завершена третья книга этой трилогии под названием «*Roma triumphans*», в которой даны описания сената, армии, затронуты вопросы права, брака, образования, агрикультуры и др. В этом труде отчетливее, чем в двух предшествовавших, отразилось появившееся

исторического рассмотрения «среднего века» как особого, отличного от античности периода истории, отделенного от последней падением Римской империи. Любопытно, что до подобного исторического сознания средневековье «доработалось», когда оно само оказалось на грани упадка. Вместе с тем в историографии Возрождения возникает понятие «нового времени», которое пока что основывалось, как уже отмечалось, на явлениях историко-культурных, между тем как объективно-исторически эта категория наполнилась адекватным содержанием только в эпоху ранних буржуазных революций.

Однако Возрождение не только предложило чисто светскую периодизацию послебиблейской истории, но и предприняло в лице уже упоминавшегося Леонардо Бруни первую попытку концептуального ее обоснования на материале истории Италии. И в этом заключался историографический сдвиг, значение которого трудно переоценить. Как правило, средневековая хроника не шла дальше мотивировки отдельных человеческих поступков. Что же касается их результативной стороны, олицетворявшей ход истории на том или ином ее отрезке, то универсальная концепция божественного промысла оказывалась более чем достаточной для его «объяснения». Французский хронист XIV в. Фруассар в «Хрониках» уже был способен в терминах чисто светских объяснить ход и исход отдельных событий*. Однако только Леонардо Бруни в своей «Истории флорентийского народа» предпринял попытку концептуализации, т. е. выяснения общего смыслового содержания хода истории Италии с момента падения Рима и до нового

чутье анахронизма: все в истории имеет свою историю, описать данное состояние — значит осветить лишь один из моментов этой истории (237).

* На этой фазе развития исторического сознания находился и не столь уж далекий предшественник Бруни на ниве истории Флоренции — Джованни Виллани (около 1276—1348 гг.). В его «Хронике» прагматизм в объяснении отдельных событий (столкновением вполне мирских интересов «агентов» истории) сочетается с использованием «объясняющей» функции божественного промысла в раскрытии «высшего» смысла происшедшего. Достаточно сказать, что Виллани почти полностью воспроизводит восходящий к Августину дуализм «двух градусов», равно как и его схему периодизации истории на «шесть веков». Он также использует схему «четырех монархий». И если даже оставить в стороне пласт легендарного и «чудесного», присутствующий в его повествовании, то перед нами окажется типичный образец средневекового видения истории (233b).

времени в терминах, полностью обмирщенных и рационалистических. Фактической канвой для этой цели должна была служить история итальянских городов-коммун, и, разумеется, прежде всего Флоренции. Так, разгадку исторических судеб Древнего Рима он усмотрел в гибели политической свободы. Упадок Рима начался тогда, когда свободный дух граждан был уничтожен императорами. С потерей гражданской свободы связан и упадок культуры. Симптом этого упадка — послецероновская латынь, т. е. мера ее «порчи» и отклонения от несравненного эталона. Разрушение империи германцами означало также и конец римской культуры. 412 год им принят как год падения Рима. Что же касается Италии, то с приходом готов и лангобардов, народов варварских и чуждых, здесь вообще полностью исчезло само знание латыни (213. 13).

Такова историческая грань между античностью и сменившим ее «веком варварства»*. Вторая грань — между последним и «новым временем» — снова-таки связана с проблемой гражданской свободы. Только тогда, когда Италия обрела свою свободу на почве независимых городов-государств, могла возродиться культура. Франческо Петрарка был первым, кто был достаточно одарен, чтобы «вернуть к жизни» (*vivoso in luce*) забытую классическую латынь. И хотя, по мне-

* Напомним, что для средневековой концепции всемирной истории этой грани не существовало. Римская империя как последняя (согласно комментарию св. Иеронима к пророчеству Даниила (см. гл II)), четвертая монархия будет длиться до «последнего суда». Таким образом, языческая Римская империя «незаметно» трансформировалась в империю христианскую, что и выразилось в идее переноса империи сперва — в Византию, затем — на Запад. Хотя уже Оттон Фрейзингенский отмечал падение Рима, однако в его истолковании это не означало конца определенной исторической эпохи, а только свидетельствовало об общей «старости» мира, приближающегося к концу. Такой же была точка зрения и Данте почти полтора столетия спустя. Идея «падения империи» (*inclinatio imperii*), реализованная Бруни в его «Истории» и ставшая одной из ведущих в ренессансном историзме, в той или иной форме уже присутствует у Августина и Орозия. Однако их задача заключалась в том, чтобы доказать, что это еще не конец. Иероним объявил Римскую империю «последней» «перед воскресением мертвых», и поэтому он должен был продолжить ее существование до «второго пришествия». Утверждение Бруни о конце империи не только означало шаг в сторону от средневековой традиции, но и заключало в себе отправную точку новой периодизации истории. Это положение Бруни оказало влияние на Флавио Бьондо, создавшего на его основе труд по истории от падения Римской империи».

нию Бруни, Петрарка еще не сумел создать нечто совершенное, он тем не менее проложил к нему путь. Это фактически была первая в историографии попытка наполнения позитивным содержанием истории средневековья, пусть только в границах городских коммун. Таким образом, для судеб Италии в последующие столетия падение Рима не было событием роковым. Свой собственный XV век (точнее, 1412 год) Бруни рассматривал как вершину послеримских времен. Такова была вторая грань новой периодизации всеобщей истории* (236 а. 14 сл.).

Мысль о начале — в связи с возрождением «классического стиля» — нового золотого века владела ведущими умами XV в. Боккаччо ее сформулировал следующим образом: «Если какой-либо век заслуживает того, чтобы быть названным золотым, то речь и должна идти о времени, породившем больше всего благородных духом. То, что наше время является именно таковым, — в этом не может быть ни малейшего сомнения» (цит. 215).

Хотя столь восторженные суждения гуманистов о своем времени были лишь неосознанной формой оценки результатов их собственной деятельности в сфере так называемых «свободных искусств», тем не менее в этих более чем узких рамках подготавливалась, выкристаллизовывалась фундаментальная для историзма Нового времени мысль об *исторической эпохе* как интегрированном целом, т. е. о взаимосвязанности и взаимообусловленности всех ее граней, всех форм и проявлений человеческого бытия в рамках каждой данной эпохи, — мысль, даже в рудиментарном виде отсутствовавшая в предшествующих формах историзма (за исключением, быть может, Гуго из Сен-Виктора)**.

Не менее важной была содержавшаяся также в неявной форме в концепции Возрождения идея изменчивости «времен» (234). В самом деле, если Возрождение явилось результатом целенаправленного творчества людей, если благодаря этому одна историческая эпоха — «средний век» — должна была уступить место «новому веку» (именно эта характеристика гуманистами своего времени лежала в основе концепции Возрож-

* Характерно, что Бруни в плане общен историческом не видит оснований для обозначения своего времени как «Возрождение».

** См. гл. IV.

дения), то напрашивался единственный вывод: само движение истории и, что еще более важно, изменения в направлении ее движения обусловлены не только политической и военной, но и интеллектуальной деятельностью людей. И следовательно, столь бросающееся гуманистам в глаза непостоянство мира истории есть не что иное, как результирующая сторона последней. Однако существовавшая логическая возможность открытия рационалистической идеи развития в истории и тем более в истории, рассматриваемой как целостный процесс, оставалась не реализованной не только самими гуманистами, но и в значительной степени их духовными восприимчивыми — просветителями XVIII в. Только Гердер увидел подходы к ней, а Гегель, интерпретируя ее идеалистически, реализовал в своей философии истории (6. 20, 537). Что же касается гуманистов, то признание ими изменчивости мира истории, в решающей степени зависящей от деяний людей, означало, что именно поэтому она — в противовес всегда равной себе природе — подвержена постоянным и непредсказуемым переменам.

Итак, признание изменчивости «состояния» (положения вещей) в качестве ведущей черты истории было, несомненно, присуще уже ренессансному историзму. В этом смысле последний являлся шагом вперед в сравнении со средневековой плоской идеей «изменчивости вещей» (*mutatio rerum*), использовавшейся для того, чтобы более рельефно оттенить тщету мирских начинаний и эсхатологичность мира времени (238а. 188 сл.).

Как уже отмечалось, ренессансное представление об изменчивости в истории содержало в зародыше идею исторической эпохи (т. е. взаимообусловленность разнородных синхронных явлений). Следовательно, оно толкало к открытию механизма подобной взаимообусловленности (вспомним концепцию Л. Бруни: упадок гражданской свободы в Древнем Риме обусловил упадок культуры и т. п.). Более того, оно открывало возможность (и даже требовало) сформулировать закономерность общего направления движения истории. В этом плане гуманисты были поставлены перед выбором: либо усмотреть в ходе истории открытость в будущее, т. е. ориентированность ее на новации (еще небывалое); либо подобно историкам-классикам видеть в истории лишь проявление «вечного круговорота», циклического повторения былого. Последнее, кстати, выте-

кало из признания человеческой природы извечной и неизменной — одни и те же типы характеров, страстей, устремлений влекут за собой повторение поступков и их следствий, т. е. той поверхности явлений, которая составляла содержание событийной истории (238а. 180 сл.). При этом историки-гуманисты дальше все той же истории, политической и военной, не шли. Неудивительно поэтому, что с течением времени именно вторая из указанных тенденций, т. е. точка зрения круговорота историй, стала преобладающей в ренессансном историзме (ср. 238b). Она, помимо всего прочего, и историографически соответствовала самой концепции «Возрождения», рассматривавшей античность в качестве образца, к которому следует во всех отношениях вернуться, связующей нормы, которой должно следовать и которую только возможно имитировать * (239а. 129 сл.).

В целом, как мы видели, мысль о новизне свершений данного века, столь ярко выраженная гуманистами по отношению к непосредственно примыкающему к нему «веку готического варварства», отнюдь не приближала их к идее исторического развития общества. Наоборот, чем резче выступало указанное противопоставление, тем рельефнее вырисовывалась мысль о сближении нового века — если не возврата — с золотым веком античности. И хотя идея циклизма еще являлась абсолютно господствующей в ренессансном историзме (240), тем не менее по мере приближения XVI в. к концу все чаще давала о себе знать идея не только новизны данного времени по отношению к античности, но и превосходства его свершений, по крайней мере в ряде областей, в сравнении с античными образцами **. Однако идея циклизма все еще являлась господствующей

* Только немногие гуманисты подобно Петрарке понимали подражание как обозначение способа выражения своей индивидуальности. Среди них был и филолог Анджелино Полициано (XV в.), гордо заявлявший: «Я выражаю себя» (239 b). Однако уже на грани XIV и XV вв. гуманист Коллоччо Салютати писал: «Верь мне, мы осмысливаем не новое... а из обрывков древности шьем одежды, которые мы выдаем за новые» (Ibid.). Еще в большей степени в этом были убеждены ведущие гуманисты XVI в., и среди них Макиавелли. Однако об этом ниже.

** В рамках изучаемой эпохи концепция принципиальной новизны явлений истории проявилась только у Вазари, автора первой истории живописи, скульптуры и архитектуры. Она выражена в понятии «современная манера» (*maniera moderna*).

в общественном сознании XV—XVI вв. И это легко объяснить: слишком узким оставалось поле социально-исторического зрения, слишком односторонним выступало для гуманистов содержание исторического процесса, чтобы предпринимавшиеся ими опыты сравнения «веков» могли подвести их к идее общественного развития в области «профанной» истории, к линейному движению в ней исторического времени (241).

Только в начале XVII в. Фрэнсис Бэкон напишет: «...людей удерживали от движения вперед и как бы околдовывали благоговение перед древностью, влияние людей, которые считались великими... Что же касается древности, то мнение, которого люди о ней придерживаются, вовсе необдуманно и едва ли согласуется с самим словом... великий возраст мира должно отнести к нашим временам, а не к более молодому возрасту мира, который был у древних. И подобно тому как мы ожидаем от старого человека большего знания и более зрелого суждения о человеческих вещах, чем от молодого... так и от нашего времени, если только оно познает свои силы и пожелает испытать и напрячь их, следует ожидать большего, чем от бывших времен, ибо это есть старшее время мира, собравшее в себе бесконечное количество опытов и наблюдений».

И еще: «Ибо в ту эпоху (т. е. в древности.— М. Б.) знание было слабым и ограниченным как по времени, так и по пространству... У греков не было тысячелетней истории, которая была бы достойна имени истории, а только сказки и молва древности. Они знали только малую часть стран и областей мира... В наше же время становятся известными многие части Нового света и самые отдаленные части Старого света» («Новый Органон», LXXII).

Не будет преувеличением утверждать, что областью интеллектуальной деятельности, в которой гуманисты наиболее упрямо, методично и, кстати, наиболее успешно подражали классическим образцам, рассматривая их как непревзойденные, являлась филология (включавшая помимо классической латыни также риторику и историографию). Недаром гуманисты в ответ на вопрос о целях и способе историописания были способны лишь бесконечно варьировать относительно небогатый мыслительный «задел» античности в данной области. Для понимания этой стороны ренессансного историзма мы должны хотя бы в самых общих чертах восстано-

вить наследие античного историзма, доставшееся новоевропейской культуре (239а).

По сути с момента своего зарождения историография оказалась стороной треугольника, две другие стороны которого составляли философия и риторика. Положение истории в нем всегда определялось способом разрешения конфликта между последними. Современный исследователь данной проблемы Н. Струеввер вычленяет три стадии в эволюции связей между концепцией языка и концепцией истории:

1. Господство в историографии широких и недифференцированных эстетических и философских задач — ионическая историография.

2. Выдвижение на первый план философских задач в противовес эстетическим — классический период в истории греческой историографии (V—IV вв.).

3. Эстетические и метафизические задачи в ней слились — «синтезировались» в историографии эллинистического периода (239а. 7 сл.).

В истории римской историографии все три стадии повторились вновь, хотя и в деформированном виде. Когда в заключительный период конфликт между философией (смыслом) и ее выражением (стилем) в связи с политическими сдвигами (смена республики империей) исчерпал себя, в историографии возобладали эклектика, эксцентричность, несообразность. Эти трудности, впервые проявившиеся в эллинистический период, оставались неразрешенными вплоть до Возрождения. Платон определял риторику как искусство убеждать (32. «Горгий», 453d). Поскольку люди не способны воспринимать чистую истину, их должно учить посредством возбуждения страсти и добродетели. Поэтому риторику возможно определить как психологию, т. е. руководство душой (32. «Федр», 271d).

В целом Платон отводил риторике низшую сферу духа — сферу «мнения». Аристотель, продолжая линию Платона, подчинил риторику, как имеющую дело с миром изменчивого, философии, доискивающейся вечной истины; иными словами, первой доступна сфера явлений (частностей), второй — реальность (т. е. универсалии).

Исократ подчеркивал сложность опыта, в условиях которого особую ценность представляет способность человека выразить надлежащий момент (кайрос). Интеллект обладает эстетической способностью, которая, не

претендуя на абсолютное знание, может, однако, избрать надлежащие средства и правильную цель. В конечном счете вся его концепция культуры основана на этой эстетической способности интеллекта (242а. 8).

Именно в эллинистический период в связи с резким сокращением возможности публичного красноречия риторы все чаще избирают в качестве «способа себя выразить» историографию. Неудивительно, что история постепенно становится, по словам Цицерона, «главным делом ораторов» (*De orat.*, II, 12, 54).

Если для Фукидида и позднее для Полибия целью риторики являлось выявление исторического значения, смысла события, то для историков эллинистического периода событие выступало лишь как повод для «потрясения» слушателей*, для создания средствами риторики трагической или патетической сцены. В этом стремлении риториков привить историографии цели и средства риторики они могли руководствоваться целью, опираясь на заключение Аристотеля, достичь универсалий, т. е. истины вневременного характера. Отсюда колебания риторической историографии между задачей выявления в истории философских универсалий (роль, которую риторика ранее решительно отвергала) и задачей превращения исторического повествования в инструмент фракционных и личных интересов, т. е. истины удобной.

Дискуссия между лагерем Фукидида и Полибия, с одной стороны, и последователями Исократы — с другой, продолжалась на римской почве. В центре ее оказался Цицерон. Его концепция разума (логоса) как единства мысли и ее выражения, рационального восприятия и импульса к нему позволила ему в противовес Платону включить философию в широкий контекст риторики. Но тем самым он открыл для себя возможность в этом же контексте защитить историю от поползновений риторики. Он писал: «Так же как история, которая собирает свидетельства прошлых веков, проливает свет на действительность, наполняет жизнью воспоминания и служит руководством для человеческого существования... чей голос, за исключением оратора, может наделять ее бессмертием».

Очевидно, что Цицерон не видел несовместимости между задачами историографии и целями риторики.

* Историю, как и драму, в древности воспринимали по преимуществу на слух.

«Ибо кто не знает, что первый закон истории заключается в том, что автор да не осмелится сообщать что-либо, за исключением правды. И, во-вторых, что он должен обладать смелостью рассказать всю правду».

История должна быть свободна от малейшего подозрения в угодничестве, равно и в притворстве (De orat., II, 15, 12). Очевидно, что в этих предписаниях Цицерон выступает сторонником того определения сути истории, которое дано было Аристотелем, т. е. как сферы истины факта (46. «Поэтика», 1451 b, 1459 a). Однако степень соблюдения перечисленных предписаний Цицерон ставил в зависимость от жанра исторического труда. Если оставить в стороне анналистику, т. е. простую регистрацию событий в рамках года, то Цицерон различал два жанра историописания: «общую историю» и историю монографическую. Первая содержит всю совокупность событий, т. е. отличается полнотой и содер­жательным стилем, поскольку цель ее — истина и польза. Что же касается монографии, т. е. «истории частичной», посвященной, как мы сказали бы, отдельному событию, лицу, то ее цель более сродни поэзии, поскольку, драматизируя события, она апеллирует к чувствам. Иными словами, здесь допустимы «преувеличения», приукрашенность или, наоборот, очернение того, что «в действительности имело место»*.

В общем Цицерон был близок к мысли, что эстетические цели и превращают сочинения типа «Записок» Цезаря о галльской войне в подлинную историю (Brut., 11, 42; De orat., II, 12, 54). Во что должна была вылиться подобная позиция в историографической практике, легко заключить хотя бы из того, что именно Тит Ливий, менее всего наделенный критическим чутьем, ближе всех подошел к цицероновскому идеалу историка.

Уже для историков I в. н. э. — Саллюстия и Тацита — уверенность Цицерона в возможности гармонии между целями риторики и задачами истории звучала

* Отправляясь от этих посылок, Цицерон просил Луция, работавшего над историей Гражданских войн, чтобы он написал историю его (Цицерона) консульства раньше, чем дойдет до этого эпизода в «Общей истории». В такой «монографии» можно было бы пренебречь требованием исторической правды, дабы несколько приукрасить героя и тем самым прославить его более, чем это позволила бы сделать «Общая история» (Am. Phil. Assoc. Fr., 1942, V. P. 73).

как издевка. Под влиянием глубокого сдвига в шкале политических и этических ценностей эти историки как бы задавались целью средствами все той же риторики внушить читателю мысль об обманчивости слова, раскрыть ему глаза на то, сколь велика дистанция между словом и делом. Известно, что в «Диалоге об ораторах» Тацит связывал упадок ораторского искусства с упадком политической свободы (Dialog., 41, 5). В этих условиях пользование риторикой приобрело лишь один смысл: попытаться ее средствами раскрыть глубину наступившей в обществе дисгармонии.

С началом Возрождения, после долгих столетий авторитарности теологии в сфере средневековой мысли и формализма школьного языка, речь снова стала способом выражения личности, а диалог — формой поиска истины, передачи личного опыта и описания действительности. Метафизическое обоснование этого процесса освобождения человеческого духа от речевых стереотипов схоластики мы находим у Николая Кузанского. Мир символов, подчеркивал он, не только является специфическим атрибутом человека, но он ему полностью подвластен, и, следовательно, человек свободен в обращении с ним. «Ибо так же как бог — творец реальных сущностей и природных форм, точно так же и человек — творец мысленных сущностей и искусственных форм, которые суть не что иное, как подобия его интеллекта...» (200. Берилл, 6, 7). Иными словами, подобие человека богу заключено в творческом использовании символами.

В результате снова актуализировалась старая проблема об отношении между бытием, восприятием и языком. Впрочем, для гуманистов эта «триада» сводилась к простой оппозиции: внутреннее «Я» — словесный образ. Так, Салютати писал: «Подумайте, как много впитывает ум через каналы ушей*, даже вообразить трудно, в какой мере они (т. е. уши) полезны для душевного здоровья, если вы слушаете надлежащим образом и если сохраняете благое и отвергаете дурное (цит. 239а), подобно тому, как отделяете пшеницу от плевел». Еще более важным, чем надлежащим образом «слушать», было надлежащим образом «говорить».

* До изобретения и распространения книгопечатания слух, а не зрение являлся для человека основным каналом получения информации.

Гуманисты задолго до Гегеля усвоили истину, что сила ума измеряется только способностью его выражения. Если отвлечься от случаев механического копирования классических речевых стереотипов, то решающим критерием ренессансной риторики становилось отношение между «искусством», в данном случае слова, и «натурой», т. е. внутренним миром человека*.

В этом плане Возрождение не пошло дальше античных образцов. Именно совпадение по каким-то важным измерениям «внутреннего опыта» гуманистов с «опытом» классиков, выраженным в их речевой «технике», и придавало последней статус образца для подражания. Заметим попутно, что на этом столь остро ощущавшемся гуманистами «созвучии времен» в значительной степени основывалась ренессансная концепция культуры в целом. Ее движение рисовалось не как «переход» от одного ее состояния к другому, а как подобие циклической смены ее характерных черт, т. е. как периодический возврат одних и тех же типов проблем: этических — поведения и эстетических — вкусов, декораума (239b).

Немаловажную роль в огромной притягательной силе классиков играла при этом диалогичность самого античного мышления, в результате которой текст, в том числе и письменный, сохранял всю лабораторию мысли — все этапы пути тезиса к синтезису. Дело в том, что в этом случае рассуждение строится наподобие некоего «внутреннего диалога» автора с неким незримым оппонентом. Естественно, что в этом случае суждения автора предстают как цепь «ответов» на цепь возможных возражений «собеседника», вследствие чего мысль развивается таким образом, что предмет спора предстает последовательно, в меняющейся перспективе, поворачивается новыми гранями, а заключение оказывается синтезом, впитавшим все «разумное», что было высказано сторонами, т. е. результатом «собеседования»**.

* В риторике сфера внутреннего опыта и представляла «бытие». Недаром поэзия определялась как искусство «посредством одной вещи назвать другую» (239b).

** Современное мышление, как правило носит дискурсивный характер, т. е. принимает форму авторского монолога, в котором представлены не процесс получения вывода, не его этапы, а цепь логически связанных, готовых выводов с соответствующим набором «готовых» аргументов, поскольку «строительные леса» из текста

Очевидно, что в гуманистической историографии диалогичность ренессансного мышления сказалась наиболее зримо в методе сочинения «речей действующих лиц» с целью выяснения мотивов их действий, их «собственного» видения и объяснения происходящих событий, позднее — в технике цитирования документов.

Так или иначе, но красноречие стало для гуманистов обязательным элементом и украшением возвышенных натур, одной из «главных радостей жизни». Неудивительно, что риторика получила статус обязательной дисциплины для всех, кто желал, а тем более призван был духовно общаться со своими современниками. В одном из руководств по красноречию (XVI в.) мы читаем: «Всякий, кто убежден, что знает протяженность мира, природу небес, их происхождение и вращение, если только он также не украсит и осветит свою ученость богатством речи... покажется лишенным какого-либо знания» (цит. 239а. 58).

В конечном счете богатство, беглость и гибкость языка рассматривались едва ли не как важнейшее мерило при оценке достоинств исторического труда. «История» Тита Ливия стала карманной книгой Пётрарки потому, что она более всего приближалась к идеалу красноречия, а история в его глазах была «труднейшим видом красноречия». Писать истории «высоким стилем» обязывал прежде всего предмет повествования — деяния венценосных «героев» исторической драмы. Но помимо этого постепенное приобщение в XVI в. к чтению «среднего сословия», т. е. «простолюдинов», в связи с распространением книгопечатания требовало от истории не только «захватывающего» сюжета, но и стилистики, обращаясь не к уму, а к воображению, эмоциям читателя.

Наконец, сама прагматическая ориентированность историописания: стремление сделать «уроки» истории более убедительными и впечатляющими, «одаривать» память героев «бессмертной славой», а память злодеев — «вечным позором» — все больше превращала историческое сочинение в наиболее «благодатное поле риторики»*.

убраны как загромождающие суть вещей (Библер В. С. Мышление как творчество. (Введение в логику мыслительного диалога). М., 1975. С. 62 сл.).

* Этим и определялся в глазах гуманистов высокий статус истории. Салютати по этому поводу заметил: «Первой среди муз

В итоге не трудно убедиться, что, без конца повторяя известное определение Цицероном атрибутов истории, гуманисты в действительности рассматривали историю как род искусства, ибо только как искусство она могла претендовать на достижение *подобия* реальности. Трудно поэтому не согласиться с заключением, что при том состоянии фактической базы, сводившейся главным образом к «повествованиям» предшественников, одно только правдоподобие — максимум того, что могла достичь ренессансная историография * (38).

Вот почему с точки зрения истории историографии «фигуры» ренессансной риторики следует рассматривать в качестве составляющих объективной схемы гуманистического исторического сознания — ключа к пониманию ренессансной картины мира и человека в целом. Неудивительно, что мы уделили этой стороне гуманистической историографии столько внимания, поскольку пройти мимо нее значило бы пройти мимо всеопределяющей специфики исторического метода гуманистов.

Так или иначе, но интерес к истории, к проблеме «истоков», «происхождения» являлся одной из определяющих черт гуманистического мировидения. В рамках и на почве последнего историческое познание олицетворяло более истинную и адекватную форму его, а историческое знание — более высокий род знания в сравнении с систематизированной и абстрактной мыслью метафизики. Впрочем, подобную ориентацию гуманистического мышления легко объяснить: *только требо-*

несомненно является история. Во-первых, потому, что импульс познавать ее происходит прежде всего из желания приблизиться к сиянию славы...» (цит. 239а. 185).

В среде гуманистов, посвятивших себя изучению истории, возникло и на несколько столетий закрепилось своеобразное «разделение труда», пагубно отразившееся на развитии историографии в целом. Речь идет о том, что одни из них посвящали себя собиранию, комментированию и публикации первоисточников, — это были так называемые *антиквары*. Другие не обладали ни их знаниями, ни их техникой и навыками, зато создавали исторические повествования, опираясь при этом вовсе не на труд первых, а следуя, как уже отмечалось, в лучшем случае за «наиболее достоверным» нарративным построением предшественников, — это были *историки*. Очевидно, что до тех пор, пока это обособление двух сторон единого процесса — добывание исторических знаний и историописание в виде двух самостоятельных специальностей — продолжалось (а длилось это в общем и целом вплоть до конца XVIII в.), историография осуждена была на то, чтобы оставаться только «второстепенным» жанром литературы, и не больше того (38а).

ванием «верности истории» можно было расчистить словесные нагромождения схоластики и ввести в практику гуманитарных исследований категорию «контекст истории» в качестве инструмента критического анализа унаследованных памятников письменности.

Отсюда огромная популярность истории в XV—XVI вв. как рода интеллектуальных занятий, как научного метода и, наконец, как повествовательного сюжета. «Хвала истории» (*encomium historiae*) — наиболее престижная топка гуманистической литературы этого времени. Ею заполнены посвящения и предисловия к оригинальным переводным историческим текстам, бесчисленное множество диалогов, рассуждений, писем, речей, педагогических наставлений. Ей, наконец, отдали дань и реформаторы — Лютер, Меланхтон, Кальвин. Но гораздо важнее было то, что под ее покровом зрели условия, необходимые для превращения истории из искусства (*ars historica*) в науку, обладающую собственной «дисциплиной» — методикой организации материала и правилами корректности исследовательской процедуры. Разумеется, речь идет лишь о самой начальной фазе этого процесса, но именно поэтому о фазе более чем знаменательной.

На грани XIV и XV вв. стало очевидным, что теологическая система истории, как она представлена в «Граде божьем» Августина, в значительной степени подорвана. Историческая мысль нуждалась в новой ориентации. Только при наличии трех интеллектуальных предпосылок такая ориентация могла быть найдена. Во-первых, при формальном признании божественного промысла, с которым связаны конечные причины всего происходящего в мире истории, в центре внимания гуманистов должны были теперь оказаться причины ближайшие, «первичные», т. е. земные, заключенные в драме, разыгрываемой в истории самим человеком. Иными словами, историческое мышление должно было подвергнуться в значительной степени секуляризации, объясняя эмпирически наблюдаемый процесс истории в терминах чисто человеческих мотивов, человеческих действий. Во-вторых, необходимо было появление хотя бы элементов сознания изменчивости и множественности внешне подобных явлений в истории, т. е. пространственно-временной ретроспективы. И наконец, в-третьих, возрождение исторической

мысли языческой древности хотя бы в той мере, в какой в ней сформулированы предмет, цели и методы историописания. Формирующую роль, как мы видели, в создании этих условий сыграли сами гуманисты.

Связывая отправной момент возвышения истории до статуса «науки» с ренессансным гуманизмом, мы не должны, однако, упускать из виду то обстоятельство, что меньше всего она этим была обязана профессиональным историкам. Наоборот, импульсы и первые завоевания мысли в этом направлении исходили из других, до тех пор совершенно неисторических областей знания — филологии, науки политики и юриспруденции.

Соответственно в ренессансном историзме необходимо различать три основных течения: 1) первое — по времени, развивавшееся под эгидой риторики. Это так называемая теория истории, обучающей на примерах (речь идет по большей части об истории дидактической); 2) в определенном смысле ответвлением этого же течения следует признать «школу» истории, находившейся в функциональной связи с наукой политики, т. е. поставляющей этой науке материал для заключений; 3) история как метод исследования юриспруденции.

Даже из одного этого перечня источников наполнения исторической мысли историзмом нового времени правомерно заключить, что данный процесс был результатом перекрестного оплодотворения этой мысли совокупностью тогдашних наук о человеке, осознанно совершавшегося, однако, в каждом случае не во имя «самой истории», а во имя интересов каждой из перечисленных дисциплин, преследовавших в истории собственные познавательные цели и разрабатывавших собственную познавательную стратегию. Следовательно, процесс носил явно двусторонний характер — узкоспециальный и общесторический. Остановимся вкратце на каждом из перечисленных течений в рамках историзма Возрождения.

Роль гуманистической филологии в пробуждении исторического сознания нового времени поистине трудно переоценить. Прежде всего следует заметить, что филология включала не только грамматику, но и риторику и тем самым и историю как вспомогательную для нее дисциплину, и не только в силу того, что исторические труды античных авторов служили ил-

люстративным материалом для тех и других, но и потому, что писать историю считалось призванием прежде всего раторов, владевших высоким стилем, т. е. филологов в указанном смысле. Поскольку филология занимала наиболее престижное положение в гуманистической системе образования, постольку и история как академическое занятие получила в этой системе несравнимо более высокое положение, чем в предшествующей системе схоластики.

Так, Лоренцо Валла (1407—1457 гг.), один из наиболее блестящих филологов среди гуманистов XV в., писал: «Речь историков обнаруживает большую основательность, больше практических знаний, больше политической мудрости и... больше различного рода знаний, чем рассуждения любого философа». И как вывод — нечто прямо противоположное тому, что утверждал Аристотель. Он заключал: «История выше поэзии и философии, ибо она основана на буквальной истине». «...История более полезна, она полна мудрости» (243. II, 6). И хотя не исключено подозрение, что в этой оценке скрывалось мнение Валлы о высоком месте и значении основанной на истории самой риторики, тем не менее наличие подобных суждений в среде гуманистов — явление знаменательное. И если истинно, что Возрождение положило начало той революции в историографии, которая с течением времени привела к конституированию истории как университетской дисциплины, то первую тропу к этой цели объективно проложила филологическая критика исторических источников. Верность историческому смыслу слова (что уже означало также грамматическому), т. е. истолкование его в соответствии с речевым обычаем *данного времени*, стала отныне первым правилом не только филологического, но и исторического ремесла. Призыв гуманистов «к источникам» (*ad fontes*) заключал в себе не только отрицание метода схоластики, искажившей смысл, букву и дух античных текстов, но и стремление расчистить путь к человеческим реалиям. Отсюда требование следовать верности букве и стоящему за ней факту — исходная позиция гуманистической теории познания. Тем самым, хотя и неявным образом, это означало, что гуманисты создали первый набросок критического метода истории как науки.

Характерно, однако, что именно в данной области гуманистам ничего не надо было восстанавливать и воз-

рождать — античность не оставила им и намек на «образец». Здесь в буквальном смысле слова им пришлось делать первые самостоятельные шаги. Теорию познания, неявно присутствующую в работах Лоренцо Валлы, вкратце можно охарактеризовать как лингвистический номинализм. Хотя ее пафос сформулирован в тезисе «вещи, а не слова» (*res non verba*), однако в действительности в центре ее находились не вещи, а «слово». Между тем для «исторического филолога» здесь никакого противоречия нет: не речевой обиход является отражением (копией) структуры объективного мира, а, наоборот, речевая конвенция принималась Валлой в качестве исходного материала для суждения о действительности. И поскольку эта конвенция от одной эпохи к другой изменяется, этот факт сам по себе рассматривался им как свидетельство того, что и реалии истории также трансформировались (*Ibid.*, I, 65 сл.).

Тем не менее в основании мирозерцания лингвистического номинализма Лоренцо Валлы оказались реалии, что позволило ему изгнать из обихода гуманистической науки такие понятия схоластики, как «благой» (*bonum*), «истинный» (*verum*), «нечто» (*aliquid*), «бытие» (*ens*) и ряд других, не имеющих «оригиналов» в мире «вещей» и поэтому признанных трансцендентальными. Из десяти категорий: количество, место, время, отношение и т. п. — Валла оставил только три: субстанцию, действие, качество, т. е. ближе всего характеризующие «вещь», причем «действие» включает все виды изменений, из которых удалены «бессодержательные потенции» (любимая категория схоластов), «качество» включает всю гамму человеческих суждений о вещи — от простейших, вроде «тепло», до концепций политической власти. Любимый афоризм Валлы: «Если имя существительное не означает вещи, не спрашивай, что оно означает» (цит. 244).

Итак, надлежащее понимание проистекает из предметности языка, буквального значения слов, а не из фигуральных (символических) конструкций, столь характерных для схоластики. Вещи наделяются жизнью не духом, а словом. Слово — это знак, философия — наука о терминах, а не о вещах. Это означало, что между познающим и миром объективной реальности, состоящим из дискретных вещей и их отношений, находится система субъективных категорий, посредством

которых этот мир становится интеллигибельным. Очевидно, что, наделяя слово (точнее, грамматические формы) творческой (формирующей) ролью по отношению к миру «вещей» (что могло относиться только к обществу), Валла проявлял не только свое профессиональное пристрастие к ораторскому искусству, но и предельный субъективизм, поскольку действительность оказывалась продуктом словесных конструкций. Неудивительно, что Валла, говоря об идеале латинского красноречия в древности, не может избежать своего рода религиозного энтузиазма. Вместе с тем он хорошо понимал, что этот идеал принадлежит совершенно иной исторической эпохе, отошедшей безвозвратно в прошлое. Возродив классическую латынь, гуманисты, однако, были не в состоянии воскресить античную культуру в ее целостности: этому мешали диссонирующие с ней условия Европы XV в. Единственно разумной стратегией оставалось подражание (244b. ch. II).

Иными словами, при всем своем бескомпромиссном классицизме Валла выступал против буквального имитирования древности, сохранял историческую дистанцию между античностью и своим собственным веком. Точно так же он проявлял сознание исторической относительности, поскольку многие понятия уже лишились смысла в новых исторических условиях, утверждая, что новый человеческий опыт рождает новые слова, вследствие чего место метода формальной аналогии должна занять историческая периодизация языковых форм. Известно, что, опираясь на этот метод, Валла сумел разоблачить подложный характер так называемого Константинова дара и тем самым заложить основы исторической критики источников (67, 51 сл.).

Таким образом, ренессансный гуманизм принес с собой новый метод чтения классических и библейских текстов. Это был метод буквального понимания сообщаемого, основанного на обостренном ощущении различия исторических времен. Для схоластов текст являлся совокупностью разрозненных предложений, каждое из которых требовало согласования не с контекстом, а с внешней по отношению к тексту догмой. В отличие от этого ренессансный гуманизм впервые открыл текст как логическую и историческую целостность. В результате, во-первых, появилось понятие контекста и, во-вторых, универсальным методом текстологического анализа выступила историческая критика. В этой связи

текст воспринимался как творение человека, жившего в определенный исторический период, и, следовательно, он отличался спецификой, в том числе и грамматическим строем языка.

И если правомерно говорить о революции в историографии, которая в значительной степени была обусловлена гуманистической ученостью, то в первую очередь это относится к проблеме анахронизма и исторических изменений, которая впервые в столь осязаемой форме была поставлена перед историографией гуманистами. *Убеждение в автономности слова*, его способности к «застыванию» и вместе с тем к его исторической смысловой *изменчивости* — вот тот камень, который был заложен ренессансным гуманизмом в основание исторической науки Нового времени.

Характеризуя место гуманизма, и в частности «короля филологов» XV в. Валлы, в истории исторической мысли, современный исследователь пишет: «Нет сомнения, что именовать Валлу Коперником исторической мысли значило бы заходить слишком далеко... Тем не менее он гораздо ближе, чем кто-либо другой, подошел к пониманию... методов и целей исторической науки, как она практиковалась столетия спустя» (244а. 82).

В целом для этого абсолютно преобладавшего среди гуманистов риторического направления историографии был характерен взгляд на историю только как на сокровищницу иллюстративного материала, полезного либо для упражнения учащихся в правилах грамматики и риторики, либо для лучшего усвоения наставлений моральной философии. Недаром в одном из многочисленных в XVI в. сочинений на тему об искусстве истории (*ars historica*) мы находим: «История есть не что иное, как тщательное и очевидное демонстрирование доблестей и пороков, дополняющее аргументы моральной науки. Если философ наставляет людей, как должно поступать, то историк показывает, как они действительно поступали в прошлом» (цит. 245. 22). Итак, если цель истории — всего лишь обучение читателя на «примерах» добродетели и порока, то очевидно, что тот шаг, который сделал Валла в направлении истории как науки, был еще недоступен для риторического направления в целом, не продвинувшегося далее того, что было им почерпнуто у его античных наставников (246. 241).

Представляет несомненный интерес тот факт, что

так называемые «*artes historicae*» — книги, посвященные вопросу о жанрах, целях, достоинствах и, наконец, методе «писания и чтения истории», становятся особенно многочисленными во второй половине XVI в., т. е. их распространение хронологически совпадает с контрреформацией, развернувшейся в странах, оставшихся в лоне католицизма. И это не было случайностью. Дело в том, что для обоснования своих позиций и католики и протестанты, в особенности последние, прибегали главным образом к «свидетельствам историческим»: недаром сподвижник Лютера Меланхтон завершил и опубликовал «Хронику» Иоганна Кариона, не говоря уже о многотомных трудах историков протестантов (так называемые «Магдебургские центурии») и католиков (так называемые «Церковные анналы»). Столь резко возросший интерес к истории, — интерес, далеко переросший рамки аудитории академической, и сказался в отмеченном выше факте.

Достаточно сказать, что когда в 1579 г. в Базеле было предпринято издание своего рода сборника наиболее значительных трактовок на эту тему, то легко набралось 16 сочинений современных авторов (не считая включенных в него сочинений Дионисия Галикарнасского и Лукиана из Самосаты)*. Не будет преувеличением, если сравнить общественный интерес гуманистов этого времени к «Методу чтения и писания истории» с модой, которой спешили отдать дань магистры философии, филологии, юриспруденции (увы, но не собственно историки, которым, кстати, не только тогда, но и гораздо позднее ученых степеней не присваивали — история все еще не стала университетской дисциплиной) (245. 7 сл.).

Содержание этой литературы в общем довольно однообразно — похвала истории как рода литературы. Главный из них — польза, извлекаемая читателями: воспитание на примерах жизни других (история — мать всех добродетелей), обучение искусству политики тех, кто по рождению своему призван ее творить (и как пример — римский полководец Лукулл, победивший Митридата в результате чтения истории), удовольствие,

* *Wolff J. (Ed.) Artis historicae penus. Vol. 1—2. Basel, 1579.* Вот некоторые из этих авторов: Джакомо Акончо — изучал юриспруденцию, естественную историю, философию и теологию; Диониджи Атанаджи — филолог, собиратель и издатель текстов; Франческо Патрици — философ, филолог и т. д.

получаемое от драматизма событий и «общения с предками», красот языка повествования; общественное служение (история — хранительница памяти о деятелях прошлого, как достославной, так и позорной, она оказывает конечную справедливость всем). И как вывод: без усвоения опыта веков, заключенного в истории, человек осужден навек остаться ребенком — она к нашим годам прибавляет возраст мира. Круг источников всей этой мудрости крайне узок и повторяется из трактата в трактат: «Поэтика» Аристотеля (увидела свет в 1498 г.), суждения о пользе истории, почерпнутые у Цицерона и Квинтилиана, Дионисия Галикарнасского и Полибия, наставления, как писать историю, принадлежащие Лукиану или Гвиччардини. Характерно, что во всей этой литературе нет ни одной ссылки на современный опыт — Бруни, Макиавелли (246. 241).

Только в начале XVII в. Бэкон сочтет возможным сравнить Гвиччардини по мастерству историописания с Фукидидом, а в «Истории Флоренции» и в особенности в «Рассуждениях» Макиавелли усмотрит образец реализации в историографии идеи о пользе истории. Только в двух случаях направление ренессансного историзма, начало которому положил Валла, не вылилось в одно лишь повторение мудрости древних, а проявило незаурядные творческие потенции — в трактатах итальянца Франческо Патрици и француза Луи Леруа.

Патрици (1529—1597 гг.), гуманист и философ, опубликовал сочинение «Десять диалогов об истории» (1572 г.) (247а). Прежде всего в отличие от преобладающего большинства авторов «*Artes historicae*» он усмотрел в истории не морально-дидактическую потребность, а потребность социальную, общественную. Общество определяется не только настоящим, но и прошлым и будущим. История — важнейший образовательный инструмент человечества, все прошлое известно как история. Очевидно, что это положение имело мало общего с пониманием истории как собрания иллюстраций предписаний науки морали (*demonstratio moralis scientiae*). В истории имеет значение только знание истины (D8, 80). Выразить ясно и недвусмысленно, как обстояло дело в действительности, — основная задача историка. История не показывает и не служит для показа шаблонных примеров морали, ее цель — полное познание фактов прошлого (*scrivere omni historiae*) (D4, 248). Итак, историописание преследует дwoя-

кую цель: познание истины и пользу, извлекаемую из нее индивидуумом в целях сохранения себя как человека. Однако исторически истинное и благо — в плане морали — не одно и то же. Историю нельзя измерить ни благом, ни злом, она свидетельствует лишь одно — истину (Ibid.). Вот почему история и уроки, из нее извлекаемые, — полностью различные вещи. Примеривание к истории шаблонов морали не ведет к достижению истины.

Впрочем, Патрици сомневается в возможности достижения полной истины в истории (D5, 76). Нет ни одного историка, который всегда и обо всем сообщает правду, и это, помимо всего прочего, происходит по той причине, что он таковую в полном объеме не знает. Именно по этой причине столь редки случаи, когда различные историки об одном и том же событии сообщают одно и то же. Это было характерным для древних писателей, это же наблюдается и у современных историков. Полная истина вообще недоступна человеку: ведь он наблюдает вещи с определенной точки зрения, и, следовательно, многое остается скрытым от него. И как вывод: история может быть истинной только в общих чертах (D5, 156—158). Историк, пишущий о прошлом, должен основываться на сообщениях очевидцев; если же он пишет о своем времени, он не должен принадлежать ни к одной из враждующих партий.

Итак, провозгласив целью истории установление истины, Патрици тут же ставит под сомнение достижимость подобной цели — истина ей доступна только в общих чертах (*grossamento vero*) (D6, 156). Еще о последствиях каких-либо событий историк может иметь более или менее полное представление. Что же касается истинной подоплеки событий, скрытых мотивов, то о них он может только гадать. Но следует ли из этого, что историю должно причислить к роду поэзии? Патрици с таким выводом также не согласен. Оказавшись, таким образом, в порочном кругу, Патрици приходит к заключению, весьма близкому к суждениям той самой школы риторической историографии, против которой он поднял оружие.

В самом деле, риторическая школа историографии утверждает: цель истории — указать человеку посредством конкретных примеров путь к счастью (D5, 184). Но в таком случае зачем истории правда, если Гомер и Вергилий достигли ту же цель

при помощи сказок (D5, 197). И Патрици по этому поводу замечает: то, что риторы именуют историей, не заслуживает этого названия. И удивляется: как можно установить природу чего-либо, если неизвестно, чем оно является. Приверженцы риторической школы («История, обучающая на примерах») ограничивают историю лишь деяниями людей, т. е. одних только королей, государственных мужей и военных. Но как в таком случае быть с историей животных, растений, с историей природы в целом? Что делать с текущими событиями, относятся ли они к истории? Как быть с историей науки, достижениями в технике и технологии, открытиями неведомых доселе земель и народов? Наконец, историю имеют отдельные сословия — горожане и ремесленники, крестьяне и моряки.

С этих позиций, столь уникальных в то время, Патрици находит неудовлетворительной как античную, так и современную историографию, он признает безусловность дефиниций Цицерона и Лукиана, но они застыли, безжизненны и пусты. Свое определение истории Патрици строит на антитезе: философия — наука об основаниях сущего, история — наука о действительности, наука факта (D2, 115). Все, что находится перед глазами, есть история, точнее, предмет истории (D11, 13—17). История — это сохранение воздействий на органы чувств однажды данной действительности. История — это документирование того, что способны воспринять органы чувств. Это может произойти не только посредством письма, но и в рисунке, в камне. История как воспоминание — это не повествование, а верное отражение действительности: прошлого, настоящего и будущего (D2, 115). Природа человека остается неизменной, в равных условиях его реакции остаются теми же. На этом основании интуиция может представить картину будущего. На этой способности зиждется политическая власть. Только обладая способностью прозревать будущее, один человек может управлять другими. Власть — это творчество. Таким образом, политик пишет историю будущего. В этом — примечательная особенность идеи истории, развиваемой Патрици, — истории, охватывающей все три модуса времени. От нее было уже очень близко к идее развития в истории. Однако это расстояние он все же не преодолел.

С одной стороны, Патрици выразил сомнение в возможности простого повторения в событийной канве

истории. Каким образом, задавался он вопросом, какое-либо событие в современном государстве может быть тождественным событию, случившемуся некогда в другом государстве. Это сомнение возникло у него на почве учения об индивидуальности, единичности всех вещей. Может сложиться впечатление, что Патрици склонялся в сторону индивидуализирующего рассмотрения истории. На фоне универсально-исторических схем средневековой хронистики такое предположение, может быть, и не лишено основания. Однако подобное сомнение в повторяемости событийной истории (в сочетании с представлением о неизменности человеческих страстей и побуждений — положение, оставшееся исходным в гуманистической историографии XV — XVI вв.) означало, что по крайней мере в отдельных случаях гуманисты уже прозревали связь событий не только с наклонностями характера исторических деятелей, но и с ситуациями более широкого плана. На этой почве у Патрици прослеживается мысль о том, что хрупкость и шаткость всего человеческого (D7, 133, 288), его изменчивость, исключавшие возможность их достоверного знания, ставят в центр внимания историка поиск некоей нормы, связывающей события и регулирующей их.

Характерно, однако, что в третьем и шестом «Диалогах» Патрици, забыв об этих прозрениях, вновь возвращается к восходящей к античности теории круговорота (см. «Государство» Платона и VI книгу Полибия). В рамках цикла прослеживается зарождение, развитие и рост данного — по примеру органической природы, — после чего наступает время упадка и гибели. Этому закону природы подчинены и искусственные творения человека, к примеру общество и государство. Последние отнюдь не возникают как нечто готовое и зрелое. Польза — вот что лежит в основе общественной и государственной жизни. Начинается она в форме города, затем город перерастает в государство и, наконец, превращается в империю, которая по достижении зрелости клонится к упадку и рушится.

Сообразно этой схеме, Патрици конструирует ход всемирной истории, которая распадается на ряд больших по длительности периодов (эонов) — циклов, состоящих из двух фаз — роста и упадка. Речь идет скорее о планетарной истории, в которой после истечения 36 тысяч лет жизнь на Земле, в том числе и историческая жизнь людей, начинается сызнова.

В заключение следует обратить внимание на оригинальность концепции всеобщей истории, к которой Патрици возвращается в разных местах своего трактата. Если оставить в стороне историю естественную, равно как и историю священную, то в рамках истории человеческой Патрици вычленяет три сферы: историю мысли (*concetti del l'animo*), историю слова (*detti*) и историю действий (*fatti*). Не трудно заметить, что *fatti* — политические события — традиционное содержание гуманистической истории — оказались в этом перечне только на третьем месте. Люди во все времена не только занимались политикой и воевали. Гораздо важнее знать духовный мир людей, их образ жизни, законы и обычаи, институты. А разве путешествия в Индию, жизнь далеких народов, их одежда, оружие, строительство, корабельное дело, орудия, которыми люди пользовались для поддержания себя, — разве все это не должно стать предметом истории? И в этих областях подвизались многие великие люди, творившие историю наряду с политиками и военными. Между тем все перечисленные сферы истории обходятся в традиционной истории молчанием (*con silentio trapassate*). В итоге Патрици в рамках всеобщей истории выделяет наряду с политической историей историю культуры в широком смысле слова, историю хозяйства и финансов.

Иной аспект гуманистической идеи истории как науки, формировавшейся под эгидой филологического номинализма, нашел отражение в работах Луи Леруа, ученика и последователя известного французского гуманиста Гийома Бюде (248. 254—266). Хотя его понимание предназначения и целей историографии не шло дальше Цицероновских стереотипов (история — сокровищница примеров, память и знание прошлого, изучение настоящего и предупреждение будущему и т. п.), тем не менее он создал труд, в котором исторический релятивизм и многоликость культурно-исторических феноменов впервые представлены с такой отчетливостью. Речь идет о его трактате «О превратности, или Различии вещей во Вселенной» (1575 г.), не без основания названном в XX в. «первым трактатом, посвященным истории цивилизации» (248).

История здесь выступает не столько как отрасль науки, сколько как исследовательский прием, подход к исследованию человеческой культуры. В споре с теми,

кто утверждал непревзойденность древних образцов, и с теми, кто считал интеллектуальные достижения «современного века», по крайней мере в ряде областей, намного превзошедшими достижения древних, Луи Леруа, как в свое время и Лоренцо Валла, явно склонялся к позиции последних. На вопрос, заданный в свое время Бюде: «Что нам мешает ожидать появления новых Демосфенов, Платонов?» — Леруа отвечал: «Ничто». Свой XVI век он рассматривал как время «созревания плодов», «время жатв» того, что посеяно трудами гуманистов еще в начале XV в. (248).

Не трудно убедиться в том, что Леруа разделял оптимистическую концепцию истории. При наличии надлежащих условий для интеллектуальных занятий каждый народ может достичь выдающихся достижений. В этом его убеждает история. Культура каждого народа обладает своеобразием, олицетворяемым своеобразием стиля. Каждая культура развивается по биологической схеме, т. е. знает пору детства, юности, зрелости и старости. Вместе с тем достижения нового века убеждают его в прогрессивном развитии культуры. Такое впечатление складывается, если рассматривать ее не обособленно, по странам, а сравнительно-исторически. Как новшества своего времени Леруа перечисляет «новые моря, новые типы людей, новый образ жизни, новые законы, новые обычаи», т. е. время несет обновление и обогащение культурного багажа человечества (248).

Наконец, через все сочинение Луи Леруа красной нитью проходит идея изменчивости и текучести истории: «Нет ничего под вечными небесами, что имело бы начало и что не имело бы конца. Ничего, что росло бы и не уменьшалось, будучи подвержено порче и изменениям в соответствии со временем и диктуемым природой...» (цит. 244b. 108). Эта изменчивость проявляется в городах, провинциях, образе жизни, законах, империях, республиках... видах искусства и языках. Следует обратить внимание, что этот вывод являлся не результатом простого транспонирования античных идей, а выводом из сравнительно-исторического рассмотрения разновременных цивилизаций.

Историческая множественность и полнота цивилизаций — *абсолютных* как тип и *относительных* как процесс — приблизила Леруа к осознанию другой важной черты историзма нового времени, а именно исто-

рического релятивизма. «То, что хорошо в одно время, оказывается плохим в другое; то, что является священным здесь, оказывается мирским в другом месте... порча одной вещи означает рождение другой». Каждому времени присущ свой предел человеческих возможностей: «Древние знали все, что было возможно для них знать в то время». Таким образом, движение времени в истории означает расширение человеческих возможностей, повышение познавательного предела.

В заключение заметим, что мера историзма, достигнутая в рассматриваемом сочинении Леруа, отнюдь не являлась типичной для исторической мысли, зревшей под эгидой гуманистической филологии. Среди гуманистов — профессиональных филологов немало примеров формального копирования красноречия древних, имитирования стиля Цицерона, равно как в истории стиля Ливия.

Историческая школа ренессансных юристов наряду с филологами — воспреемниками школы Валлы преследовала цель возратить формулы в исторический контекст, в рамках которого они единственно могут быть поняты в их адекватном содержании. Эта задача была особенно трудна в области права, поскольку формулы, относившиеся к контексту прошлого, были одновременно принципами, на основе которых современное общество пыталось управлять своим настоящим. Исторический подход к изучению римского права был выработан прежде всего во французских университетах (как реакция на методы юриспруденции, связанные с именем итальянского юриста Бартоломея (умер в 1357 г.)). Главное обвинение в его адрес: он затуманил оригинальный текст Кодекса Юстиниана массой глосс и комментариев. Возвращение к оригиналу было, таким образом, первой предпосылкой к установлению истинного значения его определений.

Если Бартоломеус с помощью глосс стремился применять римское право к регулированию современных отношений, то это значило, что он все еще считал это право живым и действующим. Гуманисты же со своей стороны, возвращая определения в их исторический контекст, исходили из различия времен, т. е. от отправной идеи историзма. Несомненно и другое: было немало и таких гуманистов, которые в поиске оригинального смысла максим римского права мечтали открыть в них вневременную мудрость, которая в

готовом виде может быть применена и в настоящем, и с этой точки зрения время властно только над формой выражения этой мудрости (244а. 81 сл.).

В процессе формирования гуманистического историзма особенно велика была роль того его направления, которое сложилось во Франции к середине XVI в. в центрах изучения юриспруденции — в университетах городов Бурж и Тулуза. Утвердившийся здесь исторический метод изучения римского права (так называемый *mos gallicus*) в противовес формальному, схоластическому (так называемому *mos italicus*), — метод, у истоков которого стояли такие крупные представители гуманистической школы юриспруденции, как Ульрих Цазиус, Андреа Альчиато, Жак Куяс, привел к возникновению на этой почве одного из наиболее глубоких направлений гуманистической исторической мысли. В 1561 г. Франсуа Бодуэн опубликовал трактат под характерным названием «Об обосновании всеобщей истории и ее соединении с юриспруденцией», пафос которого направлен на утверждение истории как научного метода юриспруденции, а историографии — как рода научного познания, поскольку история должна не только описывать события, но и указывать на их причины и следствия (в этом смысле «прагматической» функции истории), постольку цель историописания — польза, а не удовольствие (*utilitas non voluptas*) (248. 78, 174). Из этого следовало, что наибольшая ценность истории состоит не в частном интересе к ней читателя, а в интересе публичном (общественном), не в моральных уроках, а в политической мудрости и юридических прецедентах, в ней заключенных. И как вывод: история — не жанр (род) литературы, а гуманитарная (социальная и политическая) наука (*Ibid.*).

Итак, в отличие от расплывчатой хвалы истории как литературы «особого рода» Бодуэн предпринял создание руководства по историческому методу юриспруденции. Среди гуманитарных наук того времени юриспруденция была единственной наукой, обладавшей, во-первых, документальной основой (Кодексом Юстиниана) и, во-вторых, дисциплиной, т. е. методом критики и анализа исторических памятников. Иными словами, юриспруденция обладала именно тем, чего лишена была тогдашняя историография (т. е. документальным материалом), и методом. Естественно поэто-

му, что Бодуэн усмотрел в основательной юридической подготовке историков условие приближения истории к науке. С другой стороны, поскольку законы являются продуктом истории, их изучение возможно лишь посредством исторического метода. «Я утверждаю,— писал он,— что история — единственный путь и средство, с помощью которого мы можем достичь знания вещей божественных и человеческих»; «История отличается от других форм литературы тем, что она интересуется не словами, а вещами. От философии же ее отличает то, что она интересуется делами человеческими (*res humanae*), а не вещами естественными, как это было характерно для философии» (цит. 245. 131).

Большой интерес представляет развиваемая Бодуэном идея всеобщей истории. «Диодор Сицилийский,— читаем мы,— критиковал древних историков за то, что они писали историю отдельного народа» (*Ibid.*), что означало создание лишь изолированного «куска» истории. Если «История» Полибия была вселенской, потому что она охватывала Римскую империю, то «История» Евсевия была еще более вселенской, поскольку она включала — или претендовала на то — все человечество. «Итак, когда мы говорим об истории, я имею в виду всеобщую и совершенную историю — портрет человеческой расы, не только хронологически, но и географически». В такой истории дела государства и церкви нераздельны, рассматриваются как одно целое. Подобную историю способен создать философ, владеющий школой права и филологии и сознающий потребность в восстановлении единства церкви.

Наиболее завершенным выражением историко-юридического направления ренессансного историзма явился труд Жана Бодена «Метод для легкого усвоения истории» (1566 г.). Обращает на себя внимание, что на этот раз признание истории наукой сформулировано уже в самом заглавии трактата — только наличие особого метода конституирует науку. Признавая, что история «выше всех наук», Боден в то же время наделяет ее только вспомогательной функцией — собирания и упорядочения сырого материала для юриста, способного, опираясь на него, создать универсальную систему юриспруденции (249).

По сути подобным же образом — только на этот раз по отношению к политике — решался вопрос о

предназначении истории и школой гуманистического историзма, представленной в лице Николо Макиавелли (1469—1527 г.) (250).

Два положения определяли суть этого направления: 1) способность истории наглядно раскрыть основы функционирования мира политики и 2) способность государя контролировать этот мир, опираясь на знание истории. Наиболее отчетливо такое понимание «пользы истории» представлено в труде Макиавелли «Рассуждения по поводу первых десяти книг Тита Ливия» (1519 г.). Автор отдает себе отчет в отличии своего понимания «пользы» истории от того, что по этому поводу думали и писали приверженцы морализаторской историографии. В связи с этим он открывает свои «Рассуждения» предупреждением: «Я решил ступить на стезю, на которую до сих пор никто не ступал» (250). Он огорчен тем, что примеры античной истории более восхищают, чем им подражают в сфере политики. Если изучающие гражданское право и медицину постоянно обращаются к тем рассуждениям или к тем установлениям, которые принадлежат древним, если юрисконсульты могут быть обучены на максимах, извлеченных из истории их профессии, то почему же государи и магистраты не могут быть обучены, как управлять таким же образом, т. е. «на примерах», содержащихся в античной истории.

Макиавелли был убежден, что это упущение объяснялось отсутствием истинного знания античной истории, из-за чего смысл, заключенный в ней, при чтении древних авторов не улавливался. Тот, кто созерцал ход древней истории, легко обнаруживал в ней примеры доблести и порока, мудрости и безрассудства, однако никто не попытался свести их в систему. В результате в сфере политики не существует систематизированного корпуса знаний, сравнимого с тем, который создан трудами глоссаторов гражданского (римского) права. Возникает, однако, вопрос: в какой мере стремление Макиавелли к сведению политической мудрости древних в систему современной ему политики совмещалось с рано осознанным гуманистами фактом существования дистанции между исторической античностью и новым временем? (251). Отмечая, что подход Макиавелли к истории был в основе своей близок к методу так называемых постглоссаторов, игнорировавших само понятие «исторической дистан-

ции» (252), следует подчеркнуть, что подобный метод основывался на признании неизменности «природы человека», его «страстей», стремлений, ценностей — постулате, разделявшемся всеми гуманистами, за исключением, может быть, одного Бодена. Но, как это ни парадоксально, метод Макиавелли не только конституировал науку политики, перебазировав ее на фундамент индукции (т. е. положив в основу ее заключений историческую практику), но и утверждал взгляд на историю как на род литературы, выполняющей по отношению к ней вспомогательную функцию (253; ср. 254).

Итак, обрисованная выше картина ренессансного историзма более чем пестра. Собственно говоря, только два течения, последовательно сформировавшихся на его почве, — историческая филология и историческая юриспруденция — сделали определенный шаг в направлении создания научного метода историографии. Однако не эти направления оказывали влияние на практику историографии. По своему методу и целям она оставалась риторической, или, что то же, историей, обучающей на примерах. При этом в одном принципиальном отношении эта историография отличалась от историографии предшествующего периода средневековья: прикрываясь формальным признанием божественного промысла как конечной причины течения дел человеческих, риторическая историография Возрождения в реализованной объяснительной схеме к ней практически не прибегала. В этом смысле она была очеловечена, секуляризировалась, поскольку человеческие мотивы оказывались основой причинного объяснения развертывания исторических событий. Иначе говоря, вертикальная объяснительная схема («человек — небо») сменилась горизонтальной объяснительной схемой («мотивы человека — мотивы человека»). Очевидно, что риторическая историография оставалась почти исключительно повествовательной, а уровень отражения ею исторической действительности — событийным. Тем самым за пределами ее видения оставалась история как эшелонированный, многоуровневый процесс.)

«ФИЛОСОФСКАЯ ИСТОРИЯ» ПРОСВЕЩЕНИЯ



Семнадцатый век открыл новую всемирно-историческую эпоху — историю капиталистической формации. Победа Английской буржуазной революции середины XVII в., первой революции «европейского масштаба», привела к утверждению капиталистического способа производства в качестве *политически господствующего* в Англии наряду с Голландией и тем самым придала процессу генезиса капитализма *необратимый характер*. В результате именно этот процесс становится определяющим фактором в истории Европы, равно как и регионов заморских, оказавшихся ареной ее колониальной экспансии. В области экономики это проявилось в интенсивном разложении феодальных отношений собственности в деревне, в начале классического периода в истории капиталистической мануфактуры, в складывании европейского и мирового капиталистического рынка. В сфере политической надстройки новая эпоха означала постепенное вырождение «старого» (раннего) абсолютизма, его кризис и наступление новой фазы его эволюции, когда внутренняя и внешняя политика абсолютной монархии все более жестко связывалась с узкословными интересами дворянства и подчинилась им вплоть до полного отождествления с ними (*raison d'état*). Это означало вступление абсолютизма в *реакционную* фазу своего развития, т. е. в исторической перспективе в фазу упадка и разложения.

Наконец, в области духовной жизни XVII век принес с собой революцию научную и мировоззренческую — утверждение рационалистического мировидения как выражения теоретического сознания восходящего класса — буржуазии, пришедшего на смену мировидению традиционному, теологическому. Началось буржуазное просвещение умов, оказавшееся в

большинстве стран Европы идеологической подготовкой грядущих общественных потрясений — формационного характера преобразований — в ходе целой полосы буржуазных революций XVIII—XIX вв. (6. 20. 168).

С середины XVII в. феодальная система в Европе вступила в последнюю, заключительную фазу всеобщего кризиса (255).

НАУЧНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ XVI—XVII ВВ.

XVI век — эпоха глубоких противоречий: ей принадлежат Эразм Роттердамский и Монтень, но в нее вплетается и Тридентский церковный собор, новая астрономия совмещалась в ней с расцветом астрологии, возрождение математики сопровождалось популярностью магии и алхимии. Менталитет этого века был столь же фундирован на мудрости древних, сколь и легковесен в восприятии и отборе мудрости собственного времени. Дикие суеверия соседствовали с рафинированными и скептическими умами, поразительная эрудиция — со столь же удивительным легковесием, готовностью отнести к разряду знаний вымысел и плоды фантазии. Наконец, несмотря на распространение книгопечатания, в восприятии информации слух все еще имел преимущество перед глазами. Вспомним у Шекспира: «Смотри ушами» («Король Лир», IV, 6). Иными словами, XVI век — век брожения умов, потрясения устоев, взлета человеческого духа и глубокого скепсиса в отношении подлинности его завоеваний (256).

Итак, XVII век стал первым веком новой науки, т. е. науки в современном смысле слова. И хотя при первом приближении может показаться, что новые эпохи возникают неожиданно, более детальное изучение проблемы обнаруживает, что они готовятся исподволь, очень долго. Достаточно напомнить, что мысль о бесконечности Вселенной и вращении Земли Николай Кузанский высказал еще в середине XV в. Всякая смена мировоззренческих парадигм, вплоть до вселенского масштаба, начинается с легкого и малозаметного переноса акцентов. Но именно поэтому конечный, «громоподобный» результат подобных переносов воспринимается как неожиданный и повергающий в изумление современников (10. 256).

В связи с проблемой, нас интересующей, необходимо отметить первостепенной важности сдвиги в условиях человеческого существования, с одной стороны, и вызванной ими к жизни опытной науки — с другой.

В первом случае речь идет о важных приобретениях европейского общества в сфере материального производства; об изобретении пороха и огнестрельного оружия, компаса и новой оснастки кораблей, воздушного насоса и железоплавильных печей, станков, работавших на механическом приводе, и ряде других. Бэкон писал: «...введение знаменитых изобретений бесспорно занимает первое место среди человеческих деяний» («Новый Органон», 77).

Второй из указанных сдвигов не только круто изменил роль науки в прогрессе европейской цивилизации, но и в прямом смысле революционизировал мировидение в целом. Своего рода промежуточное положение между этими сдвигами заняло изобретение книгопечатания, в дальнейшем оказавшееся благодеянием человечества во всех областях его жизнедеятельности. В результате на грани XVI и XVII вв. Европа стала ареной развернувшейся научной революции, подготовившей интеллектуальные предпосылки промышленного переворота XVIII в. (235а 69 сл.).

Помимо вышеизложенных «внешних» условий научной революции следует указать и на некоторые внутренние ее предпосылки — на «задел» фундаментальных натурфилософских идей.

Вторая половина XVI и первая половина XVII в.— это период так называемого позднего Ренессанса, его заката. Объяснение столь полного исчерпания его духовной энергии уже нашли наиболее прозорливые современники — утопизм его социально-этического идеала и анахронизм его самосознания (227. I, XXV). Некогда столь обнадеживающе прозвучавший для передовых умов того времени призыв «назад к классикам» превратился в новых условиях в явный формализм и маньеризм, которые могли питать разве что иронию скептика Монтеня (Ibid.). К концу XVI в. всеобщим становилось убеждение — осознанное или только интуитивное,— что новая действительность уже не могла быть ни объяснена, ни тем более санкционирована с помощью постулатов классической мудрости.

И тем не менее именно натурфилософия Возрождения (197) в условиях новой, раннекапиталистической

действительности XVI в. дала импульс развитию науки как опытного исследования, результаты которого призваны служить человеку, т. е. иметь для него практическую ценность.

Как это вообще характерно для духовных прозрений этой эпохи, в идее науки, столь очевидно этически окрашенной, присутствуют оба источника, питавшие содержание и форму выражения натурфилософской мысли Возрождения, — античность и средневековье. В этой связи укажем прежде всего на древнегреческую концепцию природы как автономной сферы, управляемой законами, которые человек с помощью разума и опыта способен частично познать и к которым он должен *приспособиться*. Очевидно, что в этой концепции и намека не было на идею активного овладения этими законами с целью поставить их на службу человеку. Не менее важную роль должна была играть ренессансная доктрина природы, суть которой составляла именно идея служения природы человеку. Природой дано манипулировать богу (если он этого желает) и человеку (если на нем почил божья благодать). Человек — владыка природы, поскольку он наделен божественной душой. И наконец, идея борьбы и победы человека над враждебными ему силами природы уходила своими истоками в глубь древнегерманского эпоса и стала неотъемлемым элементом европейской ментальности. Синтез этих компонентов по мере выветривания из них религиозных мотивов (хотя все протагонисты научной революции субъективно оставались верующими) вылился к концу XVII в. в совершенно новую концепцию природы (207. 130 сл.).

Первым актом научной революции было математическое обоснование Николаем Коперником (1473–1543 г.) гелиоцентричности Вселенной *. Не столько личные наблюдения, сколько математические вычисления убедили его, что гипотеза «Земля, вращающаяся вокруг своей оси и одновременно вокруг Солнца» более легко и намного точнее объясняет к тому времени установленные астрономические факты, чем геоцентризм, т. е. представление о неподвижности Земли вокруг которой вращаются небесные сферы с помещенными в них светилами. «Одним махом обезумевши

* Труд Коперника «О вращении небесных тел» был опубликован в Нюрнберге в 1543 г.

звездочет заставил Землю, «стоявшую» на протяжении 6000 лет «неподвижно» на своих опорах, начать вращаться с головокружительной быстротой вокруг своей оси и подобно мошке описывать круги вокруг Солнца» — так комментировал это событие современник (257).

Обоснование гелиоцентризма Вселенной не только превратило библейский центр мироздания — Землю в сателлита Солнца, оно также лишило человека его гордого положения венца творения, центральной фигуры мироздания. Отныне он виделся «песчинкой на третьеразрядной планете» (Ibid.).

Против заключения Коперника ополчились не только католические и протестантские теологи, его далеко не сразу приняли и многие известные астрономы XVI в.* Помимо религиозных соображений и силы традиции решающую роль играли и трудности чисто научные. Гелиоцентрическая теория Коперника оставалась в контексте Аристотелевой физики, согласно которой, чтобы сдвинуть тяжелую землю, требовалась колоссальная сила, в то время как небесные сферы «легкие» и «прозрачные», лишены веса, их «вращать» гораздо легче.

Иными словами, физика Аристотеля была на стороне системы Птолемея. Очевидно, чтобы окончательно утвердилась гелиоцентрическая теория, нужна была новая физика и новая небесная механика. Основы новой механики — динамики заложил Галилео Галилей (1564—1642 гг.). В отличие от Коперника он в своих научных открытиях отталкивался от экспериментальных наблюдений, математика же служила лишь способом их объяснения. Из его открытий в данной связи особую важность представляют астрономические наблюдения. Хотя уже Левкипп, Демокрит, Эпикур и Лукреций Кар верили в безграничность пространства, однако унаследованная средневековой Европой картина Вселенной была замкнутой. Аристотель учил о вечности Вселенной, но и конечности ее — Земле, накрытой «колпаками» сфер (257. 80).

* Один из «каверзных» вопросов, ответа на который не дал Коперник: почему предметы не «отлетают» от вращающейся вокруг си Земли? Любопытно, что среди тех, кто не принял гелиоцентризм, был Фрэнсис Бэкон, назвавший Коперника человеком, которому ничего не стоит ввести в природу всякого рода выдумки при условии, что подсчетах все сходится, и для удобства вычислений (258. 2, 147).

Гений Галилея несказанно расширил представления о пределах Вселенной и тем самым актуализировал для научной мысли категорию пространства *. Первым событием, указавшим на безграничность небесного космоса, было появление в 1572 г. новой звезды в созвездии Кассиопеи. В рамках системы Птолемея это было событие невероятное, буквально потрясшее основы традиционной картины мироздания.

Аристотель и Библия указывали на четкие и неизменные границы Вселенной. Однажды созданные небеса с «набором светил» вечны и неизменны. Изменение — удел только мира подлунного. На убежденные в неизменности небес люди строили свою этику эстетику. Появление на небе новой звезды рассматривалось как чудо (так было при рождении Христа, когда согласно писанию, на небе обнаружили новую яркую «звезду его на Востоке»).

Теперь же в появлении подобной звезды усмотрели «знамение», «предупреждавшее» грешное человечество, что «конец мира и страшный суд близки». Только немногие астрономы были убеждены, что это действительно новая звезда. В 1604 г. новые небеса сообщили о себе знанием появлением новой звезды, вдвое более яркой в сравнении с Юпитером. Общее заключение теперь сводилось к тому, что новые звезды возможны. Но это была только прелюдия в процессе перехода от мира замкнутого к бесконечному универсуму (257. 301 сл.).

Наблюдателем звезды 1604 г. был профессор математики Падуанского университета Галилео Галилей. В 1610 г. он сконструировал телескоп и при его помощи в одну ночь открыл новую и необъятную Вселенную. Увиденная им картина ночного неба оказалась столь потрясающей, что вначале он сам не поверил своим глазам. Убедившись в дальнейшем неизменности увиденного, Галилей написал небольшое сочинение под названием «Звездный вестник». В нем значилось: «Я открыл мириады звезд, которых ни когда раньше не видели. Я открыл истинную природу»

* Шекспир жил еще 15 лет после рождения Джона Мильтона, и как справедливо заметил автор капитальной биографии последнего Массон, это были люди, принадлежавшие к двум различным эпохам. Шекспир жил в мире времени, Милтон же жил в мире пространства. Хотя Вселенная «Потерянного рая» формально все еще оставалась птолемеевой, однако протяженность ее уже была безграничной.

течного пути. Столетиями люди наблюдали его свечение, однако никто не понимал, чем оно вызвано... [лучный путь, или Галактика, состоит из мириад звезд, которые человек никогда не видел. Их объединенный свет причиняет свечение в небе» (цит. 257). [ри помощи своего телескопа Галилей также открыл истинную природу Луны. Луна лишена собственного света, а сияет светом, отраженным от Солнца. Топографически она — уменьшенная копия Земли — с горами и долинами. Галилей отрицал убеждение, будто на Луне имеются моря, реки или озера, она не только лишена воды, но и атмосферы. Но сам он больше всего ценил другое открытие. Он писал: «Я открыл четыре планеты, неизвестные и не наблюдавшиеся кем-либо из астрономов до сих пор».

В действительности же это были не планеты, а спутники Юпитера. Открытия Галилея под самый корень подрубили астрологию: если могут существовать другие планеты, ей неизвестные, то и гороскопы теряли всякий смысл *. Не будет преувеличением утверждать, что в ночь на 10 марта 1610 г. родилась новая астрономия **.

* Английский поэт Джон Донн (1572—1631 гг.) следующим образом передал впечатления современников, узнавших о перевороте астрономии, совершенном Коперником:

Все в новой философии — сомненье:
Огонь былое потерял значенье.
Нет Солнца, нет земли — нельзя понять,
Где нам теперь их следует искать.
Все говорят, что смерть грозит природе,
Раз и в планетах и на небосводе
Так много нового; мир обречен,
На атомы он снова раздроблен,
Все рушится, и связь времен пропала,
Все относительным отныне стало...

(Донн Д. Стихотворения. Л., 1973. С. 150)

** Небесполезно напомнить, что идею бесконечности Вселенной, очень чисто умозрительно, высказывали еще в XV в. Николай Кузанский и совсем незадолго до открытий Галилея Джордано Бруно (1548—1600 гг.). В двух трактатах — «О пространстве» (De spacio) и «О бесконечности» (De infinito) — он не столько философски, сколько поэтически выразил свой экстаз перед бесконечностью Вселенной. Бруно был радикальным коперниканцем, развивал взгляды, предвосхитившие пантеизм Спинозы. Поскольку бог — не особое существо, а дух, пронизывающий Вселенную, постольку исчезали различия между подлунным и надлунным, все было в равной степени божественно; он осуждал инквизицию и был сожжен на костре по ее приговору (1600 г.) (259а; ср. 259b. ch. II).

Таким образом, астрономия Галилея и философия Бруно объединились в штурме традиционной картины мироздания. Земля — не Вселенная, а только часть таковой. В свою очередь Вселенная, имеющая своим центром Солнце, — лишь одна из многочисленных вселенных, заполняющих космос. Они простираются далеко-далеко за пределы, достижимые для человеческого глаза, хотя и вооруженного телескопом. Множественность вселенных в бесконечности космоса — такова картина мироздания, которая призвана была сменить картину, рисовавшуюся Аристотелю и Птолемею *.

Ко времени публикации Джоном Мильтоном «Потерянного рая» (50 лет спустя после открытия Галилея) новая астрономия уже была знакома каждому образованному человеку (характерно, что Мильтон, восприняв идею бесконечности Вселенной, сохранил еще идею геоцентризма для Солнечной системы). В конце XVII в. понятия «пространство» (протяженность) и «бог» стали почти синонимами, в ученых рассуждениях первое нередко заменяло второе.

Между тем младший современник Галилея — Иоганн Кеплер (1571—1630 гг.), используя значительно усовершенствованный со времени Коперника математический аппарат (в частности, логарифмирование), а также научные открытия (в том числе открытие И. Гильбертом земного магнетизма) **, обобщил накопившиеся после Коперника астрономические наблюдения в математических формулах, получивших название законов Кеплера ***. Уточнив и значительно расширив

* Кембриджский неоплатоник Генри Мор в специальной поэме (1647 г.) славил бесконечность миров: они «безграничны во времени и в пространстве. Стена Вселенной, некогда заключавшая ее, пала с грохотом, как пала Троя, замкнутый мир превратился в бесконечный универсум» (цит. 260).

Королева Швеции Христина выразила сомнение, сможет ли человек сохранить свое центральное место, определенное ему творцом, если признать положение о бесконечности Вселенной. Декарт ее успокоил на этот счет, сославшись на кардинала Николая из Кузы, который столетием раньше высказал подобную догадку и тем не менее сохранил твердую веру в откровение.

** Это открытие помогло Кеплеру создать вариант теории земного тяготения, которой очень недоставало для окончательного торжества системе Коперника.

*** В них обосновывались: 1) эллиптическая конфигурация орбит, по которым планеты движутся вокруг Солнца; 2) различные скорости движения на различных участках орбиты и 3) различные скорости движения различных планет.

содержание системы Коперника, Кеплер содействовал ее полному торжеству. К концу XVII в. система Птолемея стала анахронизмом даже в глазах обывателей.

В первой половине XVII в. были также совершены важные открытия и в медицине, химии, ботанике. Так, Уильям Гарвей (1578—1657 гг.), внешне разделяя традиционные представления о «жизненной силе» (духе) и т. п., сосредоточил свое внимание на механизме жизнедеятельности организма. Он писал: «Я стремлюсь изучить и обучать анатомии не из книг, а из анатомирования, не из суждений философов, а из механизма природы». Опираясь на данные сравнительной анатомии, Гарвей открыл систему кровообращения. Этим было положено начало революции, преобразовавшей медицину (235b).

Таковы были первые, наиболее крупные акты научной революции, заложившие основы опытного и математического естествознания, т. е. науки нового времени. Это означало, что наука наконец разорвала «союз» с традиционной философией и теологией и стала сама себя объяснять*.

В этой ситуации особую актуальность приобрела проблема научного метода. Поистине революционная постановка вопроса о целях и методах познания природы была дана Фрэнсисом Бэконом (1561—1626 гг.), обосновавшим *индуктивный метод* как единственный, заслуживающий названия научного.

Необходимо, писал Бэкон в «Великом восстановлении наук», «открыть человеческому разуму новую дорогу, совершенно отличную от той, которая была известна нашим предшественникам, и дать ему новые средства помощи, чтобы дух мог пользоваться своими правами на природу». И такие средства он усмотрел в индукции: «Для наук же следует ожидать добра только тогда, когда мы будем восходить по истинной лестнице... от частных к меньшим аксиомам и за-

* Справедливость требует признать тот факт, что уже номинализм XIV в. подчеркивал решающую роль опыта в науке, соответственно обесценив роль логического аргумента схоластики (силлогистики). Предшественник этого течения в XIII в. Роджер Бэкон писал: «Имеются два способа получения знания: посредством аргументов и посредством опыта... однако аргументация не избавляет от сомнений... до тех пор, пока истина не открыта посредством опыта» (цит. 114).

тем к средним, одна выше другой, и, наконец, к самым общим» (258. 2, 61).

Иными словами, знание природы может быть приобретено только путем «законного брака между эмпирической и рациональной способностью» человека. Однако, для того чтобы этот «брак» был плодотворным, следует сначала очистить ум от предубеждений прошлого, или, по его выражению, от «идолов, которые осаждают умы». Согласно Бэкону, имеются и могут существовать только два пути в поисках и открытии истины. Один заключается в переходе от ощущений и частных к наиболее общим аксиомам и от этих постулатов, истинность которых принимается за установленную и неподвижную, к суждению и к открытию аксиом более низкого уровня, т. е. речь идет о методе дедукции. Другой извлекает первые сведения из ощущений и частных, поднимаясь постепенным и непрерывным движением к наиболее общим и последним аксиомам (258. 2, 19).

Таким образом, заключает он, «оба эти пути исходят из ощущений и частных...». Однако различия между ними безграничны, ибо в первом случае опыт и частности заслуживают разве что беглого взгляда, во втором же — на них останавливаются долго и систематически. В первом случае сразу же начинают устанавливать абстракции и бесполезные обобщения, во втором же — продвигаются постепенными шагами от того, что раньше и лучше известно в порядке природы, к неизвестному (258. 2, 22).

Эмпиризм Бэкона явился отражением нового, экспериментально-индуктивного метода естествознания. Цель научного познания он усматривал в «увеличении власти человека над природой».

На смену «органическому» мировидению средневековья пришло теперь мировидение механистическое. Так, Томас Гоббс писал: «...что такое сердце, если не пружина... и что такое суставы, если не колеса, приводящие в движение тело, так как это было задумано создателем» (цит. 260). Следуя за Галилеем, Гоббс рассматривал материю в качестве единственной реальности.

В течение жизни одного поколения коренным образом изменилось соотношение между наукой и философией. Новая философия складывается под влиянием успехов нового, математического естествознания.

Выдающуюся роль в этом процессе сыграл Рене Декарт (1596—1650 г.), стремившийся привести учение о методе в соответствие с достижениями нового естествознания. В согласии с Ф. Бэконом Декарт усматривал высшую цель науки в завоевании человеком господства над силами природы, поставив их на службу человеку, его благу. Практическая польза — такова конечная цель новой науки. Но подобная наука требует достоверных знаний, а не умозрительных спекуляций. Каков же путь к такого рода знаниям? В этом первостепенной важности вопросе Декарт отклонился от Бэкона. Разделяя его точку зрения, что наука начинается с сомнения, Декарт вместе с тем продолжал: сомнение есть акт мышления, его достоверность подтверждается. Это и был знаменитый принцип Декарта — «*cogito ergo sum*» (мыслю, значит существую). Отсюда следовала ведущая роль научной гипотезы в процессе получения нового знания (261. 268).

Научная революция XVII в. завершилась трудами Исаака Ньютона (1642—1727 г.). Новая коперниканская астрономия до него не давала ответа на ряд фундаментальных вопросов, и прежде всего на вопрос, благодаря чему упорядоченно движутся небесные тела, если их не удерживает земное притяжение и вращающиеся вокруг Земли сферы. Объяснение всех предшествовавших ему открытий в астрономии, физике и механике, сведение их в единую стройную систему, в основе которой лежат математические доказательства, было достигнуто в открытии Ньютоном закона всемирного тяготения (207).

Главный его труд — «Математические начала натуральной философии» (1687 г.) — содержит математически обоснованную картину нового мироздания, окончательно сменившую систему Аристотеля и Птолемея. В законе всемирного тяготения содержался ответ на вопрос, почему планеты движутся не по круговым, а по эллиптическим орбитам. Прямолинейное движение по инерции, открытое Декартом, объяснить это не могло. Тем самым новая картина мира предстала относительно устойчивой и однозначной. Философский ее смысл заключался в том, что вместо телеологического объяснения мироздания, т. е. объяснения вопроса, для чего что-либо служит, предназначено, новую науку интересовало, каким образом данное устроено, как оно

функционирует. Иными словами, тем самым объяснение мироздания стало отныне причинно-следственным, или, что то же, научно доказуемым, а математические начала Ньютона стали завершением научной картины мира, какой она рисовалась к концу XVII в.

Сформировавшийся в ходе ее стиль рационалистического мышления разделял все черты восторжествовавшего в XVII в. механицизма. Его ведущими принципами являлись: 1) абсолютный характер времени и пространства (существующих сами по себе, независимо от материи и движения); 2) всеобщий характер движения (наряду с протяженностью); 3) причинно-следственная связь всех явлений в мире *.

Результатом научной революции XVII в. были не только астрономия Коперника — Кеплера и механика Галилея — Ньютона, но и, как мы убедились, фундаментальное обновление самого метода научного познания — процедуры исследования и доказательства. Средневековая концепция знания не требовала ни эмпирического подтверждения, ни фактической проверки. Опровержение этой концепции велось систематически в ходе научной революции. Коперник выступил против познавательной дихотомии между небесной и земной сферами, на которой настаивал Аристотель, отдававший предпочтение истинности знания последней (знания физические) и рассматривавший «математическую астрономию» как гипотетическую. Коперник настаивал на том, что его система в действительности является «физической», поскольку Земля «действительно вращается».

Галилей открыл эру математического описания физических явлений, чем подчеркнул роль концептуального подхода к предмету познания. Кеплер сделал решающий шаг в направлении эмпирической теории знания. Научный характер тезиса находится в прямой зависимости от его опытного подтверждения. Иначе

* О том, насколько радикально изменился менталитет современников в течение столетия, отделявшего начало научной революции от открытий Ньютона, легко судить по поэтическому свидетельству Александра Поупа (Pope) (1688—1744 гг.), выразившего неумный оптимизм относительно власти человека над силами природы:

...Измеряй Землю, взвешивай воздух

И обучай планеты, по какому пути им двигаться.

Направляй все времена и управляй Солнцем.

(The Works/Ed. P. Dixon. I, 311)

говоря, эмпирическое остается постоянным и логическим гарантом тезиса.

Бэкон настаивал на совмещении экспериментальной и рациональной способностей человека, или, точнее, на рациональной обработке результатов опыта. Декарт вошел в историю науки как концептуалист и интуитивист, приверженец дедуктивно-синтетического метода. Он писал: «Я прежде всего пытался открыть общие принципы или первые причины, не извлекая их... из чего бы то ни было иного, как исключительно из определенного ростка истины, который от рождения присутствует в нашей душе... Эти принципы столь всеобщи, что вряд ли найдется следствие, которое нельзя было бы вывести из них многими и различными путями» (261. I, 121).

Очевидно, что научная революция в области метода была восстанием против спекулятивной философии, в ходе которого она сама становилась философской, т. е. приобретала способность критически рассматривать свои собственные основания. Трудями Галилея, Декарта, Ньютона и Лейбница на месте отвергнутых логических принципов схоластики были созданы основания метода новой науки, зиждившегося на том, что сами по себе индуктивные обобщения, достигнутые в ходе опытного наблюдения, не могут привести к пониманию всеобщей связи вещей в мире, что эта связь может быть выявлена только в случае, если результаты индукции будут освещены новой картиной природы, т. е. на основе законов, математически выраженных, но проверенных опытным путем (262. 421 сл.). В прошлом на вопрос: «Что это?» — ответили бы определением по «атрибутам», бросавшимся в глаза, на основании аналогии с уже «известным», наконец, установлением качественных характеристик (горячее — холодное, сухое — влажное и т. п.). Очевидно, что при этом в действительности мало заботились о познании нового, а только неустанно пеклись о нерушимости существующего набора понятий и существующей картины мира.

Теперь, в условиях утвердившегося опытного естествознания, тот же вопрос вызвал бы совершенно иную реакцию и принципиально иной ответ, основанный на методах точного, не столько качественного, сколько количественного исследования — измерении, взвешивании, нагревании, измельчении, растворении, кипяче-

нии, плавлении и тому подобных процедурах, а главное, их результаты были бы фиксированы в числах, подвергшихся анализу методами математики.

Одним словом, в ожидаемом ответе на первом месте стояли бы количественные характеристики, фиксированные в формуле, уравнении и тем самым поддающиеся многократной и точной проверке. К моменту превращения естествознания в опытное и математическое оно было в достаточной степени оснащено и техническими средствами и математическим аппаратом: на его вооружении уже находились телескоп и микроскоп, термометр и барометр, воздушный насос и маятник, логарифмирование, дифференциальное и интегральное исчисления. Так был открыт путь к подлинному развитию науки, к накоплению новых знаний. Не трудно себе представить, сколь радикально изменился характер знаний, способ их добывания, равно как и критерии того, что можно было в новых условиях именовать знанием. Знание, которое нельзя было выразить в математическом уравнении, больше не заслуживало своего названия.

Картина природы отныне стала господствующей и в плане *мировоззренческом*. «Природой» теперь именуют все сущее, включая и человека, все, что могло быть подвергнуто опытному изучению и тем самым рациональному объяснению. Соединение математической логики с опытным естествознанием имело своим результатом окончательное разграничение области веры и области науки. Последняя для объяснения механизма функционирования Вселенной практически в идее бога больше не нуждалась. В результате она отныне была из нее изгнана окончательно и навечно. Природа как предмет научного познания оказалась в такой же степени рационализированной, как и метод науки.

Сведение качественного многообразия мира к его количественным характеристикам и явилось выражением утверждения механистического мировоззрения, которое прежде всего оперировало величинами, составляющими принципы соединения (связи) и движения. *Неотделимость духовного мира человека от его чувственной деятельности и безусловное признание объективности внешнего мира* — такова вторая общерационалистическая предпосылка методологии и гносеологии нового мировоззрения. Наконец, изгнание из науки так называемых конечных причин (*causa finalis*) и сосре-

доточение на ближайших причинах, т. е. причинах, фиксируемых в опыте как главной задаче научного познания мира, — таково третье следствие научной революции. Все это явилось свидетельством торжества механистического детерминизма *. Материальная однородность мира, объясняемая единством лежащей в его основе субстанции, уравнивает причину и следствие — таков постулат нового миропонимания, который привел к идее физической закономерности природы, распространявшейся в ряде отношений и на человека и на общество в целом. ✓

Само понятие «природа» стало синонимом чисто физического, естественного закона, столь же универсального, сколь и неизменного. «Природа, синьор мой, — писал Галилей, — насмехается над решениями и повелениями князей, императоров и монархов, и по их требованиям не изменила бы ни на йоту свои законы и положения» (цит. 262. 394).

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ «ИСТОРИОГРАФИЧЕСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ» XVIII В.

а) Рационализм XVII—XVIII вв. и историзм

Как уже отмечалось, результатом научной революции XVI—XVIII вв. была не только новая картина мироздания, но и развитие нового метода научного познания мира.

* Следует подчеркнуть, что рационалистическое мировоззрение XVII—XVIII вв. не было полностью свободно от идеи бога. Этому мешали не только сила унаследованных мыслительных форм, не только окружавшая философов-рационалистов историческая действительность, но и само их миропонимание, в котором еще оставалось много неведомого и необъяснимого. И хотя это был либо уже бог, полностью деперсонализированный, отождествляемый с мировой целостностью, глубоко погруженный в природу (пантеизм), либо бог, полностью изгнанный из природы, абстрактный и лишенный чувственных черт (как у деистов) и в обоих случаях имевший мало общего с богом догматического христианства, тем не менее он оставался особым бытием, все еще символизировавшим, по выражению Спинозы, «убежище незнания».

Таким образом, рационализм XVII—XVIII вв., как правило, не только не исключал, а предполагал идею бога как гаранта разумности мироздания, неизменности его физических законов и их познаваемости рационалистическим путем. В то же время разум как главный источник истины в этой идее уже совершенно не нуждался.

С этой точки зрения под рационализмом понимали убеждение в способности человеческого интеллекта установить основания функционирования и движения окружающего мира, совмещенное с верой в интеллибельность этого мира, посредством освещенных разумом опытов. Единственным родом знаний являются *научные знания*, все остальное называется верой. Познание — это техника, которой нужно овладеть. С этой точки зрения всякое знание является «техничным» знанием. То, что не может быть продемонстрировано при помощи научного метода, является в лучшем случае мнением, в худшем — суеверием (263. 48 сл.).

Галилей ввел в науку ряд понятий из прикладной механики и тем самым обосновал первостепенной важности положение: не пассивное восприятие, а *активное познание внешнего мира* является источником сведений о нем. В методологии науки Декарта сенсуализм и рационализм слились в понятие *мысленного эксперимента*, т. е. метода сочетания непосредственных эмпирических впечатлений с логическим анализом результатов, при этом акцент ставился на так называемом внутреннем обосновании знания, на *ratio*. Ньютон обосновал индуктивный метод, в котором ударение делалось на «*внешнем оправдании*» теории — на эксперименте (207). Наконец, важно выяснить, какие концепции новой физики могли приобрести значение — как преходящих, так и непреходящих — общекультурных ценностей эпохи? К сожалению, этот вопрос до сих пор еще не стал предметом самостоятельного исследования. Мы укажем лишь, что в этой связи обращает на себя внимание, во-первых, идея однородности мира, во-вторых, идея выражения механизма движения внешнего мира в законах механики и на языке математики, в-третьих, идея абсолютного времени и абсолютного пространства и конечно же идея естественной гармонии всеобщей казуальности, представление о мире как системе движения, сопряжения сил, притяжения и отталкивания. Вообще роль импульсов, исходивших из классической механики в определении направления движения философской мысли той эпохи, поистине трудно переоценить *. И конечно же мысль социально-исто-

* В XVIII в. классическая механика являлась одним из модных предметов бесед в светских салонах Франции. Маркиза дю Шатле перевела «Математические начала» Ньютона на французский язык.

рическая не осталась в стороне от возникшей общекультурной задачи — переработки всей суммы новых идей в систему сообразных ее специфике понятий и методов.

В идеале перед современниками возникла задача создания такой универсальной механицистской концепции мира, которая включала бы и человеческое общество. Только в этом случае учение об однородности мира, протяженной и единственной субстанции, действительно нашла бы свое завершение. К решению этой задачи, как известно, стремились и Гоббс и Спиноза. О том, каков мог быть результат подобных усилий, легко заключить по системе политической философии Гоббса, которая построена по принципу так называемой «социальной физики» (264. 22 сл.).

Анализируя социальную систему по законам механики, надлежало прежде всего вычленить элементы ее и силы (недаром часы — наиболее популярное в то время воплощение механики — колеса и пружины). В качестве элементов принимаются обособленные индивиды — люди, в качестве сил — вся совокупность форм волеизъявлений, именуемых «страстями». Как и в механике, эти силы действуют лишь в двух направлениях — притяжения и отталкивания. Гоббс, как известно, исходил из идеи изначального отталкивания (война всех против всех), из которого должно было родиться их последующее притяжение (265. 2, 153). Равным образом и Спиноза полагал, что для достижения высшего блага человеку необходимо только познать природу, т. е. сущность субстанции, и сообразно с ней организовать общественный строй. Таким образом, достижение высшего блага было поставлено в прямую связь с изучением природы и места, занимаемого в ней человеком (262. 499).

Как мы могли убедиться, до возникновения философии истории каждая культурно-историческая эпоха была отмечена специфическим для нее способом формирования представлений о положении человека в мире, его окружающем. Процедура исследования этой проблемы могла заключаться в том, что либо природа рассматривалась сквозь призму культуры, в результате чего она наделялась атрибутами и проблемами человеческого существования, либо общественный индивид рассматривался сквозь призму природы, в контексте ее строения, свойств, ритмов функционирования и т. п.

Очевидно, что в первом случае господствующей и всеопределяющей оказывалась картина природы в том широком смысле, в каком раскрыли это понятие древние, что же касается картины истории, то ей в культуре подобной эпохи принадлежало в общем и целом подчиненное место, и воспринималась она современниками в чертах скорее поэтических и героических, нежели научных (см. гл. I).

Спецификой европейской культуры, сложившейся на почве христианства, было обусловлено то обстоятельство, что *вплоть до начала Нового времени в человеческом восприятии картина истории была богаче, живее, доступнее и, наконец, неизмеримо важнее картины природы*. Даже эпоха Возрождения не внесла скольнибудь значительных изменений в соотношение этих картин. Духовный идеал XVI в. все еще находился позади — в классической древности, а не впереди — в свершениях собственной истории. Знание все еще означало только эрудицию, т. е. знание авторитетов. Поскольку в подавляющей части оно являлось унаследованным все от той же древности, то неудивительно, что оно выражалось в античных логических формах. В «раскрытой книге» природы мыслители вычитывали прежде всего несравненную гармонию «божественного творения» и меньше всего задумывались над методами получения нового знания (207. 1—2).

Столь впечатляющее развитие естествознания в XVII в. имело своим результатом распространение натурфилософских взглядов на общество и его историю. Разумность человеческой природы означала не только включенность человека в природу, его способность познать ее, но и способность регулировать свою и в конечном счете общественную жизнь согласно требованиям «естественных законов».

Очевидно, что применительно к природе человека это понятие означало и выход человека за пределы собственно природы, в специфическую сферу разума, которая являлась ее продолжением и универсальным началом мира. Принцип «ratio» применительно к сфере социальной означал требование устройства и поддержания общественных распорядков на основе и согласно «естественной разумности». Все, чем «природа человека» отличается от остальной природы,— его мыслительная способность, аффекты, «страсти души», а также стремление к самосохранению; к равенству с себе по-

добными, к свободе, к неприкосновенности и достоинству личности — одним словом, все эти отличительные черты человеческой природы, которые признавались специфическими «свойствами» общественного индивида, рассматривались как реализуемые в конечном счете только в обществе, находящемся в согласии с природой (6. 20, 647).

Это относилось в равной мере как к поведению отдельного индивида, так и к общественному устройству в целом. Подобная гармония достижима не потому, что она в один прекрасный день внушается человеку извне, а в силу того, что естественный, «истинный» разум является родовой сущностью человека, определяющей чертой его «природы», и, если только освободить его от «заблуждений», он восторжествует. И задача просвещения в этом смысле заключается только в том, чтобы раскрыть человеку глаза на эту его изначальную сущность. Очевидно, что категория человеческой природы не носила временного признака, а трактовалась как изначально заданная ему на все времена. Но если заведомо исключаются какие-либо исторические изменения человеческой природы и последняя становится в своей абстрактной неизменности той призмой, через которую рассматривается вся история человечества, то естественно, что последняя превращается только в иллюстрацию метафизической и неисторической идеи — проявление метафизической всеобщей человеческой сущности. Легко убедиться, что в подобной своей функции понятие «природа» только сменило средневековую идею бога, в результате историзм провиденциальный превратился в историзм натуралистический (6. 20, 545—546).

Не трудно заметить, что в натурфилософии XVIII в. история человечества превращалась в историю абстрактной идеи, отвлеченной от раннебуржуазных представлений о месте человека в мире вообще и в мире себе подобных в частности. В этой перспективе мир истории и мир природы более не противостояли друг другу, а органически сливались в единой картине бытия, управляемого универсальными законами естественного разума.

Человек от природы моральное существо, его поведение основано на неизменном моральном кодексе норм отвлеченных от природы законов. Именно потому, что по своей естественной сущности человек «согласен»

с себе подобными, и стала возможна жизнь человека в обществе. Без тождества законов природы и законов разума история не имела бы смысла. Именно эта предпосылка делает историю столь поучительной для тех, кто стремится осмыслить настоящее и озабочен будущим.

Яркую иллюстрацию того, во что выливалась новая натурфилософия, интерпретируемая как методология социально-исторического познания, представляет философия Дэвида Юма. Непреложным и отправным для него являлось положение, согласно которому в истории, как и в природе, заложены единообразие и регулярность повторяющихся феноменов. Об этом свидетельствует: 1) универсализм путей и способов человеческого познания; 2) мотивы человеческих действий, которые количественно и качественно одни и те же во все времена; 3) тождество реакций на одни и те же восприятия; 4) сама история, которая не что иное, как совокупный результат столкновения повторяющихся мотивов.

При условии, что эти факты истинны, в чем Юм не сомневался, реальными становятся возможности подчинить ход истории строгой системе причинности. «Общепризнано,— писал он,— что существует большое единообразие в действиях людей всех наций и всех времен и что человеческая природа остается одной и той же по принципам ее функционирования: одни и те же мотивы сопровождаются одними и теми же действиями, одни и те же события следуют из одних и тех же причин: честолюбие, жадность, самолюбие, тщеславие, дружба, щедрость... эти страсти, смешанные в различных пропорциях и распределяющиеся (между членами общества.— М. Б.), являлись с начала мира и являются до сих пор причинами всех действий... Если вы желаете знать чувства, склонности и образ жизни греков и римлян, изучите хорошо темперамент и действия французов и англичан, и вы не ошибетесь, перенося на первых наблюдения, сделанные относительно вторых... Человечество в такой степени является одним и тем же во все времена и во всех ареалах, что история в этом смысле нам не сообщает ничего нового и необычного» (266. 83—84). И как общий вывод: «Если бы не существовало никакого единообразия в человеческом поведении и если бы всякая попытка его обнаружить не основывалась бы на объективных регулярностях,

стали бы невозможными какие-либо общие наблюдения над человеком» (Ibid., 121).

Естественно, когда речь заходит о человеке как общественном индивиде, вместо «природы» как регулятора его поступков выступает ее синоним — разум, т. е. атрибут природы социальной, делающей возможной общественную жизнь. Иными словами, разум в данном контексте — мерило наиболее достойного начала в человеке как социальном существе. Применительно к обществу людей разум — это такое общественное устройство, которое обеспечивает человеку удовлетворение его неотъемлемых, «природных потребностей», включая и такие, которые, хотя и причислялись к «естественным», тем не менее являлись уже продуктом общественного развития, а именно право на самосохранение, гражданское равенство, человеческое достоинство и т. п., но уже санкционированных «законами разума». Не трудно заметить, что в связи с неявным признанием двойственности человеческой природы — естественной и социальной — и само понятие «разум» приобретало неявным образом двойственный характер: с одной стороны, он является «естественным» воплощением универсального свойства человеческой природы как таковой, а с другой стороны, это принцип общественной организации, которая должна основываться на требованиях человеческой природы (267).

Итак, философия века Просвещения отважилась на создание универсальной, основанной на рационализме нового естествознания картины бытия, включавшей, следовательно, мир истории. Но для этого его пришлось интерпретировать в терминах механицистских теорий мира физического, ибо очевидно, что, избрав в качестве исходного пункта рассуждений на тему моральной философии абстрактного человека, рационалисты XVIII в. только отразили основной порок натуралистического историзма, игнорировавшего проблему человека исторического, т. е. рассматриваемого в конкретных условиях места и времени, или, что то же, в конкретных общественных формах его существования. Но даже именуя «разумом» в одно и то же время и совокупность наличного научного знания, и метод его получения, они оказались перед неразрешимым противоречием: с одной стороны, история была наделена ими статусом науки, хотя она была лишена метода, который позволил бы ей утвердиться в этом статусе: ведь из-

вестно, что действительно достойными именоваться научными признавались только методы математического естествознания. Ориентация на математику как на «образцовую науку» или на науки, в которых результаты исследований могут быть выражены и обоснованы методами математики, воплощала меру научного оптимизма эпохи, в которую универсальная рационализация мира представлялась как его в идеале универсальная математизация. Воздвигнутая на таком основании сфера знания, носящая наименование философии, превращается в систему, подобную, по мнению Декарта, дереву, ствол которого составляла физика, а ветви — все другие науки (261. 88 сл.).

Но если историография должна была отталкиваться от миропонимания механистического по преимуществу естествознания, то легко себе представить, сколь застывшими и надвременными должны были оказаться ее категории, посредством которых ей предстояло рационализировать мир истории, столь подвижный и изменчивый. Очевидно, что механистический детерминизм, основанный на законах механики, еще был способен отразить сопряжение элементов и самые простые «линейные» формы движения, но был абсолютно непригоден для анализа изменений общественных — процесса, именуемого органическим развитием, т. е. развитием, внутренне обусловленным. Одним словом, ни источник движения, ни характер самодвижения исследовать на почве механистического мировидения не представлялось возможным, так как в этом случае все другие области познания рассматривались только как частные случаи применения отработанной теории механики. Вопросы: из чего данное состоит? как составлено? как функционирует? какое место занимает в причинно-следственной цепи? — столь же характерны для этого образа мыслей, как вопрос, для какой цели данное существует, — для образа мыслей схоластики (260. 86 сл.).

Подведем итоги.

Разум — господствующая идея Просвещения. С точки зрения самих просветителей, это означало, что имеется относительно небольшое число вечных, самоочевидных истин, доступных пониманию каждого человека в любую эпоху. Иначе говоря, ударение делалось на инструментальной функции разума — способности человеческого ума открывать истину, проникать в суть

вещей, охватить их как целостность. В то же время в понятии «разум» присутствовала убежденность в универсальной интеллигентности мира, т. е. в том, что природа, включая и природу человека, устроена «разумно» и может быть познана рациональными средствами (268. 19 сл.).

Одним словом, в той степени, в какой разум рассматривался в качестве инструмента познания мира, другие источники «знания» (включая религиозный опыт, традиционную мудрость и т. п.) начисто отрицались. Следовательно, рационализм являлся утверждением принципа, гласившего: нет знания, которое не являлось бы знанием «техническим», т. е. «экспериментальным», «процедурным», верифицируемым. В противном случае речь может идти только о «мнениях», суевериях, фантазиях (269. 147 сл.).

Успехи Ньютона в раскрытии тайн Вселенной вселили широко разделяемую передовыми мыслителями XVIII в. уверенность в том, что подобное же расширение позитивного знания, и, главное, при помощи того же логического инструментария, возможно в изучении человека и общества. Тем самым просветители XVIII в. намного расширили поле приложения рационалистических методов в сравнении с предшествующим — явным и неявным — историзмом провиденциальным (268. 209). Поиски естественного закона стали *ultima ratio* всякого исследования, претендующего на реализацию постулатов новой индуктивной логики (не исключая и области «человековедения»).

В результате картина мироздания, представшая перед современниками начала XVIII в., была столь поразительно отличной от той, которая рисовалась еще Мильтону в середине XVII в., что мы вправе констатировать громадного значения интеллектуальный сдвиг. Представление о природе как о гигантском механизме, приводимом в движение сложной системой «пружин и балансиров», законы действия которых могут быть открыты разумным путем, окончательно вытеснило религиозную мистику за пределы мироздания. Сложилось и ширилось убеждение, что все проявления человеческой деятельности — экономической и политической, духовной и моральной, этической и религиозной — подлежат действию универсального закона природы, следовательно, являются составной частью естественного порядка вещей (270. 222 сл.).

Выше уже было отмечено, что свободомыслие, а то и открытый атеизм в век рационализма принимали форму деизма. В письме к Свифту английский мыслитель первой половины XVIII в. Болингброк следующим образом излагал свои деистские воззрения:

«Если под *esprit fort*, т. е. свободомыслящим, Вы понимаете человека, свободно пользующегося своим разумом и доискивающегося истины без пристрастия и предубеждений, неизменно приверженного к ней, Вы имеете в виду мудрого и честного человека, и я стремлюсь им быть.

Способность различать между правым и неправым, истиной и ложью, способность, которую мы называем разумом и здравым смыслом (*common sense*), которая дарована каждому нашим щедрым творцом, но которую большинство людей, пренебрегших ею, утеряло, является светом разума и должна руководить всеми его действиями. Отбросить это правило и направлять нашу мысль чем-либо иным (Болингброк имеет в виду христианское откровение.— М. Б.) — столь же абсурдно, как лишить себя глаз, отправляясь в путь... Мир и счастье человечества — вот великая цель свободомыслящих» (271. 292).

Очевидно, что основной тезис деиста: человеческого разума вполне достаточно для познания мира, а сверхъестественное, превосходящее ум человеческий, вовсе не должно его занимать — полностью противоречит духу христианства, призывавшего на помощь «божественное откровение» там, где разум «бессилен».

Поскольку деист-материалист судит об атрибутах бога *a posteriori* (по его творению), постольку традиционное богословие заменяется естественной «теологией», которая в свою очередь сводится к естественной философии. Если разум и гармония лежат в основе мироздания, то, естественно, что только рациональными методами могут быть раскрыты универсальные элементы религии, т. е. естественной религии. Все исторические религии делают ударение на внешней, ритуальной стороне веры, не имеющей отношения к сущности веры — морали; из этого проистекали бесконечные раздоры, нетерпимость, принуждение (260. 112). Естественная религия раскрывает всю абсурдность идеи исключительности одной исторической религии в сравнении с другой. Более того, в наиболее чистом виде естественная религия находилась у древних наро-

дов — в Древнем Китае, Тибете, Древнем Египте, в античном язычестве (272. I, 78 сл.).

Особый интерес представляет этика деизма. Все суждения о морали деист «проверяет» разумом, мерой их соответствия разумности природы. «Закон природы есть закон божий». И то и другое раскрывается одним способом — с помощью здравого смысла. Но об этом ниже. Привнесение аналитических методов рационализма в историографию — то подлинно новое, чем отмечен XVIII в. в истории историзма. В этом факте нельзя не усмотреть значительный прогресс в историографии. Впервые в ее истории была сформулирована научная задача: *открыть общие основания, обусловившие столь бросающуюся в глаза специфику отдельных исторических эпох, и то, чем вызывалась их последовательная смена.* Именно такого типа историография получила в XVIII в. название «философской» (в отличие и в противовес историографии нарративной и прагматической) (273).

Не будет поэтому преувеличением утверждать, что идеей научной истории XIX век был обязан философии Просвещения. Однако, как мы убедились, путь, следуя по которому историки, писавшие историю «философски» (*en philosophe*), надеялись достичь столь высокой цели, в действительности от нее уводил. Распространив на мир человека исходный постулат механицизма в естествознании, именно идею изначально разумной и неизменной природы, рационализм закрыл себе путь к пониманию специфики социально-исторического познания, точно так же как превращение абстрактного принципа «разума» (т. е. фактически «разумность» собственного мировоззрения) в оценочный критерий «разумности» прошлых веков исключило возможность понять движение истории как процесса объективно-исторического и, следовательно, место отдельных исторических эпох в этом процессе (274. 215 сл.).

Констатировать поэтому, что рационалистической историографии XVIII в. был чужд «дух историзма», по крайней мере неисторично (ср. 22. 93), поскольку это и значит подходить к прошлому с меркой сегодняшнего дня, т. е. допускать ту самую «узость», которая с такой легкостью обнаруживается у предшественников. Точнее поэтому будет утверждать, что этой историографии был чужд историзм, включающий понимание объективной связи исторических эпох.

б) Историкографическая ситуация.
Гносеологический скептицизм

Фундаментальная важность научной революции XVI—XVII вв. в формировании интеллектуальных предпосылок того сдвига в историзме, который произошел в XVIII в., не подлежит сомнению. Возникшая в результате ее новая картина Вселенной, отрицание книжных авторитетов, требование «опытной» проверки всего унаследованного знания — все это в сочетании с наступлением контрреформации, безумствами инквизиции не могло прямо или косвенно не затронуть царившую в странах Европы интеллектуальную атмосферу. Знаменем времени стал скептицизм, сомнение во всем унаследованном духовном багаже, с одной стороны, вообще в способности человека постигать истину — с другой (256. 17 сл.).

Скептицизм XVI—XVII вв. сложился, в частности, на почве научного бесплодия традиционной натурфилософии, опыта «книжной» войны между Реформацией и контрреформацией и в немалой степени религиозных войн XVI в., в которых религиозную «истину» отстаивали в кровопролитных сражениях как последних аргументах в религиозных спорах. Но это еще не все. Скептицизм был, как это ни парадоксально, результатом самих успехов науки. Обнаружившаяся бесконечность макромира и микромира (благодаря телескопу и микроскопу) и представшие в своей грандиозности и неисчерпаемости объекты научного знания в сопоставлении как со слабовооруженной инструментарием и формальным аппаратом человеческой мыслью, так и с бесконечными цепями причинно-следственных связей, соединяющих все сущее друг с другом в бесконечности пространства и времени, казались слишком несоизмеримыми величинами. Наконец, нельзя сбрасывать со счетов неоднозначность явлений и вещей, полнота которых включает противоположные характеристики. В результате, как полагал Монтень, утверждение «разум не способен познать ничего» было ответом на неумеренный оптимизм, приписывающий разуму «способность к всеведению» (227. I, XLVII).

С утверждением гелиоцентрической системы особенно нелепыми казались подобные притязания. Человек — лишь малая частица природы, во всем подчиненная ее законам, существовавшим до людей и независимо от их

мыслей и желаний. Мыслителем, ярко воплотившим дух этого постренессансного времени, был французский философ Монтень (1533—1592 гг.) — наиболее глубокий критик пороков и заблуждений современного ему человечества. Не питая иллюзий относительно действительности подобной критики (спасение философа в философии), Монтень тем не менее не мог не возмущаться тем, как под предлогом благочестия и веры в учение Христа люди без конца затевают братоубийственные войны. «Что может быть более кошунственным, чем убивать себе подобного именем спасителя. Есть ли на Земле существо более отвратительное, чем человек!»

Не трудно угадать исторические реалии, порождавшие столь низкую оценку природы человека. Это были прежде всего, как уже отмечалось, ужасы религиозных войн на его родине. Неудивительно, что выход из тупика он увидел в программе так называемых «политиков», т. е. католиков, согласившихся во имя достижения мира проявлять веротерпимость. Скепсис Монтеня распространялся на учения христианской церкви, равно как и на моральную философию гуманистов. Люди — не избранники божьи, они, как и все творение, подчинены одним и тем же законам природы. Антропоцентризм — всего лишь беспочвенная иллюзия, равно как и сказка о существовании потустороннего мира. Под влиянием описаний уклада жизни народов в новооткрытых землях (равно как и философии стоиков) Монтень идеализировал «детство» человечества — «естественное состояние», которому неизвестны пороки цивилизованного общества. Отсюда призыв к «слиянию» человека с природой (227. I, II, XII).

Поистине Монтень возвестил наступление глубокого перелома в духовном климате Европы, в результате которого умонастроение Возрождения сменилось умонастроением барокко. И хотя сложность духовных явлений эпохи, обозначаемой этим термином, ставит под сомнение саму возможность столь расширительного его истолкования, несомненно одно: среди тенденций европейского духа указанной эпохи мощно проявилась и такая, которая предстает антиподом духа Возрождения. Это и была ментальность барокко.

В общем и целом барокко — это стиль мышления и поведения людей «растерявшейся эпохи», разуверившейся во всем унаследованном и вместе с тем еще не нашедшей почвы для нового символа веры (260. 71 сл.).

Это был дух, буквально потрясенный открывшейся ему изменчивостью всего и во всем — реалий окружающего мира и способа их рассматривать и познавать, изменчивостью истин, за исключением одной — истины сомнения, присущей собственному уму. Наиболее верный путь к познанию себе подобного — познать самого себя. Сосредоточенность мысли на движении, на процессе означала, что важнее всего не само по себе бытие, а его бесконечные превращения, многоликость его ипостасей.

Это умонастроение хорошо выразил английский поэт Джон Донн, заметивший: «Дела обстоят тем лучше, чем чаще они меняются». В этом ключевая идея барокко (Ibid.). И насколько же далеко она отстоит от привязанности гуманизма к образцам прошлого. Нет холодного расчета, классической ясности форм, их очертания расплылись, стали размытыми, раздробились, переплелись. Господствует пристрастие к деталям, к округлым линиям, завихрениям. Во всем — динамизм, стремление к пределу, чрезмерности, зачастую к гротеску (260. 136 сл.).

Приходится ли удивляться тому, что Декарт, провозгласивший суверенное право мышления во всем сомневаться, с презрением отнесся к исторической форме познания, которая, по его мнению, способна дать лишь неопределенные, сбивчивые и путаные картины, не поддающиеся проверке опытным путем. Вот что он писал об истории в своем труде «Рассуждение о методе»: «... я полагал, что отдал уже достаточно времени языкам, а также и чтению книг древних с их историями и небылицами. Беседовать с писателями других веков — почти то же, что путешествовать. Полезнее познакомиться с нравами других народов, чтобы более здраво судить о наших собственных, и не считать, что все, не согласное с нашими обычаями, смешно и противно разуму... Но тот, кто слишком много времени тратит на путешествия, становится в конце концов чужим в своей стране, а слишком большая любознательность по отношению к событиям прошлых веков обыкновенно порождает весьма большую неосведомленность в делах своего века. Кроме того, вымыслы вселяют веру в возможность таких событий, которые совсем невозможны; ведь даже самые правдивые повествования, если они не извращают и не преувеличивают значения событий, чтобы сделать чтение более занимательным, то по

меньшей мере почти всегда опускают самые низменные и менее значительные подробности, в силу чего все остальное представляется не таким, каково оно в действительности, и поэтому те, кто сообразует свое поведение с примерами, отсюда извлекаемыми, могут впасть в сумасбродство рыцарей наших романов...» (261. 263—264).

В образной форме в этом суждении сконцентрированы основные аргументы, позволившие Декарту отказать истории в статусе науки и отнести ее к весьма невысокому разряду занимательной литературы. Комментируя эти аргументы, английский философ и историк Р. Коллингвуд свел их к четырем: 1) историк живет вне своего времени; 2) исторические повествования недостоверны; 3) исторические повествования бесполезны именно в силу их недостоверности; 4) история — сфера игры писательского воображения (22. §9).

Впрочем, их не трудно свести к одному-единственному — исторические построения зиждятся не на основаниях научного исследования (т. е. на верифицируемой опытным путем гипотезе), а на игре воображения. Однако в картезианской критике истории содержалось еще одно, не отмеченное Коллингвудом фундаментальное обвинение в ее адрес — она лишена такого документального основания, которое в сочетании с научно-критическим методом превратило бы ее в род опытного знания.

В целом не трудно заключить, что до тех пор, пока материалами первоисточников располагали только антиквары и только они постепенно овладевали основами их научно-исторической критики, а авторы «историй» в своей массе продолжали довольствоваться исторической традицией, т. е. авторами, им в данной области предшествовавшими, упреки Декарта вскрывали саму суть вещей. Вывод его соответствовал, таким образом, не природе исторического знания, как Декарт полагал, а данному его состоянию. Как справедливо заметил голландский ученый И. Хойзинга, антиисторизм Декарта являлся не только выражением степени абсолютизации природы как объекта научного познания и методов наук о природе как единственно научных, но и формой критики состояния тогдашней историографии*, методы которой носили печать отвергнутого им авторитаризма

* Huizinga. Parerga. Basel, 1931. S. 99.

и схоластики. Ее методы совершенно недостаточные, ненадежные, ее знания — недостоверные. И в этом, пов-
торяем, заключении Декарт был совершенно прав *. И то обстоятельство, что именно в XVII в. скрытно от широкой публики и господствовавшей на переднем плане «повествующей» и наставляющей на примерах риторической историографии уже шла кропотливая работа юристов и филологов по сбору, упорядочению и публикации громадных серий первоисточников — этой первой предпосылки самой возможности научной историографии, дела не меняло. Поскольку тогдашняя историография, как правило, все еще была лишена эмпирического (документального) основания, постольку сам термин «история» в восприятии картезианцев звучал как синоним неведения.

Нельзя, однако, охарактеризовать положение истории в системе наук, сложившейся в ходе научной революции XVII в., одним лишь влиянием картезианства. В более широком плане оно объясняется распространением скептических воззрений как в отношении истин веры, так и в отношении истин разума. В последнем случае речь идет о совокупности идей, известных под названием «новый пирронизм» ** (в противовес античному). Его суть — критика знаний, основанных на чувственных восприятиях мира. Доставляемая органами чувств информация, утверждали «новые пирроники», весьма далека от совершенства: ведь ощущения сталкиваются лишь с внешней стороной вещей и человека, и поэтому она — источник множества заблуждений и ошибок. Со своей стороны человеческий ум слишком слаб, чтобы быть в состоянии отделить истину от

* Свой скептицизм в отношении познавательной полезности современной ему историографии с не меньшей выразительностью, чем Декарт, высказал и Анри Бейль (1647—1706 гг.). В своем знаменитом «Историческом и критическом словаре» он писал, в частности, о «полезности» исторических примеров: «...полезность таких примеров весьма сомнительна; до сих пор всем поколениям нужны были эти уроки, и нет никаких признаков, что грядущие века будут в большей мере избавлены от превратностей судьбы» (268, I, 266). Это весьма созвучно тому, что писал Гегель во введении к «Философии истории»: «Но опыт и история учат, что народы и правительства никогда ничему не научились из истории и не действовали согласно поучениям, которые можно было бы извлечь из нее» (Соч., VIII, 7—8).

** На грани между Ренессансом и барокко снова заявил о себе восходивший к древнегреческому философу Пиррону, современнику Аристотеля, скептицизм относительно достоверности человеческого знания (271).

заблуждения, и поэтому он не дает нам истинного знания (271. 21 сл.).

Итак, на вопрос, способен ли человеческий разум доставить знание подлинных причин и сокровенной природы вещей, один из приверженцев скептицизма того времени, Гассенди, ответил решительно «нет»: «...мы не можем познать... внутренние причины или сущность вещей...» (цит. 262. 457). Но если в глазах агностиков сущность вещей непознаваема и в наших знаниях нет ничего достоверного, то Гассенди придерживался некоей средней линии, полагая, что в человеческих знаниях кое-что истинно и кое-что ложно (Ibid.).

В историографии влияние скептицизма XVII в. сказалось прежде всего на отношении к классическим авторитетам. Особенно впечатляющей была смелость, с которой передовые умы новой эпохи развенчивали «классических идолов», в частности и в историографии. Так, по мнению Бэкона, греки оставили скорее басни и небылицы, нежели то, что заслуживает названия истории. Первый историк историографии Ла Попелинье (конец XVI в.) приходил к заключению: «Платон извратил науку своей темнотой, Аристотель — своей логикой. Первый — «был просто поэтом», второй — «софистом»» (248. 134).

Возродившись, с одной стороны, в условиях смены исторических эпох, когда старое на глазах рушилось, а новое пугало неизвестностью, и с другой — в условиях начавшейся научной революции, перечеркнувшей старые представления о мироздании и унаследованные познавательные методы, пирронизм особенно ярко проявил себя в критике состояния историографии (Ibid.).

Превознесение математики в качестве «образцовой науки», резкое повышение роли аналитического мышления и столь же бескомпромиссное отрицание значения унаследованного опыта — все это отрицательно сказалось на отношении к истории как науке. От науки теперь требовали «демонстрации» доказательств, допускающих верификацию, но чем могла современная Галилею и Декарту историография подтвердить свой научный статус?

Это, как уже отмечалось, была историография повествовательная по своему характеру, морализирующая и поучающая по осознанной цели, компилятивная по способу добывания «фактического» материала, некритическая по отношению к своим источникам,

лишенная сколько-нибудь целостного представления о ходе истории, а главное, оставшаяся чуждой тому способу мышления, в котором усматривали важнейший критерий новой науки (275. 23 сл.).

Нет ничего удивительного в том, что именно историография стала излюбленным объектом самых ожесточенных нападков со стороны приверженцев пирронизма в философии науки XVII в.

К слову сказать, в отличие от бесплодного и разрушительного скепсиса пирронизма критика Декарта содержала и элемент созидательный, т. е. указание, как стать наукой. Требования к историку быть прежде всего человеком своего времени, осознать то обстоятельство, что история имеет в первую очередь теоретическое значение, равно как и необходимость разработки критического метода верификации сообщения источников,— все это были требования, которые являлись чуждыми современной Декарту историографии и которые были реализованы лишь двумя столетиями спустя.

Но более всего поражает характер ответа историографии XVII в. на этот вызов, брошенный под влиянием умонастроения, созданного контрреформацией, с одной стороны, и широко распространившегося скепсиса (вследствие научной революции) — с другой. Эта историография, буквально за единичными исключениями, отказалась даже от робких попыток историков второй половины XVI в. поставить перед собой более или менее широкие научные задачи (248. 124 сл.).

В результате именно в пору столь бурного становления научного естествознания историография переживала глубокий кризис. Она, за редким исключением, как бы полностью забыла труды эрудитов XVI в. и снова встала на путь повествовательной, занимательной, «поэтической истории» — откровенно бездумной, мало-разборчивой в средствах и сугубо подражательной по отношению к «классическим образцам».

Поистине трудно сказать, как бы сложилась дальнейшая судьба этой древней музыки, если бы именно в XVII в., как бы в противовес тому, что делали «историки», свое веское слово не сказали антиквары — знатоки древностей. Это они, а не исторические писатели оказались на деле восприимчивыми к интеллектуальным сдвигам своего времени, о чем свидетельствует сама форма их реакции на них. С неслы-

ханной ранее энергией, целеустремленностью и трудолюбием антиквары занялись розысканием, собиранием, упорядочением и публикацией документальной базы исторической науки. Наличие последней должно было в перспективе исключить рабскую зависимость историка от исторической (литературной) традиции. Труд историка, как и антиквара, должен был наконец стать уделом одного и того же лица — знатока документов, их критического исследователя и исторического писателя.

В целом это было начало перевода историографии на новые и — в далекой перспективе — несомненно научные рельсы. История получила базу, призванную ввести в процесс историописания в качестве решающего момента аналитический инструментарий — научную норму, чему следовало специально обучаться, и только в силу этого она превращалась в научную дисциплину. И хотя указанные публикации отцов-монахов в общем еще напоминали скорее сваленные в кучу сырые материалы *, чем критически освоенные и научно систематизированные своды источников, начало все же было положено.

Близилось время науки исторической, когда знание первоисточников и техники их научного исследования и историописание соединятся в лице ученого-историка.

* Решающую роль в этом обновлении фундамента исторической науки, как известно, сыграли ученые-монахи конгрегации иезуитов и бенедиктинцев, принадлежавшие конгрегации св. Мавра. В этой связи следует упомянуть два имени: иезуита Жана Болланда (1596—1665 гг.) и Жана Мабильона (1632—1707 гг.). Вместе со сгруппировавшимися вокруг них единомышленниками они приступили к систематизации (хотя и несовершенной) и публикации многотомных серий первоисточников.

Мабильону принадлежит капитальный труд по дипломатике (*De re diplomatice*) (1681 г.). В нем были впервые собраны данные о почерке, формуляре, назначении средневековых хартий и дипломов, приведены правила установления их подлинности. Однако Франция не являлась единственной страной подобных сдвигов. Не меньшим трудолюбием и эрудицией отличался итальянец Муратори (1672—1750 гг.), приступивший к публикации всех относящихся к истории Италии памятников. Этой работой он занимался с 1723 г. до своей кончины. В Германии философ, математик и историк Лейбниц (1646—1716 гг.), следуя французским и итальянским образцам, опубликовал «Брауншвейгские анналы Западной империи» (239).

**ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ
«ФИЛОСОФСКОЙ ИСТОРИИ»
ПРОСВЕЩЕНИЯ**

Выше были обрисованы те парадигмы натуралистического историзма, которыми располагали историки-философы, приступившие в XVIII в. к воссозданию новой картины истории человечества. Вопрос весь заключается в следующем: каким образом, отталкиваясь от идеи разума как неизменного свойства человеческой природы, рассматривая все формы движения сообразно законам механики, можно было осмыслить движение истории? При этом должно учитывать исторические условия, в которых указанная задача должна была быть решена,— сохранение в большинстве стран Европы абсолютистского и сословного строя, разыгрывавшего на переднем плане политическую интригу как основной способ творить историю, и королевского (княжеского) двора как важнейшей пружины политического механизма. Поскольку экономика в широком плане и область культуры все еще не принимались во внимание как сколько-нибудь важные факторы исторического процесса, то последний напоминал своего рода политический и военный спектакль, в котором происходили произвольная игра, столкновение склонностей, страстей и мотивов очень узкой прослойки государственных мужей. Как же должны были измениться под влиянием рационализма интеллектуальные горизонты историков этой эпохи, чтобы оказаться способными на новую расстановку акцентов, дабы место истории как драмы заняла история как воплощение философских оснований новой науки. Наконец, на уровне философского выражения новой картины мира истории важным ее компонентом должна была выступить и новая социальная действительность эпохи.

В самом деле, нам не преодолеть рубеж между указанными двумя стилями исторического мышления, если мы ограничим свое поле зрения лишь влиянием философских оснований опытного естествознания на гуманистику. Речь идет об эпохе подлинно всеобщего кризиса изживших себя феодальных структур, кризиса, сама глубина которого заставляла даже монархов типа Фридриха Прусского и Екатерины II играть в «абсолютизм просвещенный»; прикрывая феодально-сословный

деспотизм показной широтой и «свободой» обсуждения в кругу избранных философских проблем человека и политики. Одним словом, речь идет об эпохе предреволюционной, когда переоценка ценностей и критика сущего происходят на всех ступенях социальной лестницы, с тем только различием, что на уровне «культуры ученой» она раздавалась преимущественно в светских салонах, а на уровне «культуры фольклорной» она то и дело выливалась в открытые народные восстания (273. 19 сл.).

Известно, что с точки зрения возведенного в универсальный познавательный принцип разум (или, что то же, естественный закон), а не изменчивые исторические обстоятельства рассматривались в качестве универсального ключа, открывающего самые сокровенные тайники исторического прошлого*.

Вкратце эта концепция сводилась к следующему. Естественный закон — это закон законов, исторически и содержательно предшествующий всем другим, а следовательно, и обществу и государству. Гражданские законы по отношению к нему не более чем глоссы, разъясняющие (нередко извращающие) его содержание. В конечном счете это вселенский разум, разум творца в том виде, как он раскрывается через закон природы для человека и по поводу человека. Он ничего не предписывает, кроме морали, и ничего не запрещает, кроме аморального. От соблюдения требований этого закона зависит счастье рода человеческого. Пренебрегать же им значило бы поступать против собственной природы, ведь человек — органический элемент вселенской гармонии (265. 2, 192).

Принцип естественного закона в мире человека проявляется в том, что он — существо политическое. Это исконный моральный закон, которым человек руководствуется в своем отношении к ближнему. Он предпосылка самой возможности возникновения сообщества людей. Иначе говоря, в обществе «естественный

* Примечательно, что Вольтер считал понятие природы «познанием», если за ним не стоит математика. Фонтенель также был убежден в том, что труд по вопросам этики, политики, критики и даже риторики будет лучше, если он будет выполнен рукой геометра. Проявлениями этой ментальности века рационализма являлись абстрактные системы политики, экономики, этики и т. п. Примером может служить появление «политической арифметики», статистики и политической экономии.

закон» проявляется как моральный закон. Им обусловлено то, что люди могут создавать сообщества себе подобных, «а волки и тигры существуют в нескончаемой войне друг с другом». Это происходит потому, что человек может быть эгоистом только в обществе себе подобных, а волки и тигры в нем не нуждаются.

Летопись человечества — это летопись его страстей по пути познания естественного закона. Однако путь к разуму медленный и мучительный, влияние же страстей — моментальное и могущественное. Отсюда проистекают все личные и общественные несчастья. Все исторические катаклизмы, все выпавшие на долю человечества страдания: духовная тирания церкви и политическая тирания королей, кровопролитные войны и костры инквизиции, растоптанное человеческое достоинство и господство кулачного права — все это лишь следствие временного отпадения человека от законов природы, результат его блужданий под гнетом тирании суеверий. Но достаточно свету просвещения рассеять мрак невежества и заблуждений и вернуть человечество под сень разума, и тогда «естественный порядок» вещей в обществе будет восстановлен, а тем самым восстановлено и благое начало в мире истории (276. XV, 73).

Но что же означало это отождествление законов разума и законов природы, которыми руководствуется (призван руководствоваться) в своих действиях человек? Перед нами пример проецирования на природу моральной проблемы, которая на втором витке того же мысленного процесса появляется уже в качестве олицетворения объективно-сущей модели ее интерпретации, призванной открыть человеку глаза на сущность его собственной природы. С подобным процессом объективирования человеком своей субъективности мы уже встречались в ходе настоящего изложения (см. гл. I). Различие заключалось только в том, что в первом случае человек еще опосредовался целым полисом, здесь же он полностью атомизирован, соотносится с природой — этим объективированным «Я» — один на один.

Поистине XVIII век жил под знаком утопии робинзонад. Так или иначе, но в эпоху Просвещения не было более глубокого и общераспространенного убеждения, чем то, которое выражено в положении: «Природа разумна, разум естествен» (276. XI, 259). Хотя философия истории Просвещения уже целиком и полностью объясняла движение истории внутриисторическими

причинами, однако при этом она моделировала их сообразно индуктивной логике наук и природе. В этой перспективе термины индивидуальной психологии («страсти» и т. д.) становились ключом к постижению динамических сил истории, точно так же как абстрактный индивид оказывался исходным пунктом теории гражданского общества*.

Так же как в XVII в. стало непреложной истиной положение, согласно которому порядок природы нельзя установить, только созерцая ее, в XVIII в. наблюдение столь отличных от европейской исторических цивилизаций дало мощный импульс не только социологической мысли, проявившейся так ярко в «Новой науке» Джамбаттисты Вико и в работах так называемой Шотландской школы (Робертсона, Фергюсона, Миллара и др.), но и формированию нового метода исторического описания, известного под названием «философской истории». В основе ее лежала все та же вера в тождество законов разума и законов природы. Из этой отправной идеи была развита вся система рационализаций, привнесенных в историографию Просвещением. Эта система была столь же метафизична, как и картина мира в целом, откуда она была заимствована. Как в последней пространство и время рассматривались в отвлечении от субстанции, так и в истории события по своей универсальной сути не имели никакого отношения к их датировке и локализации. Иначе говоря, «нейтральность» пространственно-временных характеристик событий по отношению к содержанию практически лишала последние исторической сути, наполняла историю удивительным единообразием вопреки внешней многоликости и динамизму происходившего (различные картины истории создавались из одних и тех же составляющих, только в других комбинациях). В результате историческая необходимость раскрывалась только как причинность «естественная», т. е. спекулятивная, и столь важное понятие законосообразности движения

* XVIII век в этом отношении являлся антиподом средневековья. Вместо суверенитета веры, основанной на разуме, он признал суверенитет разума, основанного на вере в его всемогущество, впрочем столь же далекой от догматического христианства, как рационализм и новая наука в целом. Средневековье посвятило свои духовные силы делу рационализации истины Откровения. XVIII век, продолжая дело научной революции XVII в., посвятил усилия лучших своих умов делу рационализации мира истории, все еще остававшегося либо сферой богословских спекуляций, либо царством воображения.

истории оборачивалось лишь постулированием априори тех принципов, которые должны были стать результатом научного исследования действительности.

Не трудно убедиться в том, что рационализм XVII в. обернулся в историографии идеализмом, а освобождение ее от власти провидения оказалось подчинением не менее авторитарной власти спекулятивного разума (277. 18 сл.). Тем не менее было бы ошибкой недооценить глубину сдвига в историографии, обусловленного распространением в ней естественно-правовых идей, и отправной из них — идеи универсализма человеческой природы.

Прежде всего они оказались «великим уравниателем» народов, религий, цивилизаций, внутри каждой из них были окончательно отвергнуты представления о прирожденном превосходстве одних людей — привилегированных сословий — над другими. Иначе говоря, так же как было покончено с европоцентризмом в истолковании всемирной истории, а в рамках европейской истории — с идеализацией античности, так были перечеркнуты все сословные и конфессиональные предубеждения. Важной стороной этого переворота была секуляризация сознания, его обращение от целей трансцендентных к интересам мира земного. Открытие человеком своей субъективности привело в науках естественных к повороту в сторону объективных данных, а в науках общественных — к позитивному историзму, хотя путь к этой цели оказался намного длиннее, чем в первом случае. Единственный критерий, оставленный на вооружении историка, — мера просвещенности и добродетели человека. При этом снова-таки нельзя упускать из виду, что индивид Просвещения — типичный продукт буржуазного самосознания, он в такой степени изначально сущее, что общество оказывается только образованием вторичным, производным от его «интересов», воли и разума. Индивид по своей природе неизменен со дня творения, равно как и шкала регулирующих его поведение ценностей. Очевидно, что от индивида в рационалистической мысли XVIII в. до категории исторического индивида путь оказался длиной еще в полтора столетия. Иными словами, мыслящий субъект Декарта — это еще не исторический субъект в многообразии его исторических проявлений, а надвременная абстракция такового, абстрактный человек «естественного права». Разумеется, что для

историков, мыслящих «философски», такие естественные для историзма вопросы: «...Каковы были люди в XI веке, каковы они были в XVIII веке, каковы были в каждом из этих столетий потребности людей... каковы... те отношения человека к человеку, которые вытекали из всех этих условий существования» (6. 4, 138), — очевидно, оставались чуждыми. Перед их умственным взором витали не деятельные и подвижные люди, жившие в различные исторические эпохи, а воплощение спекулятивной категории, реализацией которой и выступала действительность. И это же следует сказать о всех других понятиях историзма Просвещения.

Таким образом, несомненно истинным является утверждение, что в философии истории XVIII в. еще полностью отсутствовало понятие развития, ставшее фундаментальным для исторической мысли XIX в. (278. 15 сл.). Однако для большей ясности сути этой проблемы требуется значительная оговорка. Известно, что учение о развитии было впервые серьезно поставлено на материале истории природы Декартом. Нельзя, однако, забывать, что речь шла о наиболее простых формах развития, основанных на механических законах природы. Именно на этом уровне осознания этой категории она была воспринята философией истории Просвещения.

Естественно, что вместе с ней в исторической мысли эпохи возобладали механицизм (ограничение всего многообразия общественных связей связями причинно-следственными) и детерминизм (вытекавший из тезиса неизменности человеческой природы, вылившийся в историографической практике в господство случайностей) — фундаментальные черты историзма Просвещения. Причина и следствие в нем столь взаимосвязаны, что одно следует с необходимостью из другого. Целостность — сумма рядоположенных частей, каждая из которых рассматривается как самостоятельное целое, движется по закону природы, поскольку человек является звеном великого и вечного принципа порядка природы (6. 20, 365—369). В результате до тех пор обособленные мир безусловной необходимости (природы) и мир свободы (история) теперь столь тесно переплелись, что, только отталкиваясь от законов природы, можно уразуметь законы морали.

История не была бы в глазах просветителей наукой, если бы она не усвоила принцип всеобщей связи вещей и ей не открылась возможность извлекать свои истины из универсальных оснований. История стала философской, поскольку она связала себя с принципами всеобщей каузальности, благодаря чему ей открылась связь событий. Подобно тому как великие естествоиспытатели XVII в. именовали себя философами, историки-просветители, как мы уже знаем, считали, что они рассматривают историю «философски» (an philosoph) *.

Для этого у них было три основания: во-первых, они критически относились к предшествующей историографической традиции (включая школу риторической историографии Возрождения с ее пороками, придворной апологетикой, «патриотизмом» и конфессионализмом); во-вторых, они обладали учением о природе человека, служившим ключевой парадигмой при анализе общественных состояний в различные периоды истории, и, наконец, в-третьих, отвергнув теологическое объяснение хода истории, они впервые задумались над чисто рационалистическим истолкованием общего направления движения человеческой истории («философская история» отвергла не только божественный промысел как «фактор» истории, но и приоритет христианства в сравнении с другими религиями и тем самым полностью обесценила эвристическую функцию библейской традиции).

Этим была впервые открыта возможность включить в поле зрения всемирной истории другие континенты и цивилизации. Идея универсализма человеческой природы позволила философской истории строить свои обобщения, привлекая материал неевропейских цивилизаций и исторических эпох. При этом важно учесть одну особенность: если впоследствии историография, прошедшая «курс обучения» в школе немецкой классической философии, предпринимала сравнительно-исторические опыты, то она по крайней мере считалась со степенью идентичности исторических эпох, что же

* Термином «философия» просветители обозначали свое мировоззрение, т. е. совокупность естественнонаучных, моральных и политических воззрений, основанных на рационализме и сенсуализме и пронизанных объективными потребностями и субъективными представлениями восходящего класса того времени — буржуазии (276. XI, 3).

касается «философской истории», рассматривавшей естественные основания морали как универсальные и неизменные, то она свободно черпала свои наблюдения из различных исторических эпох и цивилизаций*.

Итак, «философская история», сосредоточенная на обнаружении в историческом прошлом народов общих принципов регулярностей, еще до конца не усвоила уроки филологической и юридической школ исторической критики XVI в. Она все еще игнорировала исторический контекст явлений. Иными словами, поиск в истории общезначимого, надвременного явно тормозил процесс складывания понятия анахронизма.

Особо важное место в историзме Просвещения занимала идея прогресса, хотя отдельными представителями этого интеллектуального движения она истолковывалась по-разному. В одних случаях ее распространяли на все эпохи человеческой истории, начиная с зари цивилизации (Кондорсе), в других случаях ее воплощение усматривали лишь избирательно, т. е. в отдельных периодах, как, например, классическая древность, эпоха Возрождения (Вольтер).

Однако общая вера в разум как преобразующую силу исторической действительности обусловила оптимистический взгляд на будущее человечества, и, таким образом, идея прогресса относилась к будущему, а не к прошлому. По существу в трактовке рычагов прогресса просветители сделали шаг назад по сравнению с Ф. Бэконом и Декартом, поскольку последним этот рычаг виделся в развитии производительных сил человеческого труда, в овладении силами природы.

Только в одном случае линия Бэкона и Декарта была продолжена в XVIII в.— в «Рассуждении» Тюрго. В прогрессе Тюрго усмотрел всеобщий исторический закон. При этом сфера прогресса не ограничивалась сферой разума, совершенствование затрагивало все стороны общественной жизни, включая способ

* В чисто человеческом плане обращает на себя внимание примечательный факт: в такой же мере, в какой XVII век был «веком гениев» в области натурфилософии, XVIII век оказался «веком гениев» в области историософии и историографии (17. 77). И поскольку человечество распределяет свой гений в соответствии с важностью волнующих его проблем, то в только что указанном факте мы вправе усмотреть свидетельство поворота: проблема смысла истории, исторической истины впервые в истории культуры оказалась в центре подлинно общественного интереса — в ней неожиданно увидели ключ к счастью и благополучию рода человеческого.

добывания средств к жизни и общественное устройство. Вслед за Бэконом Тюрго именно в области механических искусств усмотрел сферу, в которой прогресс не знает перерывов — он продолжается даже в периоды упадка культуры. Вот почему именно с их дальнейшим улучшением Тюрго связывал надежду на наступление в будущем «счастливых времен» (279. 52 сл.).

Таким образом, идея прогресса, вытеснив из исторического сознания прошлое как «меру» последующей истории, в частности легенду о золотом веке позади истории, включила *будущее в качестве ориентира* для настоящего. Отныне целью историографии стал показ движения народов по пути прогресса. «Если вы не в состоянии сообщить нам ничего другого, за исключением того, как один варвар сменил другого, какая от вас польза публике?»

Так, переход от собирательства, охоты и скотоводства к земледелию имел своим результатом такое увеличение количества продуктов, которое освободило значительную часть населения от заботы об их производстве. Отсюда «города, торговля, все искусства... отсюда более быстрый прогресс всякого рода... отсюда разделение профессий и неравенство между людьми» (279. 84). Таким образом, полагал Тюрго, именно механические искусства медленно, но верно подготавливают наступление более счастливых времен* (280. 73 сл.).

Первым систематическим изложением идеи прогресса в XVIII в. явилось сочинение А. Кондорсе «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» (1795 г.). В основе всего построения прослеживается убеждение в том, что человек по самой своей природе способен к бесконечному совершенствованию. Воплощение этой способности Кондорсе усматривал в прогрессе научных знаний. Точнее говоря, в расцвете науки он вслед за Бэконом видел условие достижения человечеством рая здесь, на земле. Что же касается самого процесса совершенствования человечества, то эта цель достигается посредством развития каждого

* Идея линейного прогресса не была в XVIII в. единственной, разделявшейся всеми просветителями концепцией хода истории. Вольтер был скептичен относительно приложимости этой концепции к истории прошлого. Дидро рассматривал прогресс как аберрацию: государства созревают и падают, как плоды дерева. Д'Аламбер, Гельвеций, Рейналь и в еще большей степени Вико, Монтескьё и Гиббон склонялись к идее круговорота (281а).

индивидуума в отдельности, так как общество есть лишь сумма обособленных индивидов.

Отталкиваясь от указанного понимания прогресса, Кондорсе разделил всемирную историю на десять эпох в зависимости от состояния науки и культуры, начиная с родо-племенного строя и кончая десятой эпохой, которая существовала только в его воображении, так как была посвящена мечте о будущем. «Настанет момент, когда Солнце будет освещать Землю, населенную только свободными людьми, не признающими другого господина, кроме... разума» (280а. 227). В этом обществе, в котором не будет тиранов и рабов и духовная свобода будет сочетаться с политической, появятся неограниченные возможности для прогресса разума — залога того, что настанет время, когда благоденствие будет делом всех членов общества.

В заключение необходимо хотя бы вкратце охарактеризовать практику «философской истории». Творцы этой историографии создали не только первую в истории европейской культуры полностью секуляризованную философию истории, но и метод реализации ее принципов в практике историописания. Каковы же основные особенности этого метода? Прежде всего следует заметить, что этот метод был целиком и полностью обусловлен целью «философской истории». Последняя же значительно усложнилась в сравнении с историографией Возрождения.

С одной стороны, «философская история» продолжала как будто преследовать те же прагматические цели — воспитания, просвещения общественного индивида. XVIII век — время высшего расцвета прагматической историографии. В своих «Письмах об изучении истории» видный мыслитель английского Просвещения лорд Болингброк писал: «...в чем же тогда заключается истинная польза истории? Каким образом она может служить тому, чтобы мы становились лучше и мудрее?.. Я отвечу Вам... история — это философия, которая учит нас с помощью примеров... Таково несовершенство человеческого мышления, таков наш склад ума, что абстрактные или общие суждения, даже абсолютно правильные, кажутся нам очень часто темными или сомнительными, пока они не будут растолкованы с помощью примеров...» И как заключение: «Школой примера... является весь мир, а наставники в этой школе — история и опыт» (271. 11, 13).

Однако в то же время эта цель достигается не превращением истории в своего рода свод «полезных» для ее достижения «примеров», как это практиковали историки риторической школы Возрождения, а извлечением из обозрения хода истории ее «философии», т. е. ее общего смысла, с тем чтобы указать человечеству путь к совершенствованию и посредством его — к счастью. Обратим внимание: в XVIII в. не так называемая моральная философия, а именно история рассматривалась в качестве важнейшей области приложения интеллектуальных сил, поскольку в первую очередь с ней связывались надежды, разделявшиеся Просвещением. Естественно, что подобная цель «философской истории» потребовала значительного расширения традиционной предметной области историографии. Вольтер обрисовал эту задачу следующим образом: «Цель истории заключается не в том, чтобы показать, что в такой-то год один недостойный государь следовал за другим жестоким правителем... Зачем вам детали столь ничтожных интересов?» (276. XI, 157—158).

Этой историографической традиции Вольтер противопоставил новое представление о предметной области историографии: «Теперь хотят знать, как росла нация, каково было ее народонаселение в начале нынешней эпохи и теперь, какова была ее торговля и как она расширялась, какие искусства возникли в нашей стране и какие были заимствованы нами извне и затем усовершенствованы, каковы были приблизительно государственные доходы в прошлом и в настоящем, как возникли и развивались морские силы, каково было численное соотношение между дворянами, духовенством и монахами и между ними и землевладельцами» (276. XXXIX, 233) *.

* Оппозиция между спекулятивным принципом и «живым примером» восходит, как известно, к древности (гл. I). Под влиянием эмпиризма XVIII в. она еще больше обострилась, так как «пример» в области «человековедения» получил статус эксперимента в естествознании. В начале XVII в. Бэкон заметил: «Изучение опыта других людей и времен и сопоставление его с нашим собственным является лучшим способом приблизиться к первоосновам (*first principles*), чем абстрактные спекуляции этики» столетием раньше. Бэкон противопоставлял моральным принципам традиционной философии эффективность моральных заключений, сделанных историками. Он писал: «Моральные доктрины Аристотеля и Платона принимаются многими. Однако поэты и исторические писатели — лучшие знатоки в этой области знания».

С этой же целью, как уже указывалось, историки Просвещения вовлекли в рассмотрение неевропейские цивилизации. Далее, философствующие историки не могли понять смысл интереса к прошлому прежде всего во имя познания прошлого, ведь реальной проблемой для них являлось только настоящее и желанное будущее. По этой причине прошлое в их глазах имело фактически лишь иллюстративное значение. Это обстоятельство в значительной мере объясняет, почему историки, мыслившие как философы, столь презрительно относились к занятиям так называемых антикваров, которые, как им казалось, изучали прошлое ради прошлого, уходя от проблем собственного времени *. Таким образом, «философскую историю» можно рассматривать как вершину реализации в историографической практике теории истории, обучающей на примерах (282).

Так или иначе, но историография Просвещения впервые обрела философский взгляд на ход истории. На смену гуманистическим повествованиям об искусстве и превратностях политики пришла история проявлений человеческого духа в хозяйстве, институтах, законодательстве, праве, обычаях народов, искусстве, науке. «История империй,— заметил Гиббон,— свидетельствовала об убогости людей, история наук является их величием и счастьем» (цит. 273. 11).

Именно эта проблематика находилась в центре внимания Юма, Вольтера, Монтескье, Робертсона и самого Гиббона.

Может показаться парадоксальным, но «философская история» требовала прежде всего установления фактов, вывод должен был напрашиваться из их сцепления. Факты подобны математическим величинам, они содержат истину, надо только дать ей возможность себя проявить (283. 101). Произошел значительный сдвиг в самом понимании категории факта, заслуживающего внимания историка. Вместе с тем философствующих историков пугала архивная пыль, они избегали читать фолианты антикваров. Так, сравнивая

* В 1771 г. Дидро писал: «Каждый одаренный гением писатель является должностным лицом (magistrat) своей отчизны». Почти одновременно на вопрос: «Что такое Просвещение?» — Кант ответил по сути аналогично: «Сделать общественно полезным наш разум, оставаясь при этом всегда свободным от опеки, от властей, деспотизма, фанатизма, нетерпимости, социальной несправедливости» (цит. 268. 51).

философов с генералами, Болингброк писал: «В чрезвычайных обстоятельствах генералы сами могут взяться за кирку и лопату (т. е. изучать источники) документального характера, но когда неотложная необходимость миновала... эти орудия передаются в руки тех, кому они предназначены,— в руки рядовых солдат и земледельцев (т. е. антикваров.— М. А.)».

Однако не сама по себе проблема фактов находилась в центре внимания историков-философов*. Во-первых, с позиций «философской истории» объектом научного познания было не индивидуальное явление, а общий принцип, поиск вечного и неизменного, основанного на природе вещей. Эта историография обращалась к различным временам и народам не с целью различения их, а с тем, чтобы вопреки бросавшимся в глаза различиям обнаружить *единство*, сводившееся все к той же человеческой природе, остающейся везде и повсюду неизменной величиной. В истории, как и в естествознании, теперь больше всего ценили именно общие принципы, универсальные законы. Недаром в «Энциклопедии» история сравнивается с физикой (283. 14).

Однако в объяснении отношения историков к фактическому материалу нельзя упускать из виду влияние скептицизма в отношении научной ценности этого материала. Далекие исторические эпохи очень слабо представлены в источниках, которые можно рассматривать в качестве аутентичных. Что же касается позднейших «историй», то в большинстве случаев это только собрания басен. «Природа человека и обычный ход человеческих дел,— пишет Болингброк,— не позволяют сохранить для истории достоверные данные... Мы не располагаем такими данными о возникновении любой из современных наций. Приходится ли рассчитывать на то, что мы раздобудем сведения о происхождении народов, рассеявшихся либо истребленных две или три тысячи лет назад?» И как вывод: древняя история никогда не заслужит доверия (271. 29, 32).

Проявлением того же отношения к историческому

* Так, например, Д'Аламбер предлагал в конце каждого века отбирать такие сведения, которые заслуживают сохранения, предав огню все остальное. В его глазах право на существование имела лишь «Энциклопедия», а не те свидетельства, которые она интерпретировала. А в общем имеется гораздо большая нужда в том, чтобы забыть прошлое, нежели в том, чтобы его помнить.

материалу является избирательность исторического интереса просветителей. Только отдельные периоды истории («классическая древность», Возрождение и т. п.) заслуживают внимания современников. Большая же часть прошлого в глазах просветителей была лишена притягательности, это время глубокого сна человеческого духа, варварства и диких суеверий (284. 62 сл.).

Вообще писать историю «философски» означало не вдаваться чрезмерно в детали, группировать материал вокруг крупных событий, открывавших возможность рассматривать происходившее крупным планом (276. XII, 53). О том, что Вольтер не всегда придерживался в своих «Историях» фактов, знали уже его современники (например, Гиббон), однако это обстоятельство отнюдь не лишало их «хорошего вкуса» в глазах просветителей. Так, Дидро писал: «Вольтер пишет историю подобно тому, как великие ваятели древности делали бюсты (т. е. не очень следуя оригиналу.— М. Б.). Имеет ли это смысл? Причиняется ли этим ущерб? Искажается ли этим (история.— М. Б.) в глазах педанта — да, это оправдано для человека, обладающего вкусом» (цит. 284). Одним словом, все, что отвергал разум, оказывалось неприемлемым для хорошего вкуса. Именно поэтому только столетия, знавшие расцвет изящных искусств и наук, представляли позитивный интерес для «вкуса» просветителей, изучавших историю *философски* (Ibid.), все же другие времена столь претили им, что следовать фактическим деталям их истории не имело смысла, ибо все было ясно и при описании их «крупным планом» *.

* Французские просветители не только презирали прошлое как воплощение варварства, мрака и тирании, они его ненавидели, поскольку оно на их родине было отнюдь не прошлым, а настоящим. Неудивительно, что «философская история» оказывалась полем политической битвы со всем отжившим, особенно с засильем церкви, цензурой духа, унижением человеческого достоинства. Эта тенденция особенно усилилась к середине XVIII в.— рубеж, с которого объективно-исторически началась идеологическая подготовка Великой французской революции 1789—1794 гг.

Декарт отверг философское прошлое во имя научного мышления. «Философская история» отвергла поэтическое прошлое и тем самым подготовила почву для превращения прошлого в предмет научного познания. В одном из писем Фонтенеля мы находим следующее рассуждение: «Существует двойного рода «прошлое» и два возможных отношения к нему. С точки зрения искусства «прошлое» — материал поэтический, воспоминание, мотив. С точки зрения науки прошлое ошибается, подлежит сомнению, теряется»

Не приходится поэтому удивляться тому, что к истории прошлого историки-философы проявляли не академическую отстраненность и не только рациональное, но и ярко окрашенное эмоциональное отношение. Большая часть этой истории заслуживала с их стороны иронию и гнев, скепсис и презрение, возмущение и открытое осуждение. Особенно ярко критический дух Просвещения проявился при рассмотрении истории библейской (268). И все это было следствием того простого факта, что прошлое, столь ненавидимое и презираемое просветителями, засилье церкви аргументировались ссылками на эту историю.

Иными словами, история рассматривалась историками-философами как поле битвы, в которой они вершили суд над всем, что с точки зрения разума казалось порочным, отжившим, противоестественным в собственное время. Парадокс состоит только в том, что столь отчетливо выраженный «интерес» историков-философов, острота их современного исторического зрения сплошь и рядом мешали им рассмотреть внутренний смысл других эпох, не говоря уже о движущих началах их истории (283. 112 сл.).

И разумеется, наиболее благодатным сюжетом в этой битве являлась история средних веков. Именно в ней просветители могли наиболее открыто высказать то, что они думали о собственном времени. Неудивительно, что особенной популярностью пользовался у них стигмат, которым средние века обязаны были гуманистам, «темный век».

В целом оптимистическому отношению к будущему в воззрениях просветителей противостояла пессимистическая картина истории: она поражала бедностью человеческого духа, господством глупости, злобы, произвола. Одним словом, гимну природе противостояло отвращение к прошлым делам человеческим большинства эпох прошлого. Эстетическое видение природы и почти религиозный трепет перед ней сменялись, рассудочностью скептиков при обращении к истории.

Два исторических труда при всем их своеобразии и содержательной несопоставимости являются наиболее репрезентативными для «философской истории» на

(цит. 273). Это может казаться парадоксом, но, может быть, именно благодаря Декарту, подвергнутому столь уничтожающей критике метод современной ему историографии, был ускорен переход от прошлого как басни к прошлому как предмету науки и к науке о прошлом.

почве Франции. Речь идет о «Духе законов» Монтескьё (1748 г.) и «Опыте о нравах и духе народов» Вольтера (1756 г.). Основная заслуга Монтескьё заключалась не только в том, что в центр исторического исследования поставлена не история событий, а история институтов, но и в том, что при этом преследовалась подлинно философская цель — выяснить законы, управляющие движением человеческих установлений. Под законами он понимал необходимые отношения, вытекающие из природы вещей.

Итак, это была первая попытка построить историческое исследование по канонам нового естествознания. Тем не менее мир истории в видении Монтескьё оказывается определенным образом раздвоенным. С одной стороны, он детерминирован географическими условиями жизни народов. Эти условия оказывают определяющее влияние на обычаи и нравы, институты и законы — все они складываются объективно, с естественной необходимостью. С другой стороны, наряду с объективной детерминацией истории ход истории определяется и действиями законодателей. В этом случае под «законом» выступает разум, управляющий народами (III, 1). Перед нами типичный пример дуализма историософии Просвещения, унаследованного от метафизики Декарта.

Человеку свойственны две природы — физическая и духовная. В первом случае он подчинен законам природы и изменить их не в состоянии. Однако как духовное существо он обладает свободой воли и может устанавливать и изменять законы (здесь Монтескьё незаметно для себя на место объективных «законов» природы подставил юридическое понятие закона). Если эти законы разумны, то они тем самым выражают «законы природы». Иными словами, просвещенность законодателя и просвещенность подданных — вот мера гармонии истории с законами природы (III, 99). И обратное: духовное и нравственное несовершенство и тех и других — причина обрушивающихся на человечество несчастий и страданий. В целом Монтескьё так и не сумел перекинуть мост между проявлениями «двух сущностей» человека. Дуализм природы и разума выступил в системе воззрений Монтескьё совмещением оптимизма и пессимизма в оценке роли человека как агента истории. Монтескьё пессимист и фаталист, поскольку человек связан вечными и неизменными

законами природы, предопределяющими для него его будущее. Когда же Монтескьё обращается к моральной сущности человека, он верит в возможность улучшения последней и, как следствие, в усовершенствование институтов и законов (III, 92).

Итак, признавая в «Духе законов» важную веху в становлении «философской истории» как истории проблемной, истории цивилизации, понимаемой как история оснований, мы различаем в ней столь характерные для этой историографии черты: недостаточно критическое отношение к историческому материалу, пренебрежение временными и локальными особенностями этого материала, *механицизм* в понимании процесса истории и идеализм в истолковании ее *движущих* сил.

Что же касается «Опыта о нравах» Вольтера, то в нем действительно представлен первый опыт подлинно всеобщей истории, поскольку в поле зрения историка помимо народов Европы оказались народы Китая, Индии, Персии и арабы. Пафос этого труда — острокритический, хотя инструментом его служит не текстологический анализ источников, а всего лишь здравый смысл. Тем не менее и посредством этого оружия ему удалось если не очистить, то по крайней мере значительно разворошить горы нелепостей, которыми была заполнена историографическая традиция.

В отличие от воззрений Монтескьё идея объективной детерминированности истории почти не прослеживается в философии истории Вольтера. Зато в ней господствует вера в безграничную силу разума. Именно поэтому просвещенный абсолютизм представлялся Вольтеру главной надеждой на переустройство общества в соответствии с диктатом разума (276. XIV, 157). Соответственно все несчастья, обрушивавшиеся на человечество в прошлом, являлись результатом либо невежества, либо сознательного его нарушения в корыстных целях тиранами и угнетателями.

В целом исторический процесс в освещении Вольтера оказывается в гораздо большей степени подверженным случайностям, определяемым проявлением «исторических характеров» — их склонностями, страстями, иллюзиями, интригами и т. п. (как, впрочем, невежеством и фанатизмом толпы) (276. XI, 88).

Дуализм природы и разума пронизывает осмысление истории и в системе воззрений Вольтера. Натуралисти-

ческий историзм — отправная посылка его видения истории. Жесткий детерминизм причинных законов природы превращает ритм движения Вселенной в подобие фатума. Управляемый им универсум — это грандиозная машина, части которой связаны неразрывными цепями друг с другом. Ни одно колесо ее не может быть задержано без того, чтобы в совокупной природе не произошло разрушение. Подобным же образом и исторические явления представляют только звенья единой и всеобъемлющей причинно-следственной цепи (III, 347).

История как научное занятие сохраняла смысл только при наличии глубокой веры, что в разуме человека заложены потенции лучшего будущего. По мере просвещения людей и усовершенствования их нравов эти законы разума будут выступать во все более чистом виде. Подтверждением тому может служить все то же естествознание. В течение тысячелетий считали звезды неподвижными. Телескоп устранил все сомнения в том, что они движутся. Следовательно, с известной высоты откроется и для судеб человечества обширная перспектива, в которой ясно должны выступить основания более гармонического развития (276. XIV, 166).

* * *

В древности открыли ту истину, что книги, как и люди, имеют свою судьбу. Новое время это наблюдение значительно углубило: судьба властвует не менее отчетливо и в мире идей. Драматизм в ходе истории идеи временами столь же потрясает, как и драмы людей, их создавших и отстаивавших. В этой книге мы проследили не историю какой-либо идеи, а эволюцию западноевропейского историзма в течение долгих столетий — с V по XVIII в. Открывшаяся нам с высоты наших дней панорама, даже учитывая, что в силу ее протяженности освещенными оказались только ее узловые моменты, поучительна. Мы воочию убедились в том, что историческое сознание народов, наиболее отчетливо в каждую культурно-историческую эпоху проявляющееся в том, как в ней содержательно раскрывалась идея истории, формировалось в процессе накопления исторического опыта. В конечном счете тип историзма, доступный каждой данной эпохе, задается ее выразителям столь же объективно, как и общественный способ производства.

БИБЛИОГРАФИЯ

Трудно сказать, по какой причине проблема исторического сознания до сих пор не пользовалась благосклонным вниманием наших историков, равно как и философов. Впрочем, единственная работа на близкую тему принадлежит все же не историку, а философу (см.: Цевада Ю. А. Историческое сознание и научный метод // Философские проблемы исторической науки. М., 1969. С. 186, сл.). В то же время немарксистская литература на эту тему весьма значительна:

Becker K. Der Wandel im geschichtlichen Bewußtsein // *Die Neue Rundschau*, 1927. Bd 38; *Hoffer W.* Geschichtsschreibung und Weltanschauung. München, 1950; *Snell B.* Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens. 3 Aufl. B., 1955; *Litt Th.* Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewußtseins. Heidelberg, 1956; *Heussler R.* Tacitus und historisches Bewußtsein. Heidelberg, 1965; *Aron R.* Dimensions de la connaissance historique. P., 1965.

¹ *Meinecke F.* Die Entstehung des Historismus. 2. Aufl. München, 1946.

² *Rothacker E.* Mensch und Geschichte. Bonn, 1950.

³ *Блок М.* Апология истории. М., 1973.

⁴ *Cassirer E.* The Philosophy of Symbolic Forms. New Haven, 1955.

⁵ *Neumann E.* The Origin and History of Consciousness. L., 1954.

⁶ *Фрейдберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1978.

⁷ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3; 4; 19; 20; 22; 23; 26, ч. III; 42; 46, ч. I, II.

⁸ *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1976.

⁹ *Eliade M.* Kosmos und Geschichte. Düsseldorf, 1953.

¹⁰ *Finley M.* Myth, Memory and History // *ИТ*, 1965. Vol. 4. N 3.

¹¹ *Юдин Э. Г.* Системный подход и принцип деятельности. М., 1978.

¹² *Кун Т.* Структура научных революций. М., 1977.

¹³ *Huizinga I.* Geschichte und Kultur. Stuttgart, 1954.

¹⁴ *Леву-Строс К.* Структурная антропология. М., 1983.

¹⁵ *Whitehead A.* Modes of Thought. Cambridge, 1938.

¹⁶ *Mommsen W.* Die Geschichtswissenschaft jenseits des Historismus. 2. Aufl. Düsseldorf, 1972.

¹⁷ *Stieler G.* Gesellschaft und Geschichte. Köln, 1974.

¹⁸ *Vernant J.* Myth et société en Grèce ancienne. P., 1974.

¹⁹ *Кессиду Ф. X.* От мифа к логосу. М., 1972.

²⁰ *Flottes P.* L'histoire et l'inconscient humain. Genève, 1965.

²¹ *Rothacker D.* Zur Genealogie des menschlichen Bewußtseins. Bonn, 1966.

²² *Nietzsche F.* Vom Nutzen und Nachteile der Historie für das Leben. Ges. Werke. Bd 19. München, 1936.

²³ *Spengler O.* Der Untergang des Abendlandes. München, 1956.

²⁴ *Croce B.* Teoria e storia della storiografia. Bari, 1927.

²⁵ *Collingwood R.* The Idea of History. N. Y., 1956.

²⁶ *Carr E.* What is History. N. Y., 1962.

²⁷ *Caiser K.* Plato und die Geschichte. Stuttgart, 1962.

²⁸ *Schadewaldt W.* Hellas und Hesperie. Zürich, 1945.

²⁹ *Гегель.* Феноменология духа//Соч. Т. 4. М., 1959.

³⁰ *Nestle W.* Griechische Geschichtsphilosophie // *Arch.f.Gesch. und Philos.* 1932. Bd 43.

³¹ *Joos P.* Tyche, Physis und Techne. Winter, 1955.

³² *Diller H.* Der griechische Naturbegriff // *Jb.für Antike u. deutsches Bild.* Leipzig, 1939.

³³ *Diels H., Kranz W.* Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd I. B., 1935.

³⁴ *Утченко С. Л.* Политические учения древнего мира. М., 1977.

- ³¹ Фукидид. История. Л., 1981.
- ³² Платон. Соч.: В 3 т. М., 1970.
- ³³ Kirm G., Raven I. The Presocratic Philosophers. Cambridge, 1957.
- ³⁴ Fritz K., von. The Theory of Mixed Constitution, N. Y., 1954.
- ³⁵ Mann C. Die Grundprobleme der Geschichtsphilosophie von Plato bis Hegel // Der Sinn der Geschichte / Hrsg. Reinisch L. München, 1961.
- ^{36a} Gigon O. Antike Philosophie. Bern, 1948.
- ^{36b} Amand D. Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Louvain, 1945.
- ^{37a} Jaeger W. Paideia. Bd I, B.; Leipzig, 1936.
- ^{37b} Finley M. The Ancient Greeks. L., 1963.
- ^{38a} Momigliano A. Essays in Ancient and Modern Historiography. Oxford, 1977.
- ^{38b} Callahan I. Four Views of Time in Ancient Philosophy. Cambridge (Mass.), 1948.
- ³⁹ Гесиод. Работы и дни. М., 1927.
- ⁴⁰ Геродот. История. Л., 1972.
- ^{41a} Poulet G. Etudes sur le temps humain. P., 1950.
- ^{41b} Meyerhoff H. Time and Literature. Berkeley, 1960.
- ^{41c} Driver F. The Sense of History in Greek and Shakespearean Drama. N. Y., 1960.
- ^{42a} Frankel H. Wege und Formen frühgriechischen Denkens. 2te Aufl. München, 1960.
- ^{42b} Vogner H. Vom geschichtlichen Denken der Griechen. Heidelberg, 1948.
- ⁴³ Gurvitch G. The Spectrum of Social Time. Dordrecht, 1964.
- ⁴⁴ Toulmin S., Goodfield I. The Discovery of Time. L., 1965.
- ⁴⁵ Fornara Ch. The Nature of History in Ancient Greece and Rome. Berkeley, 1983.
- ⁴⁶ Аристотель. Соч. Т. 4. М., 1984.
- ⁴⁷ Fritz K., von. The Ancient Historiography and the Received Idea. (см. N. 18).
- ⁴⁸ Wherli B. Die Geschichtsschreibung im Lichte der antiker Theorien // Eumusia. Bern, 1947.
- ⁴⁹ Strassburger H. Die Wesensbestimmung der Geschichte durch die antike Geschichtsschreibung. Wiesbaden, 1968.
- ⁵⁰ Лосев А. Ф. Античная философия истории. М., 1977.
- ⁵¹ Myles I. Herodotus—Father of History. Oxford, 1953.
- ⁵² Тахо-Годи А. А. Ионическое и аттическое понимание термина «история» и родственных с ним // Классическая филология М., 1963.
- ⁵³ Finley M. The Greek Historians. N. Y., 1957.
- ⁵⁴ Лукиан. Как следует писать историю // Избранное. М., 1962.
- ⁵⁵ Finley J. Three Essays on Thucydides. Cambridge (Mass.), 1967.
- ⁵⁶ Jacobi F. Über die Entwicklung der griechischen Historiographie // Abhandlungen zur griechischen Geschichtsschreibung / Hrsg. von H. Bloch. Leiden, 1956.
- ⁵⁷ Schwartz E. Über das Verhältniss der Hellener zur Geschichte // Ges. Schriften. Bd I. B., 1938.
- ⁵⁸ Romily J. de. Histoire et raison chez Thucydides P., 1956.
- ⁵⁹ Dionisius Halicarnasseus. Opera omnia. Vol. I—VI. Lipsiae, 1774—1777.
- ⁶⁰ Comte A. The Greek Attitude to Poetry and History. Berkley, 1954.
- ⁶¹ Полибий. Всеобщая история: В 40 кн. / Пер. Ф. Г. Мищенко. М., 1890—1899.
- ⁶² Taciti Cornelii G. Opera (accuravit C. H. Weise). Vol. 1—2, Lipsiae, 1829 (Тацит К. Соч.: В 2 т. Л., 1969).
- ⁶³ Немировский А. И. У истоков исторической мысли. Воронеж, 1979.
- ⁶⁴ Robinson D. The Wheel of Fortune // Classical Philology. 1946. Vol. 41.
- ^{65a} Штаерман Е. М. Кризис рабовладельческого строя в западных провинциях Римской империи. М., 1957.
- ^{65b} Migne H. Patrologia latina.
- ⁶⁶ Ранович А. В. О раннем христианстве. М., 1959.
- ⁶⁷ Augustini Aureli S. De civitate Dei, Libri XXII. Lipsiae, 1909. (Творения Блаженного Августина. Ч. III—VI. Киев, 1907—1910).
- ⁶⁸ Косминский Е. А. Историография средних веков. М., 1963.
- ⁶⁹ Shinn R. Cristian Deity and the Problem of History. N. Y., 1953.

- ⁶⁹ *Augustini Aureli S. Confessionum. Lipsiae, 1909.* (Творения Блаженного Августина. Исповедь. Киев, 1906).
- ⁷⁰ *Löwith K. Weltgeschichte und Heilsgeschehen. München, 1953.*
- ⁷¹ *Cullman O. Christus und die Zeit. 3. Aufl. Zürich, 1962.*
- ⁷² *Butterfield H. Christianity and History. L., 1950.*
- ⁷³ *Marcus R. Saeculum. History and Society in St. Augustine. N. Y., 1970.*
- ⁷⁴ *Richardson I. History Sacred and Profane. L., 1964.*
- ⁷⁵ *Manuel F. Shapes of Philosophical History. Stanford, 1965.*
- ^{76a} *Fainck G. Paul Orose et sa conception de l'histoire. P., 1951.*
- ^{76b} *Schöndorf K. Die Geschichtsteologie des Orosius. München, 1952.*
- ⁷⁷ *Удальцова З. В. Идеино-политическая борьба в ранней Византии. М., 1974.*
- ^{78a} *Chestnut G. The First Christian Historian Eusebius. L., 1977.*
- ^{78b} *Marrou A. St. Augustin et la fin de la culture antique. P., 1938.*
- ⁷⁹ *Brandon S. History, Time and Deity. N. Y., 1965.*
- ⁸⁰ *Guilton J. Le temps et l'éternité chez Platon et St. Augustin. P., 1909.*
- ⁸¹ *Meyerson I. Le temps, la memoire, l'histoire // Journal de psychologie. 1966. Vol. 53. N 3.*
- ⁸² *Marrou A. L'ambivalence du temps de l'histoire chez St. Augustin. Montreal, 1950.*
- ⁸³ *Brabant H. Time and Eternity in Christian Thought. L., 1937.*
- ⁸⁴ *Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München, 1954.*
- ⁸⁵ *Brunner P. Zeit und Geschichtsveränderung bei Augustin // Zeitschrift für Theologie und Kirche. NF. 1933. Bd 14.*
- ⁸⁶ *Kampers T. Die Idee von der Ablösung der Weltgeschichte in eschatologischen Beleuchtung // HJ. 1898. Bd 19.*
- ⁸⁷ *Patrides R. Phönix and the Ladder. Berkeley, 1961.*
- ⁸⁸ *Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.*
- ^{89a} *Bloch M. La société féodale. T. 1—2, P., 1939—1940.*
- ^{89b} *Duby G. Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme. P., 1978.*
- ⁹⁰ *Le Goff J. La civilisation de l'Occident médiéval. P., 1965.*
- ^{91a} *Claget M. et al. (eds.). Twelfth Century Europe. Madison, 1962.*
- ^{91b} *Заборов М. А. Крестоносцы на Востоке. М., 1973.*
- ^{92a} *Haskins H. The Renaissance of the Twelfth Century. Cambridge (Mass.), 1927.*
- ^{92b} *Chenu M. La théologie au douzième siècle. P., 1957.*
- ⁹³ *Seidlmayer M. Currents in Medieval Thought. Oxford, 1960.*
- ⁹⁴ *Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.*
- ⁹⁵ *Gilson R. L'esprit de la philosophie médiévale. P., 1948.*
- ⁹⁶ *Dawson C. Dynamics of World History. L., 1957.*
- ^{97a} *Bunner P. Ю. Возникновение христианской литературы. М., 1946.*
- ^{97b} *Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.*
- ⁹⁸ *Southern R. The making of the Middle Ages. New Haven, 1953.*
- ⁹⁹ *Campenhause H. von. Les pères latins. P., 1967.*
- ¹⁰⁰ *Fremantle A. The Age of Belief. Boston; Cambridge, 1957.*
- ¹⁰¹ *Cochrane Ch. Christianity and Classical Culture. L., 1940.*
- ^{102a} *Уколова В. И. Последний римлянин Бозций // Средневековье в свидетельствах современников. М., 1984.*
- ^{102b} *Patch R. The Tradition of Boethius. N. Y., 1970.*
- ¹⁰³ *Curtius E. Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. München, 1973.*
- ¹⁰⁴ *Фортуатов А. А. К вопросу о судьбах латинской образованности в варварских королевствах // Средние века. 1946. Вып. 2.*
- ¹⁰⁵ *Aquinas Th. Summa theologica. L., 1950.*
- ¹⁰⁶ *Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979.*
- ¹⁰⁷ *Сидорова Н. А. Очерки по истории ранней городской культуры во Франции. М., 1953.*
- ¹⁰⁸ *Leff G. Medieval Thought. L., 1969.*
- ¹⁰⁹ *Mâle E. L'art, religion du XIIe siècle en France. 2 ed. P., 1924.*
- ^{110a} *Meyer H. Die Weltanschauung des Mittelalters. Würzburg, 1948.*
- ^{110b} *Green H. Medieval Civilization in Western Europe. L., 1971.*
- ¹¹¹ *Lovejoy O. The Great Chain of Being. N. Y., 1932.*
- ¹¹² *Coulton G. The Medieval Panorama. Cambridge, 1945.*

- ¹¹³ Crombie Augustine to Galileo. The History of Sciences A. D. L., 1952.
- ¹¹⁴ Spitzer L. Classical and Christian Ideas of World Harmony. Baltimore, 1963.
- ¹¹⁵ Baltrušaitis I. Le moyen âge phantastique. P., 1955.
- ¹¹⁶ Rousset P. Le sens du merveilleux à l'époque féodale // Le Moyen Age. 1965. T. 62. N 1.
- ¹¹⁷ Webb C. Studies in the History of Natural Theology. Oxford, 1915.
- ¹¹⁸ Wilfert I. (Hrsg.) Die Metaphysik im Mittelalter. B., 1963.
- ¹¹⁹ Boethius A. Philosophiae consolacionis Libri quinque. Leipzig, 1934.
- ¹²⁰ Андреев М. Л. Вечность в «Божественной комедии» // Вестник МГУ. Филология. 1977. № 1.
- ¹²¹ Шевкина Т. В. Сигер Брабантский. М., 1972.
- ¹²² Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
- ¹²³ Cohn M. The Pursuit of Millenium. N. Y., 1970.
- ¹²⁴ Ariès Ph. Le temps de l'histoire. Monaco, 1945.
- ¹²⁵ Le Goff J. Pour un autre moyen âge. P., 1977.
- ¹²⁶ Михайлов А. Д. Французский рыцарский роман и вопросы типологии жанра в средневековой литературе. М., 1976.
- ¹²⁷ Michaud-Quentin P. Universitas. P., 1970.
- ¹²⁸ Сенека. Письма к Луцилию. М., 1972.
- ¹²⁹ Ullman W. The Individual and Society in the Middle Ages. L., 1967.
- ^{130a} Steinen W., von dem. Menschen im Mittelalter. Bern; München, 1967.
- ^{130b} Morris C. The Discovery of the Individual (1050—1300). L., 1971.
- ¹³¹ Benton I. The Self and Society in Medieval France. N. Y., 1970.
- ^{132a} Kirm P. Das Bild des Menschen. Göttingen, 1955.
- ^{132b} Colby A. The Portrait in Twelfth Century French Literature. Geneve, 1965.
- ¹³³ Auerbach E. Mimesis. N. Y., 1957.
- ¹³⁴ Huntingdon H. Historia anglorum / Ed. T. Arnold. RS, 74, L., 1879.
- ¹³⁵ Newburg W. Historia rerum anglicarum / Ed. R. Hewlett, RS, 82. L., 1884—1885.
- ¹³⁶ Taylor H. The Medieval Mind. Vol. 1—2. Cambridge, 1934.
- ¹³⁷ Howard D. Three Temptations. Princeton, 1966.
- ¹³⁸ Ariès Ph. L'homme devant la mort. P., 1947.
- ¹³⁹ Гутнова Е. В. Классовая борьба и общественное сознание крестьянства в средневековой Западной Европе (XI—XV вв.). М., 1984.
- ¹⁴⁰ Leclerque J. The Love of Learning and the Love of God. N. Y., 1961.
- ¹⁴¹ Wilfert P. Wissenschaft und Wahrheit im Mittelalter. B., 1964.
- ¹⁴² Bland C. The Autobiography of Guibert of Nogeant. N. Y., 1970.
- ¹⁴³ Salisbury J. Policraticus. L., 1933.
- ¹⁴⁴ Liebeschütz H. Medieval Humanism in the Life and Writing of John of Salisbury. L., 1950.
- ^{145a} Löwith K. Weltgeschichte und Heilsgeschehen. München, 1953.
- ^{145b} Knowles D. The Evolution of Medieval Thought. L., 1967.
- ¹⁴⁶ Карсавин Л. П. Символизм мышления и идея миропорядка в средние века (XII—XIII вв.) // Научно-исторический журнал. 1914. Т. I. Вып. 2. № 2.
- ¹⁴⁷ Dunbar H. Symbolism in Medieval Thought. N. Y.
- ¹⁴⁸ Brandt W. The Shape of Medieval History. New Haven, 1966.
- ¹⁴⁹ Partner N. Serious Entertainment. The Writing of History in the XII century. N. Y., 1977.
- ¹⁵⁰ Bedae. Opera de temporibus / Ed. C. Jones. Cambridge (Mass.), 1943.
- ¹⁵¹ Bedae. Chronikon, sive de sex hujus saeculis aetatibus—Bedae venerabilis, opera historica. Vol. II. L., 1964.
- ¹⁵² Meuten E. Der Geschichtssymbolismus, (см. N 162).
- ¹⁵³ Classen R. Gerhoch von Reichersberg (1083—1164), Wiesbaden, 1961.
- ¹⁵⁴ Spörl I. Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsauffassung. München, 1935.

- ^{154b} *Southern R.* Hugh st. Victor and the Idea of Development. Tr. R. H.S., ser. 5. Vol. 21, 1971.
- ¹⁵⁵ *Grundmann H.* Die Grundzüge der Mittelalterlichen Geschichtsan — schauung-Lamers. (см. N 162).
- ¹⁵⁶ *Freising, Otto, von.* Chronik oder die Geschichte der Zwei Staaten /Hrsg. W. Lammers. B., 1960.
- ¹⁵⁷ *Stadelmann R.* (Hrsg.) Große Geschichtsdenker. Hannoverae et Lipsae, 1912. Tübingen, 1949.
- ^{158a} *Klinckberg H.* Der Sinn der Chronik Otto von Freising // Aus Mittelalter und neuer Zeit / Hrsg. I. Engel et al. Bonn., 1957.
- ^{158b} *Schmale I.* Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Darmstadt, 1985.
- ¹⁵⁹ *Pickering F.* Augustin oder Boethius. B., 1927.
- ¹⁶⁰ *Brinken A., von den.* Studien zur lateinische Weltanschauung. Düsseldorf, 1957.
- ¹⁶¹ *Patrides C.* The Great design of god. L., 1972.
- ¹⁶² *Lammers W.* (Hrsg.) Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter. Darmstadt, 1961.
- ¹⁶³ *Kaegi W.* Chronica mundi. Eisedeln, 1954.
- ¹⁶⁴ *Swain I.* The Theory of Four Monarchies // Classical Philosophy. 1940. Vol. 35.
- ¹⁶⁵ *Grundmann H.* Studien über Joachim von Floris. Leipzig 1922.
- ¹⁶⁶ *Reeves M.* The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. Oxford, 1969.
- ¹⁶⁷ *Стам С. М.* Учение Иоахима Калабрийского // Вопросы истории религии и атеизма. VII, М., 1959.
- ¹⁶⁸ *Schulz M.* Die Lehre von der historischen Methode bei der Geschichtsschreibung des Mittelalters. B., 1909.
- ¹⁶⁹ *Ferguson W.* The Renaissance in Historical Thought. Cambridge (Mass.), 1948.
- ^{170a} *Кузнецов Г.* Идеи и образы Возрождения. М., 1979.
- ^{170b} *Сказкин С. Д.* Возрождение, гуманизм, реформация // Из социально-политической и духовной жизни Западной Европы в средние века. М., 1981.
- ^{171a} *Delumeau J.* La civilisation de la Renaissance. P., 1973.
- ^{171b} *Garin E.* Medioevo e rinascimento. Bari, 1980
- ¹⁷² *Burckhardt J.* Die Kultur der Renaissance in Italien. Basel, 1820.
- ¹⁷³ *Гуковский М.* Итальянское Возрождение: В 2 т. Л., 1947, 1961.
- ^{174a} *Irmischer J.* Renaissance and Humanism im Mittel—Ost Euro-pe. Bd I. B., 1962.
- ^{174b} *Robertson W.* The Late Middle Ages and the Dawn of Humanism Outside Italy. The Hague, 1973.
- ^{174c} *Медведев И. П.* Византийский гуманизм в XIV—XV вв. Л., 1976.
- ^{174d} *Немилов А. Н.* Немецкие гуманисты XV в. М., 1979.
- ^{175a} *Heers I.* L'Occident au XIVE—XVe siècles. P., 1970.
- ^{175b} *Zeeden E.* Europa von ausgehenden Mittelalter. Stuttgart, 1981.
- ^{175c} *Lewis R.* La France à la fin du moyen âge. P., 1976.
- ^{176a} *Weiss R.* The Renaissance Discovery of Christian Antiquity. Oxford, 1963.
- ^{176b} *Bolgar R.* The Classical Heritage and Its Beneficiaries. Cambridge, 1954.
- ¹⁷⁷ *Huizinga I.* Das Problem der Renaissance. Tübingen, 1953.
- ^{178a} *Рутенбург В. И.* Очерк из истории раннего капитализма в Италии. М.; Л., 1951.
- ^{178b} *Molho A.* Social and Economic Foundations of the Italian Renaissance. L., 1968.
- ¹⁷⁹ *Kristeller P.* Changing Views... // Renaissance / Ed. I. Helton. Madison, 1964.
- ¹⁸⁰ *Барг М. А.* Категории и методы исторической науки. М., 1984.
- ^{181a} *Duby G.* L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident. P., 1962.
- ^{181b} *Бессмертный Ю. Л.* Некоторые итоги изучения истории крестьянства в период развитого феодализма // История крестьянства в средние века. Т. 2. М., 1986.
- ¹⁸² *White L.* Medieval Technology and Social Change. Oxford, 1962.
- ¹⁸³ *Ullman W.* The Medieval Foundations of Renaissance Humanism. L., 1977.

- ^{184a} Goetz W. Renaissance und Rittertum // Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter. Köln, 1978.
- ^{184b} Spitz C. The Religious Renaissance of the German Humanists. Cambridge (Mass.), 1963.
- ^{185a} Werkmeister W. (ed.) Facets of the Renaissance. Los Angeles, 1969.
- ^{185b} Stadelmann R. Vom Geist des ausgehenden Mittelalters. Halle, 1929.
- ¹⁸⁶ Kristeller P. Renaissance Thought: the Classic, Scholastic and Humanist Strains. N. Y., 1963.
- ^{187a} Стам С. М. Культура Возрождения: вопросы содержания, эволюции, периодизации // ВИ, 1977, № 4, С. 75—93.
- ^{187b} Типология и периодизация культуры Возрождения / Отв. ред. В. И. Рутенбург. Л., 1978.
- ^{187c} Huizinga J. Le déclin du moyen âge. P., 1932.
- ¹⁸⁸ Kristeller P. Medieval Aspects in Renaissance Learning. Durham, 1979.
- ¹⁸⁹ Garin E. L'umanesimo italiano. Roma, 1978.
- ¹⁹⁰ Garin E. Il Rinascimento italiano. Milano, 1944.
- ¹⁹¹ Buck A. Zum Begriff und Problem der Renaissance. Düsseldorf, 1969.
- ¹⁹² Kessler E. Das Problem des frühen Humanismus. München, 1968.
- ¹⁹³ Tenenti A. La vie et la mort à travers du XV siècle. P. 1952.
- ¹⁹⁴ Хлодовский П. И. Франческо Петрарка. Поэзия гуманизма. М., 1974.
- ¹⁹⁵ Ullman B. The Humanism of Collucio Salutati. Padova, 1963.
- ¹⁹⁶ Parkes M. B. The Divine Order. Western Culture in the Middle Ages and the Renaissance. L., 1970.
- ¹⁹⁷ Горфункель А. X. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977.
- ¹⁹⁸ Alexander S. Lions and Foxes. Man and Ideas of the Italian Renaissance. N. Y., 1974.
- ¹⁹⁹ Kretschmar R. Die Entdeckung Amerikas in ihrer Bedeutung für die Geschichte des Weltbilds. B., 1897.
- ²⁰⁰ Кузанский Г. Соч.: В 2 т. М., 1929.
- ²⁰¹ Thorndike I. Science and Thought in the XVth century. N. Y., 1929.
- ²⁰² Kelley B. (ed.) The Renaissance Image of Man and the World. Ohio, 1966.
- ²⁰³ Castelli E. Umanesimo e esoterismo. Padua, 1960.
- ²⁰⁴ Guicciardini F. Storia d'Italia, Vol. I. Bari, 1929.
- ²⁰⁵ Walker D. Spiritual and Demonic Magic., L., 1958.
- ²⁰⁶ Debus A. Man and Nature in the Renaissance. Cambridge, 1978.
- ²⁰⁷ Butterfield H. The Origins of Modern Science. N. Y., 1954.
- ²⁰⁸ Horkheimer M. Anfänge der bürgerlichen Geschichtsauffassung.
- ^{209a} Макиавелли Н. История Флоренции. М., 1973.
- ^{209b} Borkenau F. Der Übergang vom Feudalismus zum bürgerlichen Weltbild. 2. Aufl. München, 1950.
- ²¹⁰ Gilmore M. The World of Humanism (1413—1517). N. Y., 1952.
- ²¹¹ Martines L. The Social World of the Florentine Humanists. Princeton, 1963.
- ²¹² Cassirer E. et al. The Renaissance Philosophy of Man. Chicago, 1948.
- ²¹³ Bruni L. Humanistisch-philosophische Schriften / Hrsg. von H. Baron. Leipzig, 1928.
- ²¹⁴ Baron H. The Crisis of the Early Italian Humanism. Vol. 1—2. Princeton, 1955.
- ²¹⁵ Baker H. The Image of Man. A Study of the Idea of Human Dignity. N. Y., 1961.
- ²¹⁶ Ревякина Н. В. Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV—первой половины XV в. М., 1977.
- ²¹⁷ Брагина Л. М. Социально-этические взгляды итальянских гуманистов (вторая половина XV в.). М., 1983.
- ²¹⁸ Cassirer E. Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Leipzig, 1927.
- ²¹⁹ Kristeller P. Ficino and Pomponazzi on the Place of Man in the Universe // JHI. 1944. Vol. 5.
- ²²⁰ Соколов В. В. Очерки философии эпохи Возрождения. М., 1962.

- ²²¹ *Горфункель А. Х.* Философия эпохи Возрождения. М., 1980.
- ²²² *Gilmore M.* Humanists and Jurists. Cambridge (Mass.), 1963.
- ²²³ *Пинский М.* Реализм эпохи Возрождения. М., 1961.
- ²²⁴ *Heitman K.* Fortuna und Virtus. Köln, 1953.
- ²²⁵ *Sezneck I.* The Survival of the Pagan Gods. N. Y., 1953.
- ^{226a} *Doren A.* Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance. Hamburg, 1922/3.
- ^{226b} *Baker H.* The Race of Time. Toronto, 1966.
- ²²⁷ *Монтень М.* ОПЫТЫ: В 3 т. М., 1979.
- ^{228a} *Panofsky E.* Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance. Oxford, 1939.
- ^{228b} *Panofsky E.* Renaissance and Resuscitations in Western Art. 2 ed. L., 1970.
- ²²⁹ *Quinones R.* The Renaissance Discovery of Time. N. Y., 1967.
- ²³⁰ *Petrarca F.* Le familiari (a cura de V. Rossi). Vol. 1—4. Firenze, 1933—1942.
- ²³¹ *Trompf G.* The idea of Historical Recurrence. Berkeley, 1978.
- ²³² *Mommsen Th.* Medieval and Renaissance Studies. N. Y., 1953.
- ^{233a} *Bruni L.* Historiarum Florentini populi libri duodecim. Bologna, 1926.
- ^{233b} *Ullman B.* Leonardo Bruni and Humanistic Historiography // Studies in the Italian Renaissance. Rome, 1955. P. 321—344.
- ²³⁴ *Burke P.* The Renaissance Sense of the Past. L., 1969.
- ^{235a} *Boas M.* The Scientific Renaissance 1450—1630. N. Y., 1936.
- ^{235b} *Hall A.* The Revolution in Science 1500—1700. L., 1982.
- ^{236a} *Fueter E.* Geschichte der neueren Historiographie. München, 1936.
- ^{236b} *Baron H.* Das Erwachen des historischen Denkens im Humanismus des Quattrocento // HZ, 147, 1932.
- ^{236c} *Ritter M.* Die Entstehung der Geschichtswissenschaft. München, 1919.
- ²³⁷ *Bezold F.* Aus Mittelalter und Renaissance. B., 1918.
- ^{238a} *Garin E.* Il concetto della storia nel pensiero del Rinascimento (см. N 171b).
- ^{238b} *Buck A.* Das Geschichtsdenken der Renaissance. Köln, 1957.
- ^{239a} *Struever M.* The Language of History in the Renaissance. Princeton, 1970.
- ^{239b} *Seigel J.* Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism. Princeton, 1968.
- ²⁴⁰ *Wilcox D.* The Development of Florentine Humanist Historiography in the XV century. Cambridge (Mass.), 1965.
- ²⁴¹ *Cochran E.* Historians and Historiography of the Italian Renaissance. Chicago, 1981.
- ²⁴² *Reynolds B.* Shifting Currents in Historical Criticism // JHI. XIV. 1953. N 4. P. 291—315.
- ²⁴³ *Valla L.* De rebus a Ferdinando... gestis—Opera Omnia. Vol. II, Torino, 1962.
- ^{244a} *Kelley D.* Foundations of Modern Historical Scholarship. N. Y., 1970.
- ^{244b} *Huppert G.* The Idea of Perfect History. Urbana, 1970.
- ²⁴⁵ *Kessler E.* Theoretiker humanistischer Geschichtsschreibung, München, 1971.
- ²⁴⁶ *Nadel G.* Philosophy of History Before Historicism // HT. 1964. Vol. 3. N 3.
- ^{247a} *Patrizi F.* Della Historia dieci dialogui (см. N 245).
- ^{247b} *Lamprecht F.* Zur Theorie der humanistischen Geschichtsschreibung. Zürich, 1950.
- ²⁴⁸ *Dubois C-G.* La conception de l'histoire en France au XVIe siècle (1510—1610). P., 1977.
- ²⁴⁹ *Bodin J.* Methodus ad facilem historiarum cognitionem—Œuvres philosophiques / Ed. P. Messnard. P., 1951.
- ²⁵⁰ *Machiavelli N.* Il principe, Discorsi. Firenze, 1964.
- ²⁵¹ *Рутенбург В. И.* Жизнь и творчество Макиавелли (см. 209a).
- ²⁵² *Polman P.* L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI siècle. Gembloux, 1952.
- ²⁵³ *Рутенбург В. И.* Гвиччардини. Заметки о позднем Возрождении // Итальянское Возрождение, М., 1956.
- ²⁵⁴ *Fryde E.* Humanism and Renaissance Historiography. L., 1983.

- ²⁵⁵ The Transition from Feudalism to Capitalism. A Symposium. L., 1954.
- ²⁵⁶ Popkin R. The History of Scepticism. L., 1960.
- ²⁵⁷ Koyré A. Du monde clos à l'univers infini. P., 1962.
- ²⁵⁸ Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. М., 1977—1978.
- ^{259a} Бруно Д. Диалоги. М., 1949.
- ^{259b} Yates Fr. Giordano Bruno and the Hermeneutic Tradition. L., 1964.
- ²⁶⁰ Stromberg R. An Intellectual History of Modern Europe. Englewood, 1975.
- ²⁶¹ Декарт Р. Рассуждение о методе // Избранные произведения. М., 1950.
- ²⁶² Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983.
- ²⁶³ Gilbert N. Renaissance Concept of Method. N. Y., 1960.
- ²⁶⁴ Асмус В. Ф. Маркс и буржуазный историзм. М., 1933.
- ²⁶⁵ Гоббс М. Избранные произведения: В 2 т. М., 1964.
- ²⁶⁶ Hume D. An Enquiry Concerning Human Understanding. L., 1888.
- ²⁶⁷ Hazard P. La crise de la conscience européenne. Vol. I. P. 1935.
- ²⁶⁸ Frankel Ch. The Faith of Reasons. N. Y., 1948.
- ²⁶⁹ Bronowski W. et al. The Western Intellectual Habit: from Leonardo to Hegel. N. Y., 1960.
- ²⁷⁰ Виннер Р. Ю. Общественные учения и политические теории. М., 1925.
- ²⁷¹ Болингброк Г. Письма об изучении и пользе истории. М., 1978.
- ²⁷² Бейль А. Исторический и критический словарь: В 2 т. М., 1978.
- ²⁷³ Kraus A. Grundzüge barocker Geschichtsschreibung // HJ, 1968. Bd 88.
- ²⁷⁴ Dilthey W. Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt // Gesammelte Schriften. Bd 3. Leipzig, 1927.
- ²⁷⁵ Scheele M. Wissen und Glauben in der Geschichtsschreibung. Studien zum historischen Pyrrhonismus in Frankreich und Deutschland. Heidelberg, 1963.
- ²⁷⁶ Voltaire F. Œuvres complètes / Ed. L. Molland. P., 1877—1878.
- ²⁷⁷ Kraus A. Vernunft und Geschichte. Freiburg; Wien, 1963.
- ²⁷⁸ Reill P. The German Enlightenment and the Rise of Historicism. Berkeley, 1975.
- ²⁷⁹ Trevor-Roper H. The Historical Philosophy of the Enlightenment // Studies in Voltaire and the Eighteenth Century, Vol. 27. Genève, 1963.
- ²⁸⁰ Тюрго А. Избранные философские произведения. М., 1937.
- ^{281a} Baillie I. The Belief in Progress. L., 1951.
- ^{281b} Кондорсе М. А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936.
- ^{281c} Sampson R. Progress in the Age of Reason. Cambridge, 1958.
- ²⁸² Bach R. Die Entwicklung der französischen Geschichtsauffassung im 18. Jahrhundert. Bruchsal, 1932.
- ²⁸³ Weis E. Geschichtsschreibung und Staatsauffassung in der französischen Enzyklopädie. Wiesbaden, 1956.
- ²⁸⁴ Монтезкье Ш. Избранные произведения. М., 1955.
- ²⁸⁵ Brumfit J. Voltaire Historian. Oxford, 1958.
- ²⁸⁶ Wagner I. Die Anfänge der modernen Geschichtswissenschaft im XVII—XVIII Jahrhundert. München, 1973.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВИ—Вопросы истории
 HZ—Historische Zeitschrift
 HJ—Historisches Jahrbuch
 JHI—Journal of the History of Ideas
 HT—History and Theory

ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора

3

Введение:

ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ И ИСТОРИЯ

5

Глава первая

АНТИЧНОЕ НАСЛЕДИЕ

25

Глава вторая

ТЕОЛОГИЯ ИСТОРИИ РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА

76

Глава третья

СРЕДНЕВЕКОВОЕ ВИДЕНИЕ МИРА И ЧЕЛОВЕКА

107

Глава четвертая

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ИСТОРИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

154

Глава пятая

РЕНЕССАНСНОЕ ВИДЕНИЕ МИРА

203

Глава шестая

РЕНЕССАНСНЫЙ ИСТОРИЗМ

243

Глава седьмая

«ФИЛОСОФСКАЯ ИСТОРИЯ» ПРОСВЕЩЕНИЯ

291

Библиография

342

Барг М. А.

Б24 Эпохи и идеи: Становление историзма.— М.:
Мысль, 1987.— 348, [2] с.
В пер.: 1 р. 60 к.

Книга доктора исторических наук посвящена проблеме зарождения и развития исторической мысли, ее места в интеллектуальной истории стран Западной Европы начиная с античного времени и кончая эпохой Просвещения. В ней обоснована концепция исторического сознания как исторической культуры, обрисован сложный и длительный процесс осознания человеком специфики своего положения в мире исторического пространства и времени.

Б 0504000000-078 9-87
004(01)-87

ББК 63

Михаил Абрамович Барг

ЭПОХИ И ИДЕИ

Становление историзма

Заведующий редакцией **А. Л. Ларионов**

Редактор **Н. И. Калашникова**

Младший редактор **Т. М. Найденова**

Оформление художника **А. А. Брайтмана**

Художественный редактор **Н. В. Илларионова**

Технические редакторы **О. А. Барабанова, Ж. М. Голубева**

Корректор **С. С. Новицкая**

ИБ № 3222

Сдано в набор 29.07.86. Подписано в печать 18.02.86. А09038. Формат 84×108¹/₃₂.
Бумага типографская № 2. Гарнитура Бодони. Высокая печать. Усл. печатных листов 18,48. Усл. кр.-отт. 18,69. Учетно-издательских листов 20,49. Тираж 32 000 экз.
Заказ № 977 Цена 1 р. 60 к

Издательство «Мысль», 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15

Набрано в ордена Октябрьской Революции и ордена Трудового Красного Знамени МПО
«Первая Образцовая типография» им. А. А. Жданова Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли.
113054. Москва, Валовая, 28.

Отпечатано с готовых диапозитивов в московской типографии № 11 Союзполиграфпрома
при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной
торговли. 113105. Москва, Нагатинская ул. д. 1

11.50k.



MINCHE