

М.Ф. Румянцева, Л.Б. Сукина

ОСНОВЫ ТЕОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

учебное пособие



*для студентов
негуманитарных
специальностей
вузов*



Частное образовательное учреждение высшего образования
Институт программных систем «УГП имени А.К. Айламазяна»
Кафедра гуманитарных наук

М.Ф. Румянцева, Л.Б. Сукина

ОСНОВЫ ТЕОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

*Учебное пособие для студентов
негуманитарных специальностей вузов*

Электронное издание

Переславль 2017

УДК 930.1
ББК 63
М 91
ISBN 978-5-901795-37-8

Румянцева Марина Федоровна, Сукина Людмила Борисовна.

Основы теории исторического знания: учеб. пособие для студ. негуманитарных специальностей вузов / М.Ф. Румянцева, Л.Б. Сукина; Институт программных систем «УГП имени А.К. Айламазяна», Каф. гуманитар. наук. – Переславль-Залесский: «УГП имени А.К. Айламазяна», 2017. – 127 с.

Электронное издание

В пособие вошли материалы вводных авторских лекций, читаемых с 2001 г. в «Университете города Переславля» (УГП имени А.К. Айламазяна) в дополнение к стандартному курсу «Отечественная история». Задача пособия — ввести студентов-негуманитариев в круг актуальных теоретических проблем современного исторического знания и подготовить их к самостоятельной работе с источниками и литературой на занятиях по гуманитарным дисциплинам, а также к критическому восприятию гуманитарных текстов разной жанровой принадлежности и самостоятельной оценке информации социального, политического, культурологического характера.

Пособие предназначено для студентов негуманитарных специальностей вузов и преподавателей.

Румянцева М.Ф., канд. ист. наук, доцент (Введение, главы 1, 2, 3.1), Сукина Л.Б., док. ист. наук, доцент (Глава 3.2, 3.3).

Рецензенты:

С.И. Маловичко, д-р ист. наук, профессор.
(ГГТУ – Государственный гуманитарно-технологический университет)

О.И. Хоруженко, канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник
(ИРИ РАН – Институт российской истории РАН)

ISBN 978-5-901795-37-8

© УГП имени А.К. Айламазяна, 2017
© М.Ф. Румянцева, 2017
© Л.Б. Сукина, 2017

ОГЛАВЛЕНИЕ:

Введение	3
1. Историческое знание: социальные функции и познавательные практики в актуальной социокультурной ситуации	6
1.1. Историческое сознание и историческая наука: новое время — постмодерн — постпостмодерн	6
1.2. «Места памяти» в структуре национально-исторического мифа	28
1.3. Историческое время: линейная и нелинейная темпоральность в истории	39
2. Источниковедение в структуре исторического знания и в социальных практиках	59
2.1. Источниковедение: история становления и основные понятия	59
2.2. Феноменологическая концепция источниковедения в познавательном пространстве постпостмодерна	64
3. Новая локальная история: теория и исследовательские практики	86
3.1. Новая локальная история в структуре современного исторического знания	86
3.2. Хронотоп «города» в русской культуре X-XVII вв.: поиск точки отсчета «городского времени»	93
3.3. Замосковский край во второй половине XVI-XVII вв.: источники исследования локальной культуры исторического региона.....	109
Приложение	125

Введение

«Папа, объясни мне, зачем нужна история». С этого детского вопроса начинается знаменитая книга французского историка, одного из основателей школы «Анналов» Марка Блока «Апология истории, или Ремесло историка». Ответ на этот вопрос люди ищут в течение веков.

Поставим перед собой задачи — во-первых, выяснить, как на вопрос о смысле истории отвечали в течение последних трех веков, и, во-вторых, какой ответ на этот вопрос адекватен современному состоянию нашего социума.

Поставив первую задачу, мы сразу заметим, что в ее формулировке есть двусмысленность, заложенная уже в самом слове «история». Очевидно, что это слово имеет множество значений — от «попасть в историю» до «войти в историю». Что касается житейских историй, в которые можно «попасть», то о них здесь речь не идет. А вот в какую историю можно «войти», «оставить свой след»? С одной стороны, это сам «реальный исторический процесс». Почему в кавычках? Да потому, что для нашего сознания он существует только в виде исторических представлений, исторического знания и, наконец, исторической науки. И то, каким образом историческая наука осмысливает историческую реальность, и придает истории *смысл*.

Затем вы вправе спросить: а почему только в течение последних трех веков — разве раньше люди не задумывались над этим вопросом? Конечно, задумывались. Но современный тип мышления европейца, основной чертой которого по праву считается историзм, сложился в XVII в., начиная с Галилея и Декарта, и проявился в своей исторической составляющей в XVIII веке. Именно поэтому те типы исторического научного знания, которые сложились в XVIII — XX вв., продолжают сохранять актуальность. Современное научное историческое знание укоренено в веке XVIII, в эпохе Просвещения, и сформировавшиеся тогда подходы не только не утратили своего исторического значения, но и продолжают господствовать не только в обыденном сознании, но и в умах многих историков. Например, такие распространенные «современные» заблуждения, что исторический факт объективен и самоценен, что историческое объяснение создается путем обобщения фактов, благополучно бытуют, начиная именно с XVIII века.

В формулировке второй нашей задачи есть еще одна словесная ловушка. «Современный» — а где границы нашей современности? Уже не только в научную, но и в обыденную лексику вошли понятия «постмодерн», «состояние постмодерна». В понимании того, что на рубеже XX — XXI веков (или выражаясь более возвышенно, на рубеже тысячелетий) мы находимся в ситуации переходной от исторического типа культу-

ры (по крайней мере европейской) к иному типу культуры — и этот переход и есть состояние постмодерна, утверждают и существенные трудности языка. Ощущается непреодолимое противоречие в высказывании: «современная ситуация — это ситуация постмодерна». Особенно, если мы вспомним, что *modern* в английском языке и *moderne* — во французском — это и есть *современный*.

Суть проблемы здесь не терминологическая, а ментальная. И в европейских, и в русском языках «модерн», или «современность» — это то историческое пространство, в котором человек себя идентифицирует.

Основной характеристикой состояния постмодерна является недоверие к метарассказу, т.е. недоверие к тому целостному историческому знанию, которое предлагали историки на протяжении, как минимум, последних двух веков. Поскольку современные люди не вполне склонны доверять той готовой исторической картине, которую могут предложить историки, то третья наша задача — понять, как, на основании чего историки выстраивают ту картину исторического прошлого, которую они предлагают читателю в своих трудах или позиционируют в общественном сознании иным способом — например, через школьный учебник истории. Для решения этой задачи мы обратимся к основам профессионализма исторического научного знания — источниковедению.

Наконец, хотя современное историческое знание во многом продолжает пребывать в характерной для последней трети XX в. ситуации постмодерна, специалисты все чаще и настойчивее говорят о новом цивилизационном переходе, начавшемся вместе с наступлением нового тысячелетия, — переходе от постмодерна к постпостмодерну. Для новой ситуации характерны попытки преодоления постмодернистской раздробленности исторического знания, поиски принципиально новых оснований интеграции исторической памяти. И здесь особую роль играет новая локальная история как одно из наиболее актуальных проблемных полей современного гуманитарного и социального знания. Поэтому и на этой проблеме — в силу ее повышенной актуальности — нам необходимо будет остановиться.

* * *

Настоящее учебное пособие предназначено для студентов негуманитарных специальностей вузов и преподавателей. В него вошли материалы авторских лекций, читаемых с 2001 г. в ЧОУ ВО «УГП имени А.К. Айламазяна» в дополнение к стандартному курсу «Отечественная история».

Задача пособия — ввести студентов-негуманитариев в круг актуальных теоретических проблем современного исторического знания и подготовить их к самостоятель-

ной работе с источниками и литературой на занятиях по гуманитарным дисциплинам, а также к критическому восприятию гуманитарных текстов разной жанровой принадлежности и самостоятельной оценке информации социального, политического, культурологического характера.

В первой главе исследуются социальные функции исторического знания в их современном состоянии и исторической ретроспективе. Специальное внимание уделяется проблеме исторического времени — наиболее важной для понимания актуальных проблем восприятия истории в силу происходящих на рубеже XX—XXI вв. изменений исторической темпоральности: перехода от стереотипно привычной линейности к более сложным конфигурациям исторического времени.

Во второй главе дается представление об основах профессионализма в историческом познании — источниковедения, представляющего своего рода «сопромат» для гуманитария, обращающихся к различным сторонам человеческого опыта, что составляет основу их изучения.

В третьей главе рассматриваются основные проблемы одного из наиболее актуальных проблемных полей современного исторического знания — новой локальной истории и приводятся примеры исследовательских практик в этой области.

1. Историческое знание: социальные функции и познавательные практики в актуальной социокультурной ситуации

1.1. Историческое сознание и историческая наука: новое время — постмодерн — постпостмодерн

Постоянно встречающийся наивный призыв к историку дать наконец-то «объективное» и «правильное» знание о прошлом очень точно фиксирует, с одной стороны, претензии массового сознания к профессиональной историографии (то, что достаточно точно передается избитым понятием «социальный заказ»), а, с другой стороны, идеальную модель взаимодействия исторической науки и массового сознания на протяжении XVIII (с момента формирования исторической науки в современном понимании), XIX и большей части XX веков — до 60-х годов прошлого века, то есть до начала цивилизационного перехода, обычно характеризуемого как «состояние постмодерна».

В эпохи глобальных социальных перемен обостряется интерес к обобщающим описаниям исторического процесса, к историческим метарассказам. Так было на рубеже XIX—XX веков, когда историки начали осознавать недостаточность национальных историописаний, так происходит и сейчас. Это вовсе не означает, что историки реализуют лишь глобальные исторические построения всемирного охвата. Интерес к национальной истории все же преобладает, но коренным образом меняется ее видение. История страны уже не мыслится вне мирового контекста, без сопоставления с иными типами исторического развития, без определения места собственной страны в мировой истории. В постсоветское время полки российских книжных магазинов постепенно заполнились такими трудами. Но, к сожалению, не все они выдерживают даже самую поверхностную критику. Наиболее уязвимы изыскания двух типов: на одном полюсе прямо заявляющие о своей принадлежности к сфере «теоретической игры» и не претендующие на выход за пределы чисто интеллектуальных конструкций, а на другом — как раз претендующие на воссоздание «подлинной истории». И те, и другие социально опасны, поскольку в равной мере компрометируют историческую науку в общественном мнении. Первые тем, что в постмодернистском духе отрицают достижимость научной истины, вторые тем, что имплицитно содержат предположение о том, что если эта истина пока еще и не достигнута, то уж, по крайней мере, она может быть только одна, и все прочие построения ложны. Оценивая степень социальной опасности подобных позиций необходимо помнить, что-то или иное понимание исторического процесса прямо или опосредованно выходит на массовое историческое сознание и на социально-политическую практику.

При осмыслении характера взаимодействия профессиональной историографии и массового исторического сознания в ситуации постмодерна следует акцентировать внимание, во-первых, на специфике переживаемого культурного перехода, и, во-вторых, на актуальных задачах профессиональной историографии в новых условиях.

Начнем с бесспорного (по крайней мере, не часто оспариваемого) утверждения о взаимовлиянии массового исторического сознания и профессиональной историографии. Но также не вызывает сомнения и сложность механизмов их взаимодействия, обусловленная сложностью индивидуально психологических и ментальных процессов восприятия исторического прошлого. При рассмотрении проблемы взаимодействия массового исторического сознания и профессиональной историографии мы будем исходить из принципа «единства сознания», сформулированного Кантом и развитого в неокантианской эпистемологии. Это обуславливает необходимость выявления в первую очередь *ментальных* факторов, присущих как массовому сознанию, так и профессиональной историографии.

Под профессиональной историографией мы понимаем специальную осознанную деятельность по получению научного, то есть добытого *на основе отрефлексированного метода* и, следовательно, *верифицируемого*, знания о человеке и обществе в историческом целом.

Под *массовым историческим сознанием* мы понимаем представления об историческом прошлом, формирующиеся у человека в обществе и отвечающие как его индивидуально психологическим потребностям, так и потребностям функционирования общества как целостной системы. Таким образом, подчеркнем, что в массовом историческом сознании, признавая его нерасчлененность, аналитически можно выделить *две составляющие* — *индивидуально психологическую и социальную*. Признаком сформировавшегося массового исторического сознания является представление об *истории как о процессе*, то есть *о влиянии исторического прошлого на актуальное состояние общества*.

Аксиоматично предполагается, что научное историческое знание добывает историческую «истину» и затем позиционирует ее в массовом сознании различными способами, через различные, в том числе и государственные (идеология, государственная система образования) механизмы с большим или меньшим успехом. Реально же взаимодействие научного исторического знания и массового сознания является гораздо более сложным.

Далее будут обоснованы следующие утверждения

Первое. В новое время (начиная с XVIII века) в европейской культуре окончательно оформляется исторический тип мировосприятия. Исходя из этого, можно сформулировать следующую модель взаимодействия исторической науки и массового сознания: в массовом сознании формируется (часто неосознанное) представление о целях научного исторического познания, требования к профессиональной историографии. Пути (способы, методы), достижения этих целей разрабатываются профессиональной историографией, на их основе выстраивается некое историческое знание, которое и предлагается обществу как ответ на “социальный заказ”.

Второе. В условиях цивилизационного перехода в конце XX в. **нововременная модель взаимодействия науки и массового сознания разрушается**, что проявляется, главным образом, в «недоверии в отношении метарассказов» [8. С. 10].

«Социальный заказ» и задачи исторической науки

Исходя из предположения, что именно социум порождает задачи, эксплицируемые профессиональной историографией, кратко остановимся на том, что ожидало массовое сознание от научного исторического знания в новое время и отчасти продолжает ожидать.

Начиная с XVIII века, перед исторической наукой социум *последовательно* ставил следующие задачи.

Первая задача — давать нравоучительные примеры. Или, как писал английский историк XVIII века лорд Болингброк (правда, со ссылкой на Дионисия Галикарнасского), «история — это философия, которая учит нас с помощью примеров» [3. С. 11].

Болингброк у вторит его младший современник Габриэль-Бонно де Мабли: «История должна быть школой политики и нравственности» [10. С. 6].

Но обратим внимание: Мабли утверждает не только *нравственную*, но и *политическую* задачу истории, хотя XVIII в., вплоть до великой Французской революции, история была связана с политикой преимущественно через нравственность лица, облеченного властью. Именно поэтому монарх должен был быть «просвещенным», и именно поэтому Иеремия Бентам называет свой трактат «Введение в основания нравственности и законодательства» и обосновывает необходимость базировать законотворчество на нормах морали, правда выстраиваемой на принципах утилитаризма.

Последствия Великой Французской революции, по-видимому, весьма неожиданные для ее вдохновителей с их просвещенческой верой в Разум и утопическую возможность совместить «свободу» и «равенство», приводят к осмыслению **еще одной задачи**

научного исторического знания: научная история, осмысленная как целостный процесс (хотя бы в национально-государственных границах), непосредственно должна служить *выработке политических решений*, стать основой законотворчества.

В 20-е годы XIX века Огюст Конт приступает к созданию «социальной физики» с целью доказать, что существуют такие же законы развития общества, как «законы падения камня». Но еще более ярким свидетельством появления нового отношения к истории является формирование исторической концепции происхождения права. Разнообразные по форме, но общие по сути формулировки нового подхода мы, естественно, обнаруживаем у историков права. Весьма резко историческую концепцию происхождения права сформулировал, например, И.Д. Беляев, что, учитывая его славянофильское мировоззрение, легко объяснимо: «Самостоятельное общество, пока оно самостоятельно, не может подчиниться чуждым законам, принесенным со стороны; подчинение чуждым законам есть уже явный признак падения общества. Законы должны вытекать из исторической жизни народа. Связь между законом и внутреннею историческою жизнью народа так неразрывна, что ни изучение законодательства не может быть вполне понятно без изучения внутренней жизни народа, ни изучение внутренней жизни — без изучения законодательства» [Беляев И.Д. Лекции по истории русского законодательства. М., 1879. С. 1].

В этом высказывании проглядывает и *третья задача* исторической науки, которая представляет для постсоветской России особый интерес: изучение «исторической жизни народа» или *формирование национальной идентичности*.

Таким образом, на протяжении XIX века — века господства принципа историзма и преклонения перед профессией историка сформировались социальные ожидания от исторической науки и основные задачи историографии, сохраняющие свою значимость.

Ожидания массового исторического сознания

Очевидно, что и социальная память, и научное историческое знание формируют идентичность социума, в том числе и национальную идентичность. Современный английский историк Джон Тош, обращаясь к вопросам профессионального мастерства историка, в соответствии с целями своей книги четко разделяет понятия «социальной памяти» и научного исторического знания. Автор выделяет три черты социальной памяти, которые «обладают особенно серьезным искажающим эффектом»: *традиционализм, ностальгия и вера в прогресс* [16. С. 22—29]. Для традиционализма характерна ориентация на авторитетные прецеденты. Для ностальгии свойственна идеализация прошлого в целом. Ну а вера в прогресс ведет к столь же бездумной идеализации будущего.

Признавая, что социальная память оказывает влияние на собственно научное историческое познание, поскольку ее механизмы воздействуют и на сознание историка как члена социума, Дж. Тош все же видит задачу профессиональной историографии в *«противостоянии социально мотивированным ложным истолкованиям прошлого»*. В этом с ним можно было бы отчасти согласиться, если бы удалось не только описать отдельные методы, но и последовательно осмыслить механизм такого противостояния.

Любопытно сравнить рассуждения современного британского историка с высказанным более ста лет тому назад взглядом немецкого философа на типологию историописания. Фридрих Ницше также выделяет три подхода к истории: *«монументальный»*, *«антикварный»* и *«критический»*. «Монументальная» история описывает выдающиеся примеры прошлого, придавая им, по сути, вневременную ценность. «Антикварная» же история наоборот благоговееет перед всеми проявлениями минувшей жизни, отрицая необходимость высказывания аксиологических суждений. И, наконец, «критическая» история *«привлекает прошлое на суд истории»* [11].

Данная Ницше классификация равно применима как к обыденному мышлению дилетантов (сфера социальной памяти), так и к профессиональному мышлению историков-исследователей (область исторической науки). Тяготение к тому или иному типу историописаний имеет, по мнению Ницше, как общекультурные, так и индивидуально психологические причины. К этому надо добавить, что степень и характер востребованности того или иного типа исторического знания меняется от эпохи к эпохе.

Монументальная история, призванная давать примеры, образцы поведения, вполне соответствует целеполаганию научного исторического знания XVIII века, в духе Болингброка и Мабли. Это, по-видимому, самый старый и при этом наиболее устойчивый тип как научного, так и обыденного исторического мышления. Востребованность в эпоху рационализма именно «монументального» типа исторического знания легко объяснить, если вспомнить, что это было время распространения атеизма, а значит и кризиса религиозной морали. В этих условиях любому думающему человеку, особенно находящемуся в ситуации морального выбора, необходимы были примеры, обогащающие его индивидуальный жизненный опыт. А тенденция к эмансипация человеческой индивидуальности при переходе от средневековья к новому времени обуславливала требование достоверности, исторической конкретности таких примеров, что создавало у человека иллюзию свободы морального выбора.

То, что Ницше называет *«антикварной историей»*, как мне представляется, формируется как феномен культурного бытия несколько позже, в связи с формированием

исторического самосознания общества. Хотя истоки «антикварной» истории следует также искать в рационализме и атеизме XVIII в. Если сомнения в религиозной морали ведут к поиску рациональных оснований нравственности и к требованию от научного исторического знания достоверных нравоучительных примеров, то сомнения в истинности религиозной картины мира ставит перед человеческой психикой еще одну проблему — проблему страха смерти. Именно «антикварная» история берет на себя в значительной мере функцию преодоления страха ограниченности земного бытия.

Для возникновения того способа историописания, который Ницше называет «критическим» первым условием является восприятие истории как процесса, имеющего свою внутреннюю логику развития.

Таким образом, можно четко соотнести характеристики социальной памяти, описанные Тошем, с типологией исторического знания, предложенной Ницше: «монументальной» истории с традиционализмом, а «антикварной» — с ностальгическим характером социальной памяти. Что же касается «критической» истории, то сложно отрицать, что в последние два века механизм исторического развития осмысливался по-разному, но логика преимущественно обуславливалась «верой в прогресс».

И если в конце XX в. Тош пишет об «искажающих эффектах» социальной памяти, то в конце века XIX Ницше находит, по сути, аналогичные изъяны в каждом из типов историописаний. «Монументальная» история, по словам Ницше, «*вводит в заблуждение при помощи аналогий*». «Антикварная» история придает неподобающую ценность «*мелкому, ограниченному, подгнившему*». «Критическая» история часто превращается в «*попытку создать себе a posteriori такое прошлое, от которого мы желали бы происходить в противоположность тому прошлому, от которого мы действительно происходим...*».

Таким образом, то, что Тош называет характеристиками социальной памяти, целесообразно рассматривать как ее функции. Каждая из этих функций востребована в той или иной мере либо всем обществом, либо отдельными социальными группами. Характер и степень востребованности каждой из них зависит от сложного комплекса как социокультурных, так и индивидуально-психологических причин. Именно из-за обусловленности характера исторического знания не только собственно социальными, но и психологическими причинами мы можем только отчасти согласиться с Тошем в том, что задача профессионального историка в «*противостоянии социально мотивированным ложным толкованиям прошлого*». Преодолевая «ложное» истолкование прошлого, невозможно, по-видимому, отказаться от «социально мотивированного» истори-

ческого знания. И мы не случайно поставили «ложное» в кавычки. Ведь ложное выявляется только в сопоставлении с истинным, а взгляд историка также обусловлен как социальными, так и психологическими (а часто и идеологическими) причинами. Кроме того, историк обязан отвечать на социальный запрос и удовлетворять потребность в разных типах историописания.

Итак, сформировавшиеся в новое время механизмы взаимовлияния массового исторического сознания и профессиональной историографии продолжают действовать. Но вполне очевидно, что при этом они претерпевают существенную трансформацию или деформацию. Выбор термина зависит от того, как мы оцениваем постмодерн: как ситуацию цивилизационного перехода или как очередной «вывих» рубежа веков, несколько более одиозный, чем обычно, поскольку все-таки это еще и рубеж тысячелетий. Я склоняюсь к первой точке зрения, и поэтому буду говорить о «трансформации».

Конечно, эта трансформация началась не сейчас. Мы прекрасно понимаем, что Карамзина читала вся образованная Россия, а монографии — традиционно основной жанр научной литературы современных ученых — вообще, на мой взгляд, предназначены не для чтения, а для извлечения из них информации. Но это означает, как *minimum*, усложнение механизма воздействия профессиональной историографии на массовое историческое сознание, появление в этой системе посредников, в лице, например, идеологии. И что любопытно, в XX веке наиболее яркие проявления воздействия идеологии на массовое историческое сознание мы имели в гитлеровской Германии и в сталинской России. И излишне напоминать роль в этом процессе, например, «Краткого курса истории ВКП (б)». Конечно, такая восприимчивость России и Германии к идеологизации — сложнейшая проблема, требующая специального исследования. Но в рамках исследуемой нами темы обратим внимание на то, что еще Гегель в 20-е годы XIX века подметил принципиальное различие в способах историописания англичан и французов, с одной стороны, и немцев, с другой. Во Введении к «Лекциям по философии истории» он пишет: «...особенно важны те принципы, которые автор вырабатывает для себя отчасти относительно содержания и цели самих описываемых им действий и событий, отчасти относительно того способа, каким он хочет писать историю. У нас, немцев, проявляющаяся при этом рефлексия и рассудительность чрезвычайно разнообразны: каждый историк усвоил себе в этом отношении свою собственную манеру. Англичане и французы знают в общем, как следует писать историю: они более сообразуются с общим и национальным уровнем культуры; у нас же всякий стремится придумать что-нибудь особен-

ное, и, вместо того чтобы писать историю, мы всегда стараемся определить, как следовало бы писать историю» [4. С. 60].

На мой взгляд, не будет излишне смелым интерпретировать наблюдение Гегеля, что «англичане и французы... соотносятся с общим и национальным уровнем культуры», как утверждение более тесной (без особых идеологических посредников) связи массового исторического сознания и профессиональной историографии, свойственной этим народам. По-видимому, это же наблюдение приемлемо и для характеристики политической жизни, протекающей либо на основе устойчивых традиций, особенно в Англии, либо под существенным идеологическим прессом.

Ситуация постмодерна

Что же произошло в конце XX века? Редкий случай, когда можно четко обозначить границу цивилизационного перехода: от модерна к постмодерну.

1968 год. В пятом номере журнала «Manteia» публикуется небольшая статья Ролана Барта под интригующим названием «Смерть автора». Барт провозглашает: «Фигура автора принадлежит новому времени; по-видимому, она формировалась нашим обществом по мере того, как с окончанием средних веков это общество стало открывать для себя... достоинство индивида, или, выражаясь более высоким слогом, “человеческой личности”» [Барт Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика: Пер. с фр. М., 1994. С. 385.].

Новое время заканчивается, и в ситуации цивилизационного перехода «...обнаруживается целостная сущность письма: текст сложен из множества разных видов письма, происходящих из различных культур и вступающих друг с другом в отношения диалога, пародии, спора, однако вся эта множественность фокусируется в определенной точке, которой является не автор, как утверждали до сих пор, а читатель. Читатель — это то пространство, где запечатлеваются все до единой цитаты, из которых слагается письмо; текст обретает единство не в происхождении своем, а в предназначении...» [Барт Р. Смерть автора. С. 390].

В 1980 г. Умберто Эко публикует роман «Имя розы», действие которого начинается с приобретения автором книги *16 августа 1968 г.* Это, конечно, совпадение. Совпадение ли? В духе постмодерна мы вполне можем усмотреть здесь корреляцию с прочими событиями этого, 1968, года. Да и сам автор дает нам *carte blanche*, заявляя в одной из «Заметок на полях «Имени розы»: «Автору следовало бы умереть, закончив книгу. Чтобы не становиться на пути текста» [Эко. У. Заглавие и смысл // Эко У. Имя розы: Пер. с итал. СПб., 1997. С. 600.].

Так какие это события?

1968 год. Студенческие волнения в Париже. Чего хочет вполне благополучное французское студенчество? Напрашивается параллель с некоторыми тенденциями в российской «революционной» культуре 20-х годов XX века. Идеологи культурных преобразований в Советском Союзе призывали «сбросить Пушкина с корабля современности». Французские студенты буйно отвергали опыт своих профессоров. На мой взгляд, это не совпадение, а явления одного порядка: только в советской России в 20-е годы в революционном пылу ошибочно приняли государственный переворот (т.е. захват государственной власти) за формационный переход от капитализма к коммунизму (в понимании теории истории Маркса-Энгельса), а во Франции в 60-е годы эти требования зафиксировали начало реального цивилизационного перехода.

В те же самые 60-е годы расцветает движение хиппи, отрицавших исторически сложившие нормы существования социума и в социуме.

Социальная антропология придает существенное значение появлению в те же 60-е годы моды unisex, что свидетельствует о смешении гендерных ролей.

И, наконец, в августе 1968 г. *«Танки идут по Праге... Танки идут по правде, которая не газета»* (Евгений Евтушенко). Окончательно ясно, что социализм можно удержать лишь силой оружия. Окончательно скомпрометирована грандиозная, весьма influential в XX веке псевдоисторическая конструкция, которая якобы восходила к формационной теории Маркса-Энгельса (на самом деле имея с ней мало общего).

Вскоре эти, на первый взгляд, разноплановые явления начали осмысливаться социальными науками.

Само понятие «постмодерн» подразумевает некую реакцию на предшествующий длительный этап если не всемирной, то, по крайней мере, европейской истории. В сфере исторического познания новое время отличает осознание истории как целостного процесса, как правило, носящего телеологический характер. Постмодерн, как своего рода *«реактивное явление»* (по выражению Джона Тоша [16. С. 174]), отличает разочарование в глобальных историко-теоретических построениях. Примечательно, что самые разные авторы, обращаясь к анализу современного состояния с самых разных эпистемологических, социальных и идеологических позиций, рассматривая различных аспекты современной как теоретико-познавательной, так и в целом социокультурной ситуации формулируют, по сути, сходные идеи. Сопоставим основные положения двух «знаковых» работ периода постмодерна. В 1979 г. Жан-Франсуа Лиотар описывает «состояние постмодерна», наиболее существенной чертой которого (на что мы уже обращали

внимание в самом начале) является «недоверие в отношении метарассказов» [8. С. 10]. В 1989 г. Френсис Фукуяма публикует работу с явно полемическим названием «Конец истории?», где утверждает: «Наблюдая, как разворачиваются события в последнее десятилетие или около того, трудно избавиться от ощущения, что во всемирной истории происходит нечто фундаментальное».

При этом Фукуяма констатирует нарастающее разнообразие оценок современного мира, наличие большого числа поверхностных концепций, не позволяющих «отделить существенное от случайного». По его мнению, утверждение западной либеральной идеи является тем системообразующим фактором, который позволяет осмыслить современный исторический процесс: «И все же растет понимание того, что идущий процесс имеет фундаментальный характер, внося связь и порядок в текущие события. На наших глазах в двадцатом веке мир был охвачен пароксизмом идеологического насилия, когда либерализму пришлось бороться сначала с остатками абсолютизма, затем с большевизмом и фашизмом и, наконец, с новейшим марксизмом, грозившим втянуть нас в апокалипсис ядерной войны. Но этот век, вначале столь уверенный в триумфе западной либеральной демократии, возвращается теперь, под конец, к тому, с чего начал: не к предсказывавшемуся еще недавно "концу идеологии" или конвергенции капитализма и социализма, а к неоспоримой победе экономического и политического либерализма».

И надо признать, что спустя пару лет — с распадом в 1991 г. СССР — аргументация Фукуямы могла бы стать еще более убедительной. Ведь Фукуяма подчеркивает, что важна не практика либерализма, а победа либерализма как идеи, отсутствие реальной оппозиции западной либеральной идеи: «Триумф Запада, западной *идеи* очевиден, прежде всего, потому, что у либерализма не осталось никаких жизнеспособных альтернатив. В последнее десятилетие изменилась интеллектуальная атмосфера крупнейших коммунистических стран, в них начались важные реформы. Этот феномен выходит за рамки высокой политики, его можно наблюдать и в широком распространении западной потребительской культуры, в самых разнообразных ее видах: это крестьянские рынки и цветные телевизоры — в нынешнем Китае вездесущие; открытые в прошлом году в Москве кооперативные рестораны и магазины одежды; переложенный на японский лад Бетховен в токийских лавках; и рок-музыка, которой с равным удовольствием внимают в Праге, Рангуне и Тегеране.» [18. С. 134].

Фукуяма убежден в непреходящем характере происходящих изменений, несмотря на все разнообразие конкретных политических, социокультурных ситуаций, откло-

нений от predeterminedного западной моделью хода событий и национально-государственную специфику: «То, чему мы, вероятно, свидетели, — не просто конец холодной войны или очередного периода послевоенной истории, но конец истории как таковой, завершение идеологической эволюции человечества и универсализации западной либеральной демократии как окончательной формы правления. Это не означает, что в дальнейшем никаких событий происходить не будет и страницы ежегодных обзоров “Форин Аффферз” по международным отношениям будут пустовать, — ведь либерализм победил пока только в сфере идей, сознания; в реальном, материальном мире до победы еще далеко. Однако имеются серьезные основания считать, что именно этот, идеальный мир и определяет, *в конечном счете*, мир материальный» [18. С. 134—135].

Для нас важно, что, хотя «конец истории» и не носит для Фукуямы апокалиптического характера, но он и не вызывает у философа радостных чувств. Восприятие настоящего Фукуямой далеко от того образа «светлого будущего», о котором мечтали гуманисты XVIII-XIX столетий: «Конец истории печален. Борьба за признание, готовность рисковать жизнью ради чисто абстрактной цели, идеологическая борьба, требующая отваги, воображения и идеализма, — вместо всего этого — экономический расчет, бесконечные технические проблемы, забота об экологии и удовлетворение изощренных запросов потребителя. В постисторический период нет ни искусства, ни философии; есть лишь тщательно оберегаемый музей человеческой истории. Я ощущаю в самом себе и замечаю в окружающих ностальгию по тому времени, когда история существовала. Какое-то время эта ностальгия все еще будет питать соперничество и конфликт. Признавая неизбежность постисторического мира, я испытываю самые противоречивые чувства к цивилизации, созданной в Европе после 1945 года, с ее североатлантической и азиатской ветвями. Быть может, именно эта перспектива многовековой скуки вынудит историю взять еще один, новый старт?» [18. С. 148].

Обратим внимание на используемый Фукуямой образ — «*музей человеческой истории*», вызывающий ассоциации с хранилищем отдельных предметов — исторических фактов, которыми можно любоваться, восторгаться или испытывать иные эмоции, понимая при этом, что все здесь собранное не имеет актуального практического смысла.

Характеризуя ситуацию постмодерна в искусствоведчески-публицистическом эссе, Г. Померанц отмечает: «Целостную реальность, ускользающую от слов, постмодернизм отрицает» [Померанц Г. Авангардизм, модернизм, постмодернизм // *Опыты: Литературно-художественный, научно-образовательный журнал*. М., 2000. N 3. С. 113]. Что

же касается исторических представлений, свойственных постмодерну, то в них, по мнению Г. Померанца, «...господствует незнание и нежелание знать, куда движется человеческое общество» [Померанц Г. Авангардизм, модернизм, постмодернизм. С. 116].

Но если мы согласимся с Фукуямой, то вынуждены будем признать, что дело не в нежелании знать, «куда движется человеческое общество», а в том, что оно никуда не движется, или точнее говоря, не движется с точки зрения современного наблюдателя (вспомним школьный курс физики, раздел “механика”, в котором утверждалось, что движение это перемещение тел относительно друг друга), что, в свою очередь, означает, что его дальнейшее развитие мы не в состоянии осмыслить, пользуясь выработанным в новое время научным инструментарием, а значит и адекватно описать в терминах исторической науки нового времени.

В 1999 г. во втором выпуске альманаха с характерным названием «Казус» появляется программная статья М.А. Бойцова «Вперед, к Геродоту!». Характеризуя специфику общественной роли истории в XX в., Бойцов видит одну из основных причин ее изменения в том, что *«оказалась скомпрометирована стержневая идея прогресса»* [2. С. 20]. На мой взгляд, можно отчасти согласиться с Бойцовым в том, что «сомнения в наличии “подлинного” прогресса, помноженные на сомнения в безграничности познавательных возможностей людского разума, превращают в колеблющийся мираж те картины уютного будущего, что были убедительно набросаны в оптимистическом XIX в.»

Однако заметим, что не стоит путать восприятие истории как процесса и веру в прогресс как частную, возможную, но отнюдь не обязательную форму процесса. Напомним, что, например, Дж. Тош относит веру в прогресс, наряду с традиционализмом и ностальгией, к наиболее распространенным заблуждениям массового исторического сознания [16. С. 22—29].

Перечисленные весьма разноплановые явления в научном мире свидетельствуют об одном — об окончании мегацикла исторического развития и о ситуации культурного перехода, что и воспринимается как «конец истории», т.е. конец такой метаистории, которая может быть описана в понятиях науки нового времени.

Итак, историческая наука, по-видимому, утрачивает одну из своих основных функций — функцию метарассказа, что и зафиксировал М.А. Бойцов в своем призыве. Правда, на мой взгляд, она утрачивает эту функцию, во-первых, лишь частично, а во-вторых, представление о «конце истории» может быть интерпретировано как очередное проявление, казалось бы, преодоленного европоцентризма и в качестве такового скорее свидетельствует о «закате Европы», чем о «конце истории». Но мы обратимся к другому

аспекту кризиса метаистории — к индивидуализации исторического знания, усилению его индивидуально-психологической и социально-интегрирующей (или дезинтегрирующей при нарастании в нем отмеченных тенденций) функций. Предвестником такого переноса акцентов выступил еще в конце XIX в. Фридрих Ницше, который обратил внимание на индивидуально-психологическую мотивацию выбора способа историописания. Кризис метаистории, независимо от того как мы его интерпретируем, неизбежно должен вести к «атомизации» исторического знания. И вслед за бойцовским «Вперед, к Геродоту!», мы вынуждены будем воскликнуть: «Вперед (назад!), к Декарту», — и вернуться к его методам установления истины. Налицо методологическая редукция, что весьма свойственно ситуациям культурного перехода. Но на этом возвратном пути к Декарту мы вряд ли сможем одолеть рубеж XIX—XX вв., когда была выявлена специфика исторического знания как идеографического, а значит и несводимого к сумме отдельных, точно установленных фактов.

Таким образом, основной вопрос, который предстоит решить: означает ли отказ от метаистории отказ от целостного *научного* знания. Оставим ли мы, последовав совету Бойцова, научному знанию лишь установление и описание фактов, а конструирование целостных представлений отдадим на откуп индивидуальному обыденному сознанию?

Социальная память и профессиональная историография в ситуации постмодерна

Опираясь на концепцию Ю.М. Лотмана, мы можем утверждать, что в новое время европейскому мировосприятию свойственен особый тип социальной памяти — казуальный по целеполаганию, письменный — по механизму фиксации. И именно он может быть охарактеризован как исторический по социальной функции [9. С. 345]. Казуальный характер исторической памяти имманентно предполагает возможность «переписывания истории», поскольку исторический метанарратив волей-неволей (осознанно / неосознанно) опирается на отобранные факты — «места памяти».

Ситуация постмодерна — это ситуация «конца истории». Причем, хотя мы и ссылались на знаковую работу Френсиса Фукуямы, но в контексте рассматриваемой проблемы не имеет принципиального значения, как понимать «конец истории»: в духе Канта как наступление «всемирного гражданского общества»; в духе Маркса, хотя в его терминологии это конец не истории, а предыстории человечества; в духе Шпенглера как «Закат Европы» etc. Важно лишь, — подчеркнем еще раз, — что «конец истории» не носит апокалиптического характера. Поскольку мы вкладываем в понятие «история»

определенный способ поиска идентичности, тесно связанный с определенным, «письменным», историческим, типом социальной памяти, то «конец истории» означает лишь переход к новой идентичности. На мой взгляд, в состоянии постмодерна историческая память перестает быть основой идентичности. Ситуация напоминает, хотя и весьма отдаленно, «внеисторичную» историю эпохи Просвещения, когда основной функцией исторической науки было давать достоверные примеры, которые могут служить нравоучительным целям. Но с той колоссальной разницей, что в эпоху Просвещения это были примеры, которые формировались научной историографией и предъявлялись обществу в качестве общезначимых. А в ситуации постмодерна каждый человек формирует свою индивидуальную идентичность в едином культурном поле, рассматривая в качестве своих «собеседников» (современников, то есть людей, находящихся с ним по сути в едином культурном пространстве) не только Гомера, Платона и Аристотеля, но и Лао-Цзы и Конфуция. Происходит это потому, что в ситуации постмодерна уже не стоит задача «творить историю», история «сделана», она завершена и нужно не потеряться в ее поле.

В этом смысле показательно противоречие (скорее всего мнимое), которое мы обнаруживаем в построениях М.А. Бойцова. С одной стороны, «история — прежде всего рефлексия общества, а потому будет существовать, пока существует само общество». С другой стороны, «масс больше нет, а есть индивид, все более освобождаемый от <...> социальных связей», «в итоге <...> развития техники и общества человек оказывается настолько <...> самодостаточен, что не испытывает жизненной потребности ни в одной форме групповой идентификации» [2. С. 26—28].

Иными словами, общества более нет, а значит нет и истории.

Опираясь на концепцию Лотмана о взаимосвязи исторического типа памяти с письменностью, попытаемся быть последовательными. Если мы формулируем гипотезу о «конце истории» как о конце определенного, исторического по сути и письменного по механизму типа памяти, то мы просто обязаны посмотреть, а что же с этим типом социальной памяти происходит в ситуации постмодерна. Поставив вопрос именно так, мы вдруг обнаруживаем, что современная нам культура начинает становиться бесписьменной. Конечно, бесписьменной на свой лад, отличный от бесписьменной традиционной культуры. Представители одного из актуальных направлений современного исторического знания — интеллектуальной истории, предполагающей первоочередное обращение к истории человеческой мысли, мироосмысления и миропонимания, призывают изучать черновики [См. напр.: Экштут С.А. Пространство интеллектуальной истории:

опыт историософского осмысления // Преемственность и разрывы в интеллектуальной истории: Материалы научной конференции. М., 2000. С. 3—8]. Но компьютер не оставляет черновиков! Компьютер оставляет нам только окончательный результат творческих усилий, да и это, по-видимому, временно. Явно намечается тенденция к увеличению доли электронных публикаций. Издательскими работниками высказывается мысль о нецелесообразности традиционных публикаций (в виде книги) сборников статей — достаточно их «повесить» в Internet. Мы не высказываем здесь оценочных суждений (да и однозначная оценка здесь вряд ли возможна), однако напомним, что многие авторы связывали расширение возможностей исторического познания именно с началом эпохи книгопечатания. Например, Иоганн Фридрих Шиллер, размышляя о возможностях и границах научного исторического знания, связывает самую возможность исторического познания с возникновением письменности, но при этом отмечает: «...письменные документы не вечны. Вследствие случайностей и разрушительного действия времени погибло огромное количество памятников прошлого, и лишь немногие остатки минувшего дожили до века книгопечатания» [20. С. 607].

Таким образом, можно констатировать, что ситуация цивилизационного перехода сопровождается соответствующим изменением типа памяти от исторического, служащего коллективной идентификации социума в историческом пространстве, к иному типу памяти, который служит идентификации индивидуума во всем пространстве культуры.

Сохраняется ли нравоучительная функция научного исторического знания в ситуации постмодерна?

Но мы забыли о наиболее устойчивой функции научной историографии — давать нравоучительные примеры. Может быть, хоть она останется неизменной? Может быть, утратив доверие к метарассказу, обыватель продолжает свято верить в «объективные факты»? Ведь должно же у исторической науки (как науки, а не эссеистики) сохраниться хоть какое-нибудь собственное целеполагание, после того как метарассказ, утрачивая верифицируемость, перестает быть научным, по крайней мере, в нововременном понимании науки.

Одним из выражений тенденции к атомизации исторического знания, проявившейся на рубеже XX-XXI вв., является наметившаяся коллизия микро- и макроистории. «Микроисторик» зачастую остается в рамках «казуса», несмотря на программные заявления этого направления, сформулированные в первую очередь Ю.Л. Бессмертным [см.:

1], констатирующие необходимость широкого историко-культурного контекста, но не дающие адекватного метода его реконструкции.

В последние годы в российской историографии активно ведется дискуссия о соотношении микро- и макроистории. Причем, начиная с конференции 1999 г., специально посвященной этому вопросу [См.: Историк в поиске: микро- и макроподходы к изучению прошлого. М., 1999], где возобладало мнение о принципиальном различии и, как следствии (хотя последнее и неочевидно) — несводимости этих подходов, историки существенно продвинулись если не в решении этой проблемы, то в генерировании разнообразных точек зрения, о чем, в частности, свидетельствует специально посвященный этой проблеме выпуск альманаха «Казус» за 2000 год [Казус 2000: Индивидуальное и уникальное в истории / Под ред. Ю.Л. Бессмертного и М.А. Бойцова. М., 2000]. Сформулированные здесь позиции Н.Е. Копосова и Ю.Л. Бессмертного по-своему ограничивают поле разнообразных суждений о соотношении этих направлений исторической науки. Н.Е. Копосов категорично утверждает «невозможность микроистории» на том основании, что микроистория «использует макроисторические понятия и, следовательно, имплицитно отсылает к макроисторической проблематике...» [7. С. 33].

Аналогичное рассуждение мы обнаруживаем и у Дж. Тоша при обосновании необходимости теоретической рефлексии: «На самом деле историки никогда не считали события прошлого абсолютно уникальными — это просто невозможно. Сами термины, которыми пользуются историки, уже предполагают определенную классификацию материала и предусматривают сравнения, выходящие за пределы непосредственной области их исследований» [16. С. 192]. Аргументация Копосова и Тоша напоминает об утверждении К. Поппера, что теория проникает в историческое исследование через терминологию [12. С. 167]. И дальше у Копосова следует утверждение, к которому мы можем только полностью присоединиться: «единственный реальный выбор микроистории — между эксплицитной и имплицитной зависимостью от макроистории» [7. С. 33].

Но опять же неясен способ экспликации макроисторического контекста. А если он не эксплицирован, то так называемый «профессиональный» историк («так называемый профессиональный историк» здесь вполне уместно, потому что одним из признаков нормального профессионализма и является умение эксплицировать контекст) вкладывает в массовое сознание вместе с «объективно» описанным «казусом» и неотрелфлексированный контекст.

Что же касается конкретных советов, с чем стоит соотносить исследуемый «казус», то один из них звучит вполне постмодернистски: «...главное... — это установка

автора не на вписывание “своего” фрагмента прошлого во все расширяющийся круг заданных некими внешними теоретическими установками внешних связей, а на углубленное выявление собственных свойств именно этого фрагмента “на фоне” индивидуального личного опыта исследователя» [2. С. 41].

Можно ли найти лучшее свидетельство целенаправленного разрушения исторического метарассказа, да и исторической науки, именно как науки? Подчеркну, что эта констатация не носит оценочного характера, а только фиксирует одну из проявившихся на рубеже XX-XXI вв. тенденций развития исторического знания. Если же оставаться в границах строгой исторической науки, то ее основополагающими принципами являются различение прошлого от современного, необходимость реконструкции исторического контекста как в коэксистенциальном, так и в динамическом плане. Об этом пишет, например, Дж. Тош [16. С. 18—20]. Правда, Дж. Тош пишет о принципе контекста и принципе развития, но я считаю целесообразным говорить о двух составляющих контекста — коэксистенциальной и динамической (собственно исторической).

И здесь уместно вспомнить, что редуцируемое до афоризма *«история учит тому, что ничему не учит»* высказывание Гегеля было направлено на размежевание с предшествующей ему историографией XVIII в., ориентированной как раз на «точное» воссоздание отдельных фактов, могущих служить нравоучительными примерами. Гегель пишет: «Следует в особенности упомянуть о моральных рефлексиях и о моральном поучении, которое следует извлекать из истории и для которого история часто излагалась. Хотя можно сказать, что примеры хорошего возвышают душу и что их следует приводить при нравственном воспитании детей, чтобы внушить им превосходные правила, однако судьбы народов и государств, их интересы, состояние и переживаемые ими осложнения являются иною областью. Правителям, государственным людям и народам с важностью советуют извлекать поучения из опыта истории. Но опыт и история учат, что народы и правительства никогда ничему не научились из истории и не действовали согласно поучениям, которые можно извлечь из нее» [4. С. 61].

И Гегель объясняет это следующим образом: «В каждую эпоху оказываются такие особые обстоятельства, каждая эпоха является настолько индивидуальным состоянием, что в эту эпоху необходимо и возможно принимать лишь такие решения, которые вытекают из самого этого состояния» [4. С. 61].

Фактически речь идет все о том же столь необходимом контексте.

К этой проблематике обращается Ю.Л. Бессмертный и размышляет о возможностях интеграции микро- и макроподходов [Бессмертный Ю.Л. Многоликая история

(Проблема интеграции микро- и макроподходов) // Казус 2000. С. 52—61]. Мне глубоко импонирует подход Ю.Л. Бессмертного, который, с одной стороны, утверждает, что неверно сводить микроисторию к «относительно малой величине исследуемого объекта, позволяющей изучать его предельно интенсивно, со всеми возможными подробностями, во всех его возможных связях и взаимодействиях». Поэтому часто эксплуатируемые образы: «использование микроскопа», «сужение... поля наблюдения», «уменьшение масштаба», «сокращение фокусного расстояния исследовательского объектива», — некорректны. С другой стороны, Бессмертный формулирует свое определение микроисторического подхода и говорит о нем «как об “истории в малом” (а не “истории малого”», или же как об истории индивидуального опыта конкретных участников исторических процессов (а не истории “условий их деятельности”)...». Но и здесь автор сталкивается с той же самой проблемой — отсутствием «эксплицитного обоснования эпистемологической потребности в микроанализе как в особом ракурсе исторического познания» [Бессмертный Ю.Л. Многоликая история. С. 52—53].

Отсутствие экспликации макроисторического контекста на фоне тенденции к атомизации научного знания требует к себе самого пристального внимания, поскольку такой подход не только успел овладеть умами отдельных историков, но и начинает внедряться в школьное образование, когда в виде эксперимента школьнику предлагается «написать» свой учебник истории, основываясь на некоторой, естественно весьма фрагментарной, фактической и источниковой базе, отобранной для него методистом. В конце концов, все мы рискуем оказаться в ситуации такого школьника. А между тем этот подход не нов: с ним часто приходилось встречаться в практике преподавания периода «перестройки», когда рухнула идеологическая модель советской истории. Именно тогда (заметим, в ситуации полной растерянности) и появилась эта тенденция — учить «подлинной истории» по хрестоматиям (!). Но стоит вспомнить, что и для перестроечного времени этот подход был далеко не нов. Он возвращает нас к рационалистической историографии первой половины XVIII в., когда историки видели свою задачу в том, чтобы предъявлять читателю точно установленные отдельные факты в качестве нравоучительных примеров. Однако уже тогда лорд Болингброк заметил лукавство такой «подлинной истории»: «когда нам приводят примеры, то они как бы обращены к нашим чувствам и рассудку, что нам льстит. В этом случае знания словно исходят от нас самих: мы сами формулируем общее правило, исходя из своего личного опыта, и уступаем фактам, противясь абстрактным построениям» [3. С. 12].

Но в то же время социальная интеграция нарастает, общество усложняется, каждый индивидуум включен в неисчислимое множество социальных связей или, как пишет Лиотар, «каждый из нас живет на пересечениях траекторий многих этих частиц» [8. С. 11]. Лиотар отмечает эту противоречивость социального бытия в состоянии постмодерна: «Каждый предоставлен сам себе... “Самость” — это мало, но она не изолирована, а встраивается в сложную и мобильную, как никогда, ткань отношений. Независимо от того молодой человек или старик, мужчина или женщина, богатый или бедный, он всегда оказывается расположенным на “узлах” линий коммуникаций, сколь бы малыми они ни были» [8. С. 44—45].

От постмодерна к постпостмодерну

При всем согласии с Фукуямой, что конец истории наступил, мы на рубеже XX-XXI вв. не могли не ощущать опасности дезинтеграции социума при утрате общей социальной памяти. К тому же вполне очевидно, что, по крайней мере в современной России и на постсоветском пространстве, общество распадается не до уровня индивидуумов, а до уровня разнообразных групп (в частности национальных, религиозных), негативистски идентифицирующих себя путем противопоставления другим. И в этих условиях преодоление кризиса метарассказа представлялось весьма актуальной задачей.

С началом XXI века ситуация вновь начала меняться. Последние десять лет, начиная с конца 2001 г. (знаменитую атаку террористов на башни-близнецы в Нью-Йорке 11 сентября 2001 г. вполне можно принять за точку отсчета новой социокультурной ситуации), мы живем уже в ситуации постпостмодерна. Столь усложненное ее наименование говорит лишь о недостатке наших дискурсивных возможностей: социокультурная ситуация меняется так быстро, что возможности языка не успевают за ней. Главной характеристикой ситуации постпостмодерна по сравнению с предшествующей ей ситуацией постмодерна является новое мощнейшее стремление к интеграции / консолидации социума, что ставит перед историческим знанием новые задачи.

Двум принципиально важным моментам новой познавательной ситуации — концепции «мест памяти» как актуального варианта преодоления постмодернистского кризиса социальной памяти и базовой для исторического знания проблеме восприятия времени — мы специально посвятим следующие два параграфа. А пока продолжим разговор об общих проблемах исторического познания в условиях перехода от постмодерна к постпостмодерну.

В терминах синергетики ситуация постмодерна, по-видимому, может быть интерпретирована как точка бифуркации, что повышает социальную ответственность ин-

дивидуума, а реализация этой ответственности возможна лишь на основе знания. Но какого знания? Можно ли «реабилитировать» *научное* историческое знание, когда под вопросом и сама переводимость с современного языка на язык постмодерна понятия «историческая наука». Даже самое «мягкое» определение исторической науки, не предполагающее ее соотнесение с реальностью, тем более с так называемой «объективной реальностью», предполагает все же общезначимость ее построений, хотя бы в конвенциональных рамках определенной историографической парадигмы. В ситуации преобладания индивидуально-психологических аспектов функционирования исторического знания меняется смысл репрезентации результатов познавательной деятельности: если мои рассуждения не претендуют на научную истинность как основу практической, социально значимой деятельности, то смысл ее сводится, с одной стороны, к саморефлексии, а с иной стороны, к обращению к Другому, который может использовать результаты моих размышлений при выстраивании собственной идентичности. Но при каких условиях все же можно сохранить *научность передаваемого знания*? Убеждена, что только *при экспликации метода*.

В начале XX в. Н.И. Кареев подводит своеобразную черту под развитием европейского историзма XIX столетия. Выделяя гносеологическую и социологическую стороны научного исторического знания, он пребывает в уверенности, что первая для «профанов» (под которыми он понимает «просто образованную публику») неинтересна, зато «вопрос о сущности исторического процесса заинтересовывает всякого, кто способен видеть в окружающей его действительности лишь один из моментов исторической жизни», т.е. воспринимать историю как процесс, завершающийся в настоящем. При этом Кареев, вполне в духе XIX в., считает, что «...наука интересуется тем, как совершался на самом деле ход истории.., отказываясь при этом от всякой субъективной оценки прошлого...» [Кареев Н.И. Историка (Теория исторического знания) Пг., 1916. С. 8].

Позиция Кареева, к которой по сути присоединяются многие историки не только XIX, но и XX, и даже начала XXI века, вполне логична: историк предъявляет социуму «подлинную историю», которая, выступая в качестве общей социальной памяти, интегрирует этот социум, а раскрывать свою «профессиональную кухню» вовсе не обязательно.

Такая позиция была серьезно поколеблена уже Фридрихом Ницше, обратившим внимание на индивидуально-психологический смысл историописания, а затем и Освальдом Шпенглером, считавшим себя последователем Ницше, и утверждавшим, что историк описывает исторический процесс так, как он его понимает, будучи человеком

определенной эпохи. И их мысли нашли самый горячий отклик в широких кругах «просто образованной публики».

Конечно, вернуться к практике XIX в. уже не удастся, да и идеологически навязываемый в течение большей части XX в. метарассказ нас вряд ли устроит. Но все же поиск выхода из кризиса метарассказа возможен — и в первую очередь, путем методологической рефлексии. Современный профессиональный историк должен предлагать читателю — здесь следует уточнить: грамотному и заинтересованному читателю — не готовую историю, а своего рода Know Now — «знаю, как это сделано». Э. Фромм отмечал, что для нового времени, в отличие от средневековья, характерно осознанное выстраивание вторичных социальных связей индивидуума с социумом [Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1995]. В начале XXI в. историческая наука должна предоставить человеку возможность выстраивать сознательно свои социальные связи не только в коэксистенциальном, но и в историческом пространстве.

Подведем некоторые итоги:

Европейской культуре нового времени свойственен исторический тип мировосприятия, порождающий потребность массового сознания в историческом метарассказе, а научного исторического знания — в научной теории исторического процесса.

На протяжении XVIII—XIX вв. формируются основные социокультурные функции исторического знания: давать научно выверенные нравоучительные примеры, служить основой законотворчества и выработки политических решений, формировать социальную идентичность.

С конца 1960-х годов отчетливо проявляется ситуация цивилизационного перехода, получившая название «постмодерн» и характеризующаяся кризисом исторического метарассказа.

Кризис метарассказа ведет к трансформации социокультурных функций научного исторического знания, к смещению центра тяжести от социально-политических к индивидуально-психологическим задачам исторической науки, что обуславливает изменение взаимоотношений научного знания и массового исторического сознания.

Кризис исторического метарассказа связан с индивидуализацией исторического знания, что обуславливает, в свою очередь, нарастание дезинтеграционных тенденций в социуме.

Преодоление кризиса метарассказа возможно путем методологической рефлексии, позволяющей провести деконструкцию исторических теорий и на этой основе понять степень их пригодности в современной социокультурной ситуации.

С началом XXI века начинается переход к новой социокультурной ситуации — от постмодерна к постпостмодерну, базовыми характеристиками которого являются переход от глобализации, свойственной XX веку, к глокализации, т.е. к нарастанию разнообразия локальных социумов, и переход от информационного общества к манипуляционному, что предъявляет новые требования к историческому знанию. В ситуации постпостмодерна нарастает потребность в консолидации социумов, что на новом уровне заставляет поставить вопрос о значении исторической науки в формировании общей идентичности.

1.2. «Места памяти» в структуре национально-исторического мифа

При всей сложности оценки актуального состояния исторического знания (как и любого другого *актуального* состояния или процесса) к несомненным его положительным характеристикам можно отнести углубляющуюся методологическую рефлексию. На мой взгляд, эта рефлексия в последнее время выходит на качественно новый уровень, поскольку все в большей мере нацелена не только на исследование профессионального исторического знания, но и его взаимоотношений с массовым историческим сознанием. И именно в контексте проблемы взаимоотношений профессионального исторического знания и массового исторического сознания в данном случае рассматривается вопрос о смысле и механизмах конструирования национально-исторического мифа в актуальной социокультурной ситуации.

Стремление к наиболее четкому прояснению дальнейших построений заставляет зафиксировать несколько исходных положений. Такая потребность связана, в первую очередь, с осознанием ограниченности наших дискурсивных возможностей. Актуальная социокультурная ситуация развивается столь стремительно, что привычные понятия, которыми нам приходится оперировать в силу отсутствия более адекватных терминов, все менее и менее адекватны новым реалиям.

Первое. Считаю принципиально важным, по крайней мере для дальнейшего изложения, разграничить понятия «современный» и «актуальный». Для меня «современное» историческое знание — в прямом смысле этого слова — это то знание, которое реально существует «здесь и сейчас». Под современным историческим знанием я понимаю типы исторического знания, сформировавшиеся в новое время, на протяжении последних трех веков (но преимущественно в XVIII—XIX вв.), и сохраняющие свое значение для существенной части современных историков с картезианским типом мышления. В качестве основных характеристик такого знания можно назвать: претензию на объективность, хотя бы на уровне «объективности» исторического факта; линейность, все еще сохраняющую свое конструирующее значение. Очевидно, что в его составе обнаруживаются мыслительные стереотипы прошлых эпох (от античности до нового времени, от греческой до классической философии и дальше). В структуре современного исторического знания необходимо выделить пласт актуального. Актуальное историческое знание — это та составляющая современного исторического знания (к сожалению, весьма незначительная), которая отвечает наиболее полно и адекватно современным потребностям социума.

Второе. Столь же важно обратить внимание на то, что здесь вместо привычного понятия «научное историческое знание» я предпочитаю использовать понятие «профессиональное», хотя и оно, наверное, не выглядит вполне удачным. Недостатки понятия «профессиональное» обусловлены, в первую очередь, тем, что не только в массовом сознании, но и в сознании профессионального сообщества оно часто связывается с наличием профессионального образования. Но вообще-то ни наличие образования, ни даже наличие ученой степени вовсе не гарантирует профессионализм, особенно в условиях быстрых и радикальных трансформаций актуального знания; и дело здесь не в недостатках систем профессионального образования и научной аттестации (хотя и они имеют место), а в их нормальном традиционализме и некотором консерватизме. Но я использую это понятие, не придумав лучшего, для того, чтобы избежать привычного нам словосочетания «научное знание». На мой взгляд, при размышлении об актуальном знании необходимо четко осознавать, что понятие науки в узком смысле слова (в духе Ф. Бэкона и Р. Декарта) принадлежит новому времени. Главная задача этой науки — преодолеть разрыв между субъективным мировосприятием и «объективной реальностью», добыть объективную / «абсолютную» истину. Излишне говорить о том, что, начиная, как минимум, с середины XIX века, со времени становления неклассической философии представления о процессе познания существенно усложнились. Конечно, мы можем продолжать использовать, да и продолжаем использовать понятие «научное знание», но при этом неплохо все-таки понимать, что это уже *другое* научное знание.

Третье. Необходимо осознавать условность используемого понятия «массовое историческое сознание». Мне представляется, что «историческое сознание» в строгом / нововременном смысле этого слова разрушилось в период постмодерна. Напомню (об этом шла речь в первом параграфе), что, если согласиться с Ж-Ф. Лиотаром в том, что постмодерн — это «недоверие в отношении метарассказов» [8. С. 10], а с ним трудно не согласиться, то мы вынуждены будем признать, что кризис доверия к историческому метарассказу — это фактически кризис социальной памяти исторического типа. Таким образом, вопрос о том, остается ли в актуальной социокультурной ситуации массовое сознание историческим по своим базовым характеристикам, стоит проблематизировать. В рамках данной темы только подчеркнем, если мы продолжаем говорить о «массовом историческом сознании», то это в любом случае *другое* историческое сознание, отличное не только от исторического сознания эпохи грандиозных исторических метанарративов национально-государственного уровня (XIX век), но и от атомизированного «исторического» сознания эпохи постмодерна.

Рассуждая об актуальном историческом знании, невозможно обойти вниманием вопрос о целеполагании. Вообще, вопрос о цели того или иного действия является основным при его анализе, поскольку если мы его не задаем, то действуем, как правило, в соответствии с принятыми в данной культуре стереотипами, или проще говоря — по привычке, что в ситуации цивилизационного перехода по меньшей мере непродуктивно, а иногда и опасно. Аксиоматично предположим, что при смене / наращении социальных функций исторического знания на протяжении последних трех веков в качестве универсальной / «сквозной» функции можно назвать обеспечение идентичности. На мой взгляд, редукция многообразных задач исторического знания к обеспечению идентичности, хотя и является некоторым упрощением, но вполне оправдана, поскольку самоидентификация в социальном пространстве может быть отнесена к первичным социальным потребностям индивидуума. Это своего рода предел целеполагания исторического знания. И в этом смысле — доведение ответа на сакраментальный вопрос «зачем нужна история?» до логического предела, до соотнесения с той функцией, которая обеспечивает первичную социальную потребность человека, по крайней мере начиная с нового времени, в создании вторичных социальных связей (здесь в качестве рабочей гипотезы мы берем построения Э. Фромма).

Какой тип исторического знания лучше всего работает на идентичность? Очевидно — линейное, где в качестве субъекта исторического действия выступает государство. Хорошо известно, что наиболее последовательно и успешно этот тип знания реализован в метанарративах XIX века, обеспечивавших национально-государственную идентичность. С началом XX века начинает ощущаться недостаточность национально-государственной идентичности. Цивилизационные подходы не только расширили «умопостижимое поле истории» (терминология А. Тойнби), но и усложнили механизмы идентификации, поскольку заставили учитывать не только линейную / вертикальную, но и коэкзистенциальную / горизонтальную составляющую. Начиная с 20-х годов XX века, со становлением исторической антропологии, историческое знание начинает выстраиваться по проблемным полям, структура которых постоянно усложняется. Новая конфигурация профессионального исторического знания вступает в явное противоречие с традиционным линейным историческим метарассказом. Таким образом, кризис доверия к историческому метарассказу имеет не только «внешние», социокультурные, причины, но и «внутренние», обусловленные трансформацией самого исторического знания, при понимании взаимообусловленности этих процессов. Хорошо известно, что становление «новой исторической науки» связано с появлением во Франции журнала

«Анналы». О разрушительном воздействии этого историографического факта на исторический метарассказ очень точно пишет Пьер Нора: «Враждебность “Анналов” в отношении событийной, политической, военной, дипломатической, биографической истории в принципе не означала приговора национальной истории, но на деле подготавливала его, потому что национальная история всегда писалась только как линейный рассказ о причинно-следственных связях» [17. С. 9—10].

Проблема обеспечения идентичности в актуальной социокультурной ситуации может и должна быть переосмыслена как проблема взаимодействия профессионального исторического знания и массового сознания. Скажем определеннее: как проблема позиционирования профессионального исторического знания в массовом сознании. Историки не научились «рассказывать» историю *нелинейно*. И в этом случае приходится прибегать к помощи кавычек из-за ограниченности наших дискурсивных возможностей. Ведь преподавание, по-видимому, предполагает «рассказ». Даже в том случае, если лукаво предполагается, что обучаемый сам, «своим умом» должен дойти до нужного обучающему результата, то и в этом случае на выходе предполагается рассказ, а рассказ принципиально не может быть нелинейен. Не углубляясь здесь в теорию нарратива, предположим лишь, что структурирование исторического знания по проблемным полям не исключает рассказа, но ограничивает его рамками того или иного проблемного поля, что в очередной раз заставляет проблематизировать вопрос о конструировании исторического целого, в том числе и для позиционирования в массовом сознании в качестве базы восприятия актуального исторического знания. Но применительно к настоящему времени, мы можем с определенностью констатировать разрыв, если не сказать пропасть, между профессиональным историческим знанием и массовым сознанием. Чтобы представить себе масштабы этого разрыва и уточнить его характер, приведу лишь один пример. Хорошо известно, что Г.-В.-Ф. Гегель начинает свою философию истории с того, что делит народы на исторические и неисторические по принципу создания государства, за что и подвергся критике [4. С. 126—127]. Не менее хорошо известно, что Э. Гуссерль еще более жестко ограничил хронологические и географические рамки исторического процесса феноменом «духовной Европы» [5. С. 106 и след.], за что, в отличие от Гегеля, не подвергся сколько-нибудь существенной критике, но скорее из-за социополитических обстоятельств, чем по причинам имманентно научного свойства. Но если мы возьмем любой учебник (а заметим в скобках, что учебник по необходимости является высшей формой концептуализации имеющегося знания) для средней или высшей школы как по отечественной, так и по всеобщей истории, то увидим, что «всеобщая история» практи-

чески представляет собой историю «духовной Европы» (такие дисциплины как «история стран Азии и Африки», «история стран Центральной и Юго-Восточной Европы» и т.п. были даже не инкорпорированы, а просто присоединены к традиционному базовому курсу), а и тот, и другой курс структурируются по-гегелевски, в соответствии с историей государства.

Не будем вспоминать сакраментальное: «нельзя дважды войти в одну и ту же реку». И без того очевидно, что вернуться в XIX век, к грандиозным многотомным метанарративам национально-государственного уровня невозможно. Хотя стоит заметить, что в новой ситуации, ситуации постпостмодерна, когда потребности в интеграции социумов явно опережают возможности, дискурс «возрождения», «восстановления былой славы» становится, кажется, все более и более распространенным. Но, на мой взгляд, использовать его для историка по меньшей мере непрофессионально.

Прежде чем размышлять о том, как в новых условиях, а значит по-новому, преодолеть разрыв — подчеркнем, *нарастающий* разрыв — между профессиональным историческим знанием и массовым сознанием, стоит задуматься, а надо ли это делать? Вполне осознаю, что этот вопрос может звучать дико, но дико с точки зрения нововременного понимания научного знания. В любом случае, если что-то не получается, то стоит подумать — *почему*; может быть это в принципе невозможно, да и не нужно. Нравится нам это или нет, но в ситуации постпостмодерна общество становится манипуляционным, все более разделяющимся на манипулирующее меньшинство и манипулируемое большинство. И как бы наше моральное чувство не возмущалось от такой констатации, ее вряд ли можно оспорить. Знак манипуляционного общества — тестовая система оценки знаний, все более захватывающая не только среднюю, но и высшую школу. Но наше моральное чувство можно несколько утихомирить, если посмотреть на проблему с другой стороны — со стороны **ответственности** профессионального сообщества. В конце концов еще в 1845 г. «Уложение о наказаниях уголовных и исправительных» рассматривало наличие образования как обстоятельство, отягчающее вину...

Так что же могут и должны предложить историки в этой новой ситуации. На мой взгляд, в первую очередь стоит осознать (хотя это и звучит весьма провокационно), что в профессиональной работе историка наличествуют, как минимум, две составляющие: это конструирование исторических мифов и их деконструкция.

При этом необходимо помнить, что этика и гносеология связаны самым тесным образом как две стороны философии. Поэтому методологический выбор — это всегда выбор и этический, нравственный. Конечно, удобно и психологически комфортно про-

должать думать, что историк добывает «объективную истину», ведь если она добыта путем добросовестной научной работы, проверенными научными методами, то дальнейшее ее позиционирование в социуме не должно вызывать никаких моральных рефлексий. Здесь можно еще раз обратиться к размышлениям Н.И. Кареева о природе исторического знания, не забывая при этом, что это размышления почти столетней давности. Н.И. Кареев, отталкиваясь от необходимости «различать науки чистые и науки прикладные», утверждает: «Одни основаны на строго теоретическом отношении к знанию..., тогда как другие стоят к знанию в утилитарном отношении, т.е. занимаются применением чистого знания к решению задач, ставимых жизнью... Собственно говоря, настоящая наука есть одна наука чистая... Задача истории не в том, чтобы открывать какие-либо законы (на это есть социология), или давать практические наставления (это — дело политики), а в том, чтобы изучать конкретное прошлое... Если данными и выводами истории воспользуются социолог, политик, публицист, тем лучше, но основной мотив интереса к прошлому в истории, понимаемой исключительно в качестве чистой науки, имеет совершенно самостоятельный характер: его источник в том, что мы называем любознательностью, на разных ее ступенях — от простого и часто поверхностного любопытства до настоящей и очень глубокой жажды знания» [Кареев Н.И. Историка: (Теория исторического знания). Пг., 1916. С. 28—29]. Быть может, именно соображениями психологического комфорта и объясняется устойчивая приверженность части профессионального сообщества к объективистской установке, несмотря на все философские рефлексии последних полутора веков. Если же историк осознает, что он занимается «социальным конструированием реальности» (термин П. Бергера и Т. Лукмана), что он занимается своего рода мифотворчеством, то это предполагает совершенно иной уровень социальной ответственности. Но что такое мифотворчество в истории. Обратимся к пониманию того, что есть миф. *Миф* — это не сказка, а знание, цель которого гармонизировать картину мира и обеспечить возможность эффективной социальной практики. Современные философские словари четко разграничивают понятие мифа в догматизированном религиозно-культовом значении и становящегося мифа, находящегося в процессе постоянного роста [См. напр.: Философский словарь: Основан Г. Шмидтом. — 22-е, новое, переработ. изд. Под. ред. Г. Шишкоффа / Пер. с нем. М., 2003. С. 277; Краткая философская энциклопедия. М., 1994. С. 272 и др.]. Естественно, историк не произволен в своем «мифотворчестве». Профессиональные ограничения историка при конструировании мифа мы здесь рассматривать не будем, они неплохо известны и связаны с выработанными методами исторического исследования, и в первую

очередь с методами источниковедения — своего рода сопромата для историка (по выражению О.М. Медушевской). Таким образом мифотворчество современного историка — это гармонизация картины мира в ее исторической составляющей для современного социума.

Представляется целесообразным остановиться на двух аспектах мифологизации в историческом знании, в том числе и профессиональном. В самом начале XX в. немецкий философ Г. Риккерт подчеркивал, что массовое сознание и научное знание самым тесным образом взаимосвязаны. Он писал: «Еще до того, как наука приступает к своей работе, уже повсюду находит она само собой возникшее до нее образование понятий, и продукты этого *донаучного образования понятий*, а не свободная от всякого понимания действительность являются собственно материалом науки» [Риккерт Г. *Философия истории* // Риккерт Г. *Науки о природе и науки о культуре*. М., 1998. С. 140]. И рассматривая отличия научного знания от донаучного образования понятий, Г. Риккерт особо подчеркивал необходимость изучения связи всякого исторического объекта с его средой, причем как по горизонтали, так и по вертикали [Риккерт Г. *Философия истории*. С. 147—148]. Спустя почти сто лет британский историк Дж. Тош, размышляя об отличии профессионального знания от массового исторического сознания, так же приходит к выводу о необходимости соблюдения принципа контекста и принципа развития [16. С. 19—20]. Но в состоянии постмодерна мы сталкиваемся с ситуацией множественности контекстов, что существенно затрудняет их экспликацию и делает ее принципиально многозначной [См. напр.: 19. С. 25—26 и след.]

В этом плане мы можем говорить о мифологизации контекста, с одной стороны, в массовом сознании, которое его не рефлексировывает, но, с другой стороны, и в профессиональном историческом знании в силу, во-первых, недостаточности методологического инструментария для экспликации контекстов, во-вторых, нормальной консервативности исторического знания, механизм обеспечения которой связан во многом с устойчивостью контекстов.

Здесь необходимы некоторые терминологические пояснения. К традиционным базовым понятиям исторического знания — «*исторический факт*» и «*историческое событие*», в последнее время явно следует добавить «*казус*» как базовое понятие микроистории (о чем шла речь в предыдущем параграфе) и «*место памяти*». Мне представляется, что эти понятия принадлежат к разным парадигмам, причем не к двум, а к трем. Первые два понятия принадлежат к парадигме, которую весьма условно можно назвать «классической». Почему условно? Потому что в разных парадигмах «*истори-*

ческий факт» может пониматься по-разному: или как «неделимая», раз и навсегда добытая частица — своего рода «кирпич» — знания, или как конструкция историка, реализуемая через дискурсивные практики. Статус *«события»* может, например, придаваться «фактам с историческим значением» (А.С. Лаппо-Данилевский), или же — в непосредственном смысле слова — тому, что со-бытийствует настоящему, то есть таким историческим фактам, влияние которых ощущается по сию пору, хотя одно другому не противоречит. Этот понятийный ряд адекватен, в первую очередь, линейным историческим конструкциям.

«Казус» — очевидное понятие микроистории. И поэтому оставим его без комментариев. Лишь еще раз подчеркнем, что микроистория идеально соответствует ситуации постмодерна, то есть кризису идентичности линейного типа, сопровождающемуся появлением возможности самоидентификации во всем социокультурном пространстве.

И, наконец, *«места памяти»*. Понятие, которое ассоциируется, главным образом, с проектом французского историка П. Нора по их деконструкции. Понятие «места памяти» принципиально важно, как для фиксации трансформаций профессионального исторического знания, так и для прояснения характера его взаимоотношений с массовым сознанием. Ведь если мы обратимся к понятию «события» именно как «событийности», то вынуждены будем признать не только правомерность постоянного «переписывания» истории, но и необходимость практически постоянного пересмотра событийного ряда, в том числе и того, что зафиксирован в школьном учебнике, то есть позиционируется в массовом сознании. На эту проблему можно взглянуть и с несколько иной точки зрения. Если вслед за современным английским историком П. Хаттоном мы будем рассматривать историческую память как память — воспоминание, то вынуждены будем согласиться с тем что: «Воспоминание связано с нашими попытками в настоящем пробудить прошлое. Это та сторона памяти, при помощи которой мы осознанно восстанавливаем образы прошлого, выбирая то, что подходит нуждам нашей сегодняшней ситуации» [19. С. 23]. Конечно, проблема соотношения научной историографии и стихийной социальной памяти гораздо сложнее, но, на мой взгляд, можно согласиться с теми авторами, которые фиксируют расхождение / разрыв истории и памяти, что можно также рассматривать в контексте изменения взаимоотношений профессионального исторического знания и массового сознания. Тот же П. Хаттон, продолжая анализ истории как памяти, пишет: «Историческое мышление подражает действиям памяти, когда обращается к этим двум ее сторонам, хотя обычно они характеризуются в терминах обмена между общепризнанной традицией и критической исторической интерпретацией. В ис-

тории западной историографии изменилось понимание историками характера связи между ними... Вообще говоря, тенденция современной (и в большей мере постсовременной) историографии заключалась... в отходе от опоры на авторитет общепризнанной традиции... В настоящее время нам приходится говорить скорее о полезности прошлого, чем о его влиянии на нас...» [19. С. 23—24] В том же духе высказывается и П. Нора, который видит в становлении историографии / истории исторической науки знак отрыва истории от памяти: «...история истории не может быть невинной операцией. Она осуществляет внутреннее превращение истории-памяти в историю-критику» [17. С. 21—22]. И далее: «...история целиком вступает в свой историографический возраст, достигнув своей деидентификации с памятью» [17. С. 23].

В любом случае мы вынуждены признать, что событийный ряд фактов в истории постольку, поскольку она связана с настоящим и все более и более зависит от настоящего, должен в той или иной мере меняться. Но очевидно, что этого не происходит. И только понимание того, что отдельные события превращаются в силу разных причин, в том числе и идеологических, а не только аксиологических или гносеологических, в «места памяти», позволяет как-то разрешить ситуацию, т.е. «места памяти» обеспечивают некоторую устойчивость / преемственность исторического знания, что особенно важно при конструировании социальной памяти именно как социальной, т.е. претендующей на некоторую общность в рамках данного социума.

Очевидно, что функцию стабилизации «места памяти» выполняют в структуре исторического метарассказа. Кризис доверия к историческому метарассказу в ситуации постмодерна сопровождается таким знаковым явлением как деконструкция мест памяти. Но интеграционные тенденции постпостмодерна явно вступают в диссонанс с деконструирующей работой профессионального исторического знания.

И мы снова упираемся в проблему взаимоотношений профессионального исторического знания и массового сознания. Стоит ли деконструировать «места памяти»? С точки зрения профессионального знания ответ, по-видимому, однозначный — стоит. Да и вопрос этот для профессионального историка вряд ли является вопросом: это где-то на уровне нормальных профессиональных инстинктов. А стоит ли разоблачать «места памяти» в массовом сознании? Если и стоит, то с большой осторожностью. И дело не только в том, что существует опасность дегероизировать некоторые страницы нашей неизменно «героической» истории. Стоит вспомнить два афоризма Г.-В.-Ф. Гегеля: «все действительное разумно, все разумное действительно» и «ничто единичное не обладает всей полнотой реальности». При их соединении мы получим полезное методологиче-

ское правило: «разумность действительного познается при его истинном рассмотрении как стороны целого». И снова приходим к проблеме экспликации контекстов. «Разумность» некоторых «мест памяти» в массовом сознании явно обусловлена включенностью их в мифологизированный контекст. Пока профессиональный историк не может четко сформулировать методы экспликации контекста и предложить массовому сознанию целостное историческое знание, не стоит разрушать уже сложившуюся целостность, тем более если она обладает определенной общностью для данного социума. Другой вопрос: возможна ли в принципе искомая целостность в условиях выше отмеченной множественности контекстов?

Проблема идентичности в актуальном социуме усложняется еще из-за того, что в условиях преодоления постмодернистской атомизации и разворачивания процесса глокализации — усиления внимания к локальным особенностям на фоне протекавшего на протяжении XX в. процесса глобализации — формируется многоуровневая идентичность. Но это не снимает проблему выбора приоритетного уровня идентичности.

Возможно ли в ситуации глокализации конструирование идентичности по-прежнему на национально-государственном уровне? Естественно, что и здесь невозможно дать однозначный ответ. Очевидно, что наряду с интеграционными процессами продолжают действовать и дезинтеграционные. Что говорить о по-прежнему — и после распада СССР — огромной, многонациональной и многоконфессиональной России, если даже крохотная Бельгия на исходе первого десятилетия XXI века стремится распасться на две части. Но если государство продолжает существовать, то потребность в интеграции на уровне государства по-прежнему осознается с очевидностью, в противном случае невозможно ни принять, ни тем более реализовать какие-либо решения на общегосударственном уровне.

В этой ситуации эффективным механизмом обеспечения единства социальной памяти — коммеморации, в терминологии П. Нора — являются общенациональные памятные даты. Необыкновенно удачным примером искусственной коммеморации на общегосударственном уровне служит новый российский общенациональный праздник — День народного единства. Уже в его названии можно выделить ключевое для постпостмодерна понятие — *единство*. В этом плане он хорошо вписывается в общий дискурсивный ряд с названием партии «Единая Россия» и названием молодежного движения «Идущие вместе».

Для иллюстрации как технологии коммеморации, так и характера отношения профессионального исторического знания к массовому сознанию позволю себе приве-

сти в качестве примера один казус. В 2005 г., когда День народного единства праздновался в первый раз, в Государственном историческом музее открылась приуроченная к этому событию выставка под названием «“Лета 7121-го октября в 26 день”. 4 ноября 1612 года в истории России». Но ведь 26 октября по юлианскому календарю — это пятое, а вовсе не четвертое ноября по григорианскому. Такое несоответствие явно свидетельствует о дискуссионности, выбранной для коммеморации даты. Если конечно от решиться от мысли, что 4 ноября — православный праздник, День Казанской иконы Божьей Матери. Но от этой мысли действительно лучше от решиться, если получится, поскольку в многоконфессиональной стране, где к тому же конституционно закреплено отделение церкви от государства, превращать религиозный праздник одной из конфессий в общенациональный было бы, по крайней мере, странно. С другой стороны, на наш вопрос, с чем связано такое несоответствие в названии выставки от ее организаторов последовал самый часто встречающийся в подобных ситуациях ответ, ярко иллюстрирующий как раз взаимоотношения между профессиональным знанием и массовым историческим сознанием: «А кто, кроме вас, это заметит?».

И все же новая социокультурная ситуация требует не только разумной общегосударственной коммеморации, но и системы — именно системы — многоуровневой коммеморации, обеспечивающая включенность индивидуума в социум на уровне государства как непосредственно, так и через локальную идентичность.

1.3. Историческое время: линейная и нелинейная темпоральность в истории

Хорошо известно, что история имеет дело, в первую очередь, с категорией времени. Одно из самых ярких определений истории, принадлежащее знаменитому французскому историку Марку Блоку, звучит следующим образом: «история — это наука о людях во времени».

Предварительные замечания. Постановка проблемы

Первое замечание. Хорошо известно, что слово «история», помимо множества иных значений, означает как сам исторический процесс, так и его познание. Процесс — «последовательная смена состояний, каких-либо явлений, ход развития чего-либо...» [Определение взято из кн.: Современный словарь иностранных слов. М., 1992. С. 499]. Такое определение дает один из современных словарей. Впрочем, можно было бы воспользоваться и любым другим словарем или обойтись вовсе без словаря — толкование этого слова не вызывает существенных разночтений. Главное здесь то, что подразумевается изменение, развитие, развертывание *во времени*. Поэтому понятие темпоральности — ключевое как для понимания исторического процесса, так и его описания средствами исторической науки (зафиксируем пока именно этот уровень познания). Не будет преувеличением утверждать, что категория времени — основа теоретических построений истории. Столь популярный у российской читающей публики в недавнем прошлом замечательный французский историк Марк Блок образно сформулировал, как мы только что отметили, что история — это наука «о людях во времени» [Блок М. Апология истории или ремесло историка. М., 1986. С. 18]. Говоря о линейной / нелинейной темпоральности, я буду первоначально иметь в виду именно описание / повествование / нарратив в структуре исторического знания. И лишь затем предполагаю рассмотреть темпоральность самого исторического процесса как одного из социокультурных типов существования человечества.

Отсюда очевидно: главная проблема в данном случае — соотношение исторического процесса и исторического нарратива (не будем пока предаваться во многом постмодернистским размышлениям о том, что исторический процесс для нас не существует вне его описания, но заметим, что эта познавательная ситуация может и рано или поздно должна быть проблематизирована).

Второе замечание. Не менее очевидно, что функции исторического знания на протяжении, как минимум, последних трех веков модифицировались, усложнялись, наслаивались, но все же можно за всем многообразием задач истории увидеть один инвариант — это обеспечение идентичности. Об этом уже шла речь в первом и втором параграфах, но здесь мы дополним, что смена моделей историописания была, как правило, связана с кри-

зисами идентичности. Кроме того, еще раз подчеркнем, что эта функция исторического знания имеет особое, базовое, значение, поскольку может быть интерпретирована через теорию создания вторичных социальных связей в качестве имманентного свойства человека как социального существа [См. напр.: Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1995].

Таким образом, здесь проблема смены типа темпоральности в историческом процессе и историческом познании рассматривается в непосредственной связи с функцией обеспечения идентичности.

Краткий историко-историографический экскурс

Если мы обратимся ко времени становления научного исторического знания на рационалистической основе, то вынуждены будем признать, что первоначально историческое знание было в определенном смысле «неисторично», т.е. непроцессуально. Вспомним хотя бы одно из известных высказываний лорда Болингброка, *sedo* которого было критическое отношение к историческим свидетельствам: «Защищенный от обмана, я могу смириться с неосведомленностью» [3. С. 49]. Такая декларация Болингброка абсолютно соответствует его целеполаганию: «...история — это философия, которая учит нас с помощью примеров» [3. С. 11]. Не стоит разяснять, что если историк «может смириться с неосведомленностью», то это означает, что его интересует не непрерывный исторический процесс, а отдельные исторические события. Очевидно, что нравоучительные примеры для того, чтобы срабатывать, должны быть в своем роде «неисторичны», или «вневременны». Через полтора века после Болингброка Фридрих Ницше, осмысливая сложившиеся в исторической науке к концу XIX в. способы историописания, выделял среди них монументальную историю и утверждал, что «монументальная история вводит в заблуждение при помощи аналогий» [11. С. 172]. Для того, чтобы монументальная история могла давать примеры великих деяний и тем самым вдохновлять человека на свершения, она должна утверждать возможность повторяемости этих великих деяний, а значит лишать их уникальности, которую им придает единственность / уникальность их социокультурного контекста.

На рубеже XIX—XX вв. Г. Риккерт утверждал: «Донаучное индивидуализирование часто вырывает свои объекты из окружающей их среды, отграничивая их друг от друга и тем самым *изолируя* их» [Риккерт Г. Философия истории. С. 147]. Спустя почти сто лет британский историк Дж. Тош также указывает на то, что вырывание фактов из контекста — одна из основных характеристик массового исторического сознания [16. С. 11—32].

По-видимому, можно отчасти согласиться с высказанными в разное время и с разных позиций мыслями Г. Риккерта и Дж. Тоша о стремлении обыденного сознания выр-

вать исторические факты из контекста. Это приведет нас к предположению о нетемпоральности, точнее внетемпоральности (как минимум, линейной) массового сознания. Но, на мой взгляд, это предположение, хотя и не лишено оснований, но не вполне корректно. Стоит допустить, что обыденное сознание все же воспринимает исторические факты контекстуально, но это неотрефлексированная / неэксплицированная контекстуальность. И одна из базовых задач изучения массового исторического сознания, на мой взгляд, — выяснение генезиса, характера и структуры тех макроисторических контекстов, которыми оно оперирует, и их темпоральности.

Осмыслить эту новую социокультурную и познавательную ситуацию необходимо еще и потому, что вышесказанное относится не только к массовому общественному, но и к массовому профессиональному сознанию, а повышенный уровень саморефлексии — одна из основных характеристик актуального исторического знания, что вполне понятно и просто необходимо в условиях парадигмальных трансформаций современного гуманитарного знания.

Конечно, провокационным может показаться утверждение о «массовом профессиональном сознании». Не будем здесь предаваться пессимистичным размышлениям о профессиональном уровне научного сообщества: он сильно дифференцирован, что опять же неизбежно при смене парадигм. Не будем также размышлять о значении рефлексивной составляющей в профессионализме историка. Обратимся к очевидному: историк, как и любой другой член данного социума, является носителем массового сознания. Эта ситуация была проблематизирована уже на рубеже XIX—XX вв., на волне преодоления позитивизма. На эту тему размышляли историки разных направлений. Г. Риккерт констатирует: «Еще до того, как наука приступает к своей работе, уже повсюду находит она само собой возникшее до нее образование понятий, и продукты этого донаучного образования понятий, а не свободная от всякого понимания действительность являются собственно материалом науки», — и далее, — «...всякая научная работа примыкает к донаучным процессам и их результатам; мало того, на нее можно даже смотреть как на планомерное продолжение и развитие уже раньше бессознательно начатого умственного процесса» [Риккерт Г. Философия истории. С. 140—141]. А.С. Лаппо-Данилевский, рассуждая об объекте исторического познания, пишет: «При выяснении понятия об объекте исторического познания я буду исходить из представления о действительности, содержание которого каждый из нас построит из эмпирических данных. В том случае, когда я высказываю ассерторическое экзистенциальное суждение о построенном мною из таких данных содержании моего представления, я и рассуждаю о действительности» [Лаппо-Данилевский А.С. Методоло-

гия истории. Вып. II. СПб., 1913. С. 294]. Таким образом, А.С. Лаппо-Данилевский утверждает, что фактически историк исследует содержание своего представления, тогда как само представление изначально неререфлективно «дано» сознанию.

И хотя феноменология Э. Гуссерля с ее феноменологической редукцией и очищением сознания в настоящее время весьма популярна, все же с примерами последовательной ее реализации в историческом познании мы встречаемся крайне редко. Именно поэтому экспликация «массовой» составляющей «профессионального» сознания — чрезвычайно важная задача.

Осмысливая актуальную ситуацию в сфере исторического знания, О.М. Медушевская пишет: «Профессиональное сообщество историков находится в ситуации смены парадигм <...> По отношению к философии исторического познания следует говорить не столько о смене, сколько о сосуществовании и противоборстве двух взаимоисключающих парадигм. Одна из них, неотделимая от массового повседневного исторического сознания, опирается на многовековую традицию и в новейшее время идентифицирует себя с философией уникальности и идиографичности исторического знания, исключая перспективу поиска закономерности и видящего организующий момент такого знания лишь в ценностном выборе историка <...> Другая парадигма истории как строгой науки, стремящаяся выработать совместно с науками о природе и науками о жизни общие критерии системности, точности и доказательности нового знания, не общепризнанна и представлена исключениями» [Медушевская О.М. Теория и методология когнитивной истории. М., 2008. С. 15—16].

Как массовое, так в значительной мере и профессиональное сознание строятся по преимуществу на основе нарративной логики, предполагающей линейное развертывание исторического процесса и линейные модели его описания.

Позволю себе предположить, что существенную, если не сказать определяющую, роль в «линейном» восприятии истории продолжают играть исторические метанарративы национально-государственного уровня, основа которых сформировалась в XIX в. Основанием для такого предположения служит хотя бы то, что заметных альтернатив такому способу презентации целостности исторического процесса с тех пор предложено, на мой взгляд, не было. Значимость этого способа историописания сохраняется еще и потому, что он наиболее адекватно работает на такой распространенный, чрезвычайно значимый в XIX веке и сохраняющий отчасти свою значимость в веке XX и в начале XXI тип идентичности как национально-государственная идентичность.

Линейный модели истории / линейная темпоральность

В 60-80 гг. XVIII века кардинально меняются представления о задачах и принципах исторического познания.

Если в качестве девиза историков предшествующей эпохи можно взять уже приводившиеся слова лорда Болингброка: «Защищенный от обмана, я могу смириться с неосведомленностью», то уже по-иному смотрит на историю современник Болингброка — Джамбаттиста Вико. Размышляя «об общей природе наций», он усматривает, что «...система естественного права народов... проходит совершенно одинаково и с полным постоянством через три Века, протекающие... за все время мира..., а именно: Век Богов, когда языческие люди думают, что живут под божественным управлением и что все решительно им приказывается ауспичиями или оракулами.; Век Героев, когда последние повсюду царствовали в Аристократических Республиках на основе, как они полагали, превосходства своей природы, отличающейся от природы плебеев; и наконец — Век Людей, когда все признали, что они равны по человеческой природе...» [Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. М.—Киев, 1994. С. 25]. Опираясь в своих рассуждениях на хронологическую таблицу, Вико формулирует основания новой науки, которые нужны для того, чтобы согласовать друг с другом События Достоверной Истории, замечая при этом, что «до сих пор казалось, что у них нет никакой общей основы, никакой непрерывной последовательности, никакой связи между собой» [Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. С. 72].

И хотя, как мы уже отмечали, Джамбаттиста Вико (1668—1744) и лорд Болингброк (1678—1751) были современниками, а «Письма об изучении и пользе истории» (1735) были написаны десятью годами позже, чем «Основания новой науки об общей природе наций» (1725 г. — первое издание), они представляют разные типы исторического мышления. И трудно не согласиться с Р. Дж. Коллингвудом, который писал, что Вико «слишком опередил свое время, чтобы оказать сильное непосредственное влияние» [Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 69].

Идея непрерывности исторического процесса была актуализирована в немецкой историософии в 80-е годы XVIII века. Поставив задачу создать науку, которая «трактовала бы то, что прежде всего нас касается, — историю человечества, всю историю человечества в целом», Иоганн Готфрид Гердер формулирует два подхода / два образа исторического времени, рецепцию которых мы легко можем обнаружить в последующей историографической традиции. В трактате «Идеи к философии истории человечества» мы обнаруживаем «линейный» образ времени: «Так разве не упорядочены времена, как упорядочены пространства? А ведь время и пространство — близнецы, и одна у них мать — судьба. Про-

странства полны мудрости, а времена полны мнимого хаоса, и, однако, человек сотворен, очевидно, чтобы искать порядок, чтобы внести ясность в свой малый промежуток времени, чтобы грядущее строить на прошедшем...» [Гердер И.-Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 9]. Вполне ясно здесь выражена идея времени как «четвертого измерения» — «время и пространство — близнецы». Аналогичное линейное восприятие времени мы можем обнаружить и у Канта, но сразу заметим, что не претендуем здесь на сколько-нибудь полный анализ кантовской концепции времени в целом, вычлняя лишь один аспект, зафиксировавшийся в обыденном сознании: «Время имеет только одно измерение: различные времена существуют не вместе, а последовательно... Различные времена суть лишь части одного и того же времени <...> мы <...> представляем временную последовательность с помощью бесконечно продолжающейся линии, в которой многообразное составляет ряд, имеющий лишь одно измерение» [Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 136—138.].

Представляется, что такое «пространственное» восприятие времени, в виде некоторой хронологической шкалы, визуализацию которой можно обнаружить в любом школьном учебнике, остается до сих пор преобладающим.

Сформулированное Гердером представление об историческом времени оказалось очень устойчивым. Оно прочитывается во множестве исторических сочинений. Оно, по-видимому, является наиболее свойственным обыденному сознанию. Такое представление претерпело в XX веке лишь незначительные изменения. Например, Марк Блок утверждает: «...время истории — это плазма, в которой плавают феномены, это как бы среда, в которой они могут быть поняты» [Блок М. Апология истории или ремесло историка. С. 18—19]. Марк Блок обращает внимание на существенную особенность восприятия времени истории. Историк выясняет по преимуществу, не продолжительность того или иного события, а его расположение во временном континууме, «его конкретное хронологическое место». Впрочем, эту мысль нельзя назвать оригинальной. Аналогичное рассуждение мы обнаруживаем и в «Закате Европы» Освальда Шпенглера, который, размышляя о различии познания «мира-как-истории» и «мира-как-природы», в ряду многих оппозиций специально выделяет «весьма многозначительную противоположность — сферу применения хронологического числа от сферы применения математического числа» [Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М., 1993. С. 132]. И поясняет в примечании: «Счисление времени, интуитивно вполне понятное наивному человеку, отвечает на вопрос “когда”, а не на вопрос “что” или “сколько”».

Не будем здесь подробно останавливаться на причинах изменений в восприятии исторического времени. Очевидно, что их невозможно осмыслить без обращения к христианской теологии. Ведь даже при самом поверхностном взгляде ясно, что христианская история протяженна во времени. Кроме этого, существенны и иные социокультурные факторы. Обратим внимание лишь на один аспект, который в 1789 г. в своей вступительной лекции к курсу всеобщей истории в Йенском университете выделил Иоганн Фридрих Шиллер: «Открытия, которые сделали европейские мореплаватели в отдаленных морях и отдаленных континентах, дают нам столь же много поучительного, сколь и интересного. Они познакомили нас с народами, которые находятся на самых различных ступенях культуры и сходны с детьми разных возрастов, которые стоят вокруг взрослого и на живом примере напоминают ему, чем он сам был и из чего вырос» [20. С. 600]. Важно подчеркнуть, что различия народов были осмыслены как, условно говоря, «хронологические», т. е. разнообразие народов объяснялось не разнообразием возможных рядоположенных, синхронно существующих культур, а фактически нахождением на разных ступенях одной культуры или, иными словами, пребыванием в разном историческом времени. Такая идея, лежащая в основе стадийных теорий исторического процесса, впоследствии стала одним из факторов разрушения линейной темпоральности, поскольку здесь мы сталкиваемся с любопытным психологическим парадоксом стадийных теорий исторического процесса, наиболее разработанной из которых является марксистская теория общественно-экономических формаций. Получается, что мы рассматриваем современные нам народы (то есть — подчеркнем еще раз — людей, живущих одновременно с нами) как древние. Достаточно вспомнить, что известная работа Фридриха Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства» имеет подзаголовок подзаголовок «В связи с исследованиями Льюиса Г. Моргана», которое в свою очередь было выполнено преимущественно на этнографическом материале. Практически Энгельс, в полном соответствии с методологическим принципом, сформулированным Шиллером, «провидит» начала истории на основе исследования современных ему народов.

Пределно ясно это противоречие выражено у Зигмунда Фрейда, который в сочинении «Тотем и табу» пишет, что доисторический человек «...в известном смысле <...> является нашим современником. Еще живут люди, о которых мы думаем, что они очень близки первобытным народам, гораздо ближе нас, и в которых мы поэтому видим прямых потомков и представителей древних людей» [Фрейд З. Тотем и табу // Фрейд З. “Я” и “ОНО”: Труды разных лет. Кн. 1. Тбилиси, 1991. С. 197].

Таким образом, если мы, вслед за Гердером, воспринимаем время как «четвертое измерение», в виде хронологической шкалы, как только мы выходим за пределы национальной истории и приступаем к сравнительно-историческому исследованию, мы сталкиваемся с существенными проблемами восприятия времени. Нам остается только перейти от хронологической шкалы к синхронным таблицам — также весьма распространенной форме репрезентации исторического процесса. Но вполне очевидно, что синхронные таблицы не снимают проблему.

Но одновременно Гердер формулирует и более сложную мысль о присутствии в настоящем прежде бывшего. Обратимся к продолжению высказывания Гердера: «Но если времена надстраиваются друг над другом, то разве целое, разве весь человеческий род не превращается в безобразное циклопическое строение, где один сносит то, что сложил другой, где веками стоит то, что не должно было строиться вовсе, и где все воздвигнутое спустя всего несколько веков ломается и обращается в груду мусора и щебня и под этой грудой тем покойнее, чем неустойчивей она, живет робкое племя людей?» [Гердер И.-Г. Идеи к философии истории человечества. С. 9].

Это представление Гердера также в разных формах осмысливается в последующей философской традиции.

Итак, мы видим, что существуют разные подходы к проблеме исторического времени. Где найти критерий для их сравнения? Когда мы пытаемся осмыслить любое действие в обыденной жизни, мы прежде всего задаемся вопросом о его целях. Почему-то, размышляя об историческом познании, мы об этом часто забываем. Историки не всегда задумываются о смысле своих усилий и работают скорее по привычке, в силу традиции или из персональной любознательности. Зададим простой вопрос: историк очевидно исследует прошлое, но, что его при этом интересует? И оставаясь в рамках проблемы исторического времени, мы получим три варианта ответов: прошлое ради прошлого, прошлое ради настоящего и прошлое ради будущего.

Каждый из вариантов ответа влечет за собой выстраивание определенной системы исторического знания. А теперь попытаемся обосновать мысль, которая может показаться парадоксальной: историческое время воспринимается протяженно (т.е. мы можем говорить о временном пространстве, о временном континууме) только тогда, когда целью исторического познания является настоящее, воспринимаемое как результат предшествующего исторического развития.

В качестве аксиомы (на уровне здравого смысла) примем мысль о том, что человека с практической точки зрения интересует настоящее и будущее, поскольку это те времен-

ные сферы, в которых возможно действовать для достижения какой-либо цели, возможно выбирать вариант поведения, а интерес к прошлому должен как-то соотноситься либо с задачей понимания настоящего, либо с задачей предвидения будущего, а в идеале и с тем, и с другим.

Рассмотрим выделенные варианты

Первый. Цель исторического познания — прошлое. До конца XVIII в. такой взгляд на историю был преобладающим. Поскольку история не рассматривалась как единый процесс, то и события прошлого не могли быть помещены в единое историческое пространство, а, следовательно, и не могли работать на понимание настоящего или на предвидение будущего. История давала нравоучительные примеры. Нравоучительный пример, конечно, должен представлять в ореоле древности, но, в конечном счете, его хронологическое место не столь и важно. К тому же нелишне вспомнить, что философия в XVIII в. имела дело только с «вечным», то есть вневременным. Именно поэтому введенное Вольтером словосочетание «философия истории» звучало столь необычно и потребовало от Гегеля в его «Лекциях по философии истории» не только «разъяснения», но и «оправдания» [4. С. 63 и след.]

В XIX веке идея изучения истории ради истории также была весьма популярна. Собственно, методологические основания такого подхода в XIX веке были уже существенно иными. Системообразующим принципом отношения к истории как к «чистой» (в отличие от прикладной) науке стал разработанный Леопольдом фон Ранке и другими историками этого направления принцип историзма. Но по сути историки, исповедующие этот принцип, старались так же, как и их предшественники, замкнуть свою науку на прошлое, оторвать ее от настоящего, но в отличие от историков XVIII века они делали это вполне сознательно, противопоставляя такое понимание исторической науки попыткам актуализации исторического знания. Мы не будем здесь останавливаться на историографических деконструкциях трудов историцирующих историков и показывать, что функция их трудов в их социуме не совсем совпадала с их самопониманием целей своего труда. При таком анализе легко показать, что и эти историки исходили из понимания своей современности / своего настоящего, и именно поэтому в их трудах присутствует линейная темпоральность, но нам в данном случае важно их противостояние иной модели исторического писания, основанной на ином целеполагании.

Второй. Цель исторического познания — настоящее. В пределах этой позиции рассмотрим два подхода, представленных соответственно в конце XVIII в. Шиллером и в начале XIX в. Гегелем.

Иоганн Фридрих Шиллер перемещает внимание историка с прошлого на настоящее. В уже упоминавшейся лекции он, обращаясь к своим слушателям, говорит: «Даже тот факт, что мы сошлись с вами здесь в данный момент, на данной ступени национальной культуры, с этим языком, нравами, гражданскими правами, свободой совести, — быть может, даже это есть результат всех предшествовавших событий мировой истории. Во всяком случае, нужна вся мировая история, чтобы объяснить этот отдельный момент» [20. С. 604]. Отношение Шиллера к историческому времени интересно своей амбивалентностью. С одной стороны, Шиллер считает необходимым располагать исторические факты последовательно, выстраивать их в причинно-следственные цепочки, что делали историки и до него, поскольку категория причинно-следственности вообще свойственна человеческому разуму. С другой стороны, у Шиллера мы обнаруживаем истоки и иного подхода к историческому времени, когда события прошлых времен рассматриваются как включенные в актуальное состояние общества. «Даже в повседневных отправлениях нашей гражданской жизни, — пишет Шиллер, — мы неизбежно являемся должниками прошлых веков. Наша культура получает проценты с самых различных периодов человеческой истории как наша роскошь питается дарами самых отдаленных частей земного шара» [20. С. 605].

Конечно, в этой образности чувствуется перо поэта, но поэтичность не лишает образ его абсолютной точности. Совершенно очевидно, что Шиллер, рассматривая некоторые факты истории как актуально существующие, не отходит от «пространственного» восприятия времени, однозначно сопоставляя временную и пространственную отдаленность продуктов культуры, включенных в жизнь современного Шиллеру европейца. И здесь мы обнаруживаем восходящую к Гердеру ассоциацию «время и пространство — близнецы».

Сформировавшееся в конце XVIII века отношение к историческому времени как к «четвертому измерению», родственному пространственным, получает свое развитие в последующем. Дополнением к нему служит мысль, по сути ему противоречащая (по крайней мере в рамках евклидовой геометрии), о характере воздействия событий отдаленного прошлого. С одной стороны, они могут воздействовать на современность сильнее, чем события непосредственно предшествующие, а с другой стороны, они могут воздействовать на современность сильнее, чем на события, непосредственно за ними следующие. Если продолжить ряд визуальных ассоциаций, то очевидно, что хронологическая шкала не передает такого рода воздействия, она все же предполагает события хотя и различной силы воздействия, но все же направленного вдоль этой шкалы.

Более определенную нацеленность исторического познания на настоящее мы обнаруживаем у Гегеля: «...так как мы имеем дело лишь с идеей духа и рассматриваем во всемирной истории все лишь как его проявление, мы, обозревая прошедшее, как бы велико оно ни было, имеем дело лишь с настоящим...; наличествующая настоящая форма духа заключает в себе все прежние ступени... Те моменты, которые дух, по-видимому, оставил позади себя, он содержит в себе и в своей настоящей глубине» [4. С. 125].

Обратясь к российской историософии, мы обнаружим выявленную оппозицию в споре А.С. Лаппо-Данилевского и Л.П. Карсавина. Одним из системообразующих понятий в концепции А.С. Лаппо-Данилевского было понятие «эволюционного целого». Лаппо-Данилевский различает естетсвеннонаучные факты как факты, повторяющиеся во времени (например, факт «прохождения данной кометы данной точки небесного меридиана»), от исторических фактов. Лаппо-Данилевский рассуждает следующим образом: историк «...имеет в виду, главным образом, построение эволюционного целого: факт, постоянно повторяющийся во времени..., не может быть помещен в эволюционную серию, в которой факты следуют один за другим именно во времени же (а не в пространстве)» [Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. Вып. II. СПб., 1913. С. 298]. Л.П. Карсавин в присущей ему ироничной манере оспаривал это положение концепции Лаппо-Данилевского и рассматривал исторический процесс не через понятие «изменение», а через понятие «развитие», понимаемое как «разворачивание, раскрытие чего-то уже потенциально, но только потенциально данного, т. е. актуализацию ранее актуально не бывшего...» [Карсавин Л. П. Философия истории. СПб., 1993. С. 34].

На мой взгляд, эта полемика также может быть интерпретирована с точки зрения восприятия исторического времени. Позиция Лаппо-Данилевского предполагает последовательное разворачивания истории во времени. Позиция Карсавина, на мой взгляд, ближе к идее Гегеля, и неслучайно Л.П. Карсавин, определяя предмет истории, пишет: «Неоднократно историческая наука определялась как наука о прошлом. Нам подобное определение представляется не вполне точным. История есть наука о развитии человечества в целом. Она изучает настоящее и прошлое, и притом так, что ни то ни другое в отдельности своей изучению ее не подлежит. История «строит» осуществленное уже и осуществляющееся еще, исходя из момента настоящего, постигает прошлое чрез настоящее и настоящее чрез прошлое, и не как разъединенные моменты, а как непрерывный процесс. Познавать прошлое вне настоящего, в отрыве от настоящего столь же невозможно, сколь невозможно познавать мир объективный без самопознания и без познания в нем себя, его познающего» [Карсавин Л. П. Философия истории. С. 277].

В середине XX в. позицию, согласно которой цель исторического знания — настоящее, поддержал один из основоположников экзистенциализма Карл Ясперс. Размышляя о смысле изучения истории, он пишет: «Цель моей книги — содействовать углублению нашего сознания современности» [21. С. 28]. Ясперс, как и многие его мыслящие предшественники, видит в изучении истории и морально-этический смысл. Причем, по его мнению, этот смысл история обретает именно при всеобъемлющем взгляде на исторический процесс: «Что мы понимаем под всемирно-исторической точкой зрения? Мы стремимся понять историю как некое целое, чтобы тем самым понять и себя. История является для нас воспоминанием, о котором мы не только знаем, но в котором корни нашей жизни. История — основа, однажды заложенная, связь с которой мы сохраняем, если хотим не бесследно исчезнуть, а внести свой вклад в бытие человека» [21. С. 240].

Третий. Цель исторического познания — будущее. И в этом случае мы акцентируем внимание на двух подходах — Огюста Конта и Карла Маркса. Суть их различий может быть выявлена при сопоставлении двух лозунгов. Кредо позитивизма: «Savoir pour prévoir, prévoir pour prevenir» (знать, чтобы предвидеть, предвидеть, чтобы предотвратить). И знаменитая фраза из тезисов Маркса о Фейербахе: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» [Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. М., 1974. С. 266].

Не будем здесь приводить различные обоснования невозможности научного прогнозирования истории — от Гегеля до Карсавина и Поппера. Очевидно, что попытаться предсказать будущее возможно, лишь открыв законы развития общества. Неоднократные попытки сделать это в течение последних двух веков не привели к существенным результатам. По крайней мере, на сей момент очевидно, что средствами исторической науки это сделать вообще невозможно, а средствами философско-умозрительными можно, но лишь отчасти.

Именно такую задачу — постичь законы развития общества — поставил перед собой Огюст Конт, когда проявились результаты Великой французской революции и выяснилось, что общество не подчиняется полностью воле человека и его разуму и, по-видимому, имеет свои законы развития, столь же неотвратимые, как «законы падения камня». Не будем обсуждать здесь, насколько выполнима грандиозная задача, поставленная Контом. Отметим лишь, что поскольку закон только тогда закон, когда действует единообразно и постоянно в прошлом, настоящем и будущем, он не позволяет дифференцировать эти составляющие исторического времени, т.е., если воспользоваться уже приведенным определением О. Шпенглера, включает «математическое число», а не «хронологическое». Можно

возразить, что если обратиться к концепции Маркса, то у него исторический процесс разворачивается во времени и устремлен к коммунистической (социалистической в терминологии Маркса-Энгельса) общественно-экономической формации. Но концепция Маркса — телеологичная, философски-умозрительная, и в силу этого при достижении цели истории историческое время (или по крайней мере, «линейное» время истории) должно остановиться.

Трансформации линейной темпоральности

Проблема исторического времени, несомненно, актуализируется, когда национальная история рассматривается в общемировом контексте, поскольку в этом случае историк сталкивается с проблемой, которую за неимением лучшего термина назовем «проблемой синхронизации». Уже во второй половине XIX века начинает ощущаться недостаточность / ограниченность национально-государственной идентичности. Но историческое знание по-прежнему сохраняет формат национально-государственного метанарратива, тогда как функции расширения социокультурного пространства берет на себя новая наука — этнография.

В начале XX века ограниченность национально-государственной идентичности начинает преодолеваться в цивилизационных моделях, формировавшихся, по-видимому, не без влияния успехов этнографии, Цивилизационные подходы не только расширили «умопостижимое поле истории» (терминология А. Тойнби), но и усложнили механизмы идентификации, поскольку заставили учитывать не только линейную / вертикальную, но и коэкзистенциальную / горизонтальную составляющую.

В 20-е годы XX века начинается антропологический поворот в историческом познании, конституируется «новая историческая наука». Не претендуя здесь на сколь-либо полный анализ причин антропологического поворота, оставляя за скобками философские поиски специфики наук «о духе» (В. Дильтей) или наук «о культуре» (Г. Риккерт), а также разработку принципа «признания чужой одушевленности» как эпистемологического основания исторического знания, отмечу лишь, что и в этом случае несомненно воздействие этнографии на историческую науку. Нарботанная в этнографии практика изучения «Другого», постижения его «инаковости» не могла не вызвать интерес со стороны исторической науки.

Как уже говорилось во втором параграфе, со становлением исторической антропологии, историческое знание начинает выстраиваться по проблемным полям, структура которых постоянно усложняется. Новая конфигурация профессионального исторического знания вступает в явное противоречие с традиционным линейным историческим метарас-

сказом. Еще раз напомним слова П. Нора, характеризующие значение «новой исторической науки», непосредственно связанной с возникновением журнала «Анналы»: «Враждебность “Анналов” в отношении событийной, политической, военной, дипломатической, биографической истории в принципе не означала приговора национальной истории, но на деле подготавливала его, потому что национальная история всегда писалась только как линейный рассказ о причинно-следственных связях» [17. С. 9—10].

Но в этой связи стоит обратить внимание еще на один аспект. В этой же работе П. Нора пишет об отрыве «истории» от «памяти», выделяя в качестве одной из факторных причин этого разрыва деколонизацию тех, кто «обладал сильным капиталом памяти и слабым капиталом истории», то есть, иными словами об интеграции в социум с историческим типом социальной памяти представителей традиционных обществ [17. С. 18]. Но не аналогичный ли процесс происходил с историческим знанием тогда, когда историческая наука, то есть знание об обществе с историческим типом социальной памяти, начала ассимилировать этнографический материал, то есть знание о традиционных обществах, то есть об обществах с иным типом социальной памяти и с иной / нелинейной темпоральностью?

Постмодерн. Разрушение / универсализация темпоральности

Мы уже неоднократно обращались к понятию «массовое историческое сознание». Теперь пора сказать об его условности / социокультурной обусловленности. Мне представляется, что «историческое сознание» в строгом / нововременном смысле этого слова разрушилось в период постмодерна. Мы уже обращали внимание на то, что, если согласиться с Ж-Ф. Лиотаром в том, что постмодерн — это «недоверие в отношении метарассказов» [8. С. 10], то мы вынуждены будем признать, что кризис доверия к историческому метарассказу — это фактически не только кризис / конец (?) социальной памяти исторического типа (о чем уже шла речь), но и одновременно кризис / конец (?) линейной темпоральности.

В историческом познании знаком постмодерна является микроистория с ее коллажным принципом построения. В условиях кризиса доверия к историческому метарассказу на помощь обывателю приходит микроистория, точнее один из ее реализованных вариантов — история в «казусах». Используем для иллюстрации образ, который весьма точно фиксирует ситуацию. В постсоветской России в 1990-х гг., а в западной историографии на протяжении последней трети XX в. наблюдалось явное движение от «истории без белых пятен» (вспомним знаковое для рубежа 1980—1990-х гг. название дайджеста перестроечной прессы на исторические темы) к «истории в мелкий горошек» (а это уже из названия серии сборников трудов профессиональных историков конца 1990-х гг.). На мой взгляд,

это столь показательно, так как соответствует новому, «коллажному», принципу мироприятия и соответственно самоидентификации в ситуации постмодерна. Но проблема в том, что для адекватного восприятия коллажа необходима способность к деконструкции, что, в свою очередь, требует целостного знания. Возникает своего рода замкнутый круг. И так же, как коллаж может быть воспринят при его деконструкции — контекстуализации его разновременных элементов в соответствующих социокультурных контекстах — и собирании новой, уникальной / индивидуальной, целостности, так «казусы» микроистории требуют индивидуальных экспликаций макроисторического контекста. Но о необходимости / возможности экспликации контекстов речь уже шла. Здесь же подчеркнем, что такая необходимость отчетливо начинает проявляться при переходе от постмодерна к постпостмодерну.

Постпостмодерн. Обретение новой темпоральности

В русле обозначенной проблематики мне представляется, что наиболее интересными и продуктивными, кроме построений П. Нора, являются концепции английского историка Патрика Хаттона и российского культуролога Ю.М. Лотмана. Еще раз обратимся к их построениям, заострив внимание на некоторых аспектах. При всех своих существенных различиях эти концепции имеют нечто общее. Там, где Ю.М. Лотман пишет о двух типах социальной памяти — историческом и традиционном, П. Нора соответственно рассуждает об истории и памяти, а П. Хаттон, как и Ю.М. Лотман, о двух типах памяти: память как воспоминание и память как повторение. Если историографически углублять это различие, то здесь следует еще раз вспомнить гегелевское деление народов на «исторические» и «неисторические», гуссерлианское обоснование уникальности «духовной Европы», а также концепцию «осевого времени» К. Ясперса. Но не останавливаясь на деталях, замечу, что в контексте данной работы я использую соответственно понятия “история” и “традиция”, что ближе всего к размышлениям Ю.М. Лотмана, но вполне хорошо соотносится и с построениями П. Нора и П. Хаттона, а также никак не противоречит концепциям названных выше классиков.

Итак, П. Нора, размышляя над причинами радикальной трансформации «истории-памяти», в качестве одного из наиболее существенных факторов этого процесса предлагает ускорение социального движения (причем, движения как по вертикали — темпоральные изменения, так и по горизонтали — ассимиляционные и иные тенденции, связанные с движением народонаселения) в обществе нового времени: «Ускорение. То, перед чем нас грубо ставит этот свершившийся факт, — это дистанция, лежащая между истинной памятью — социальной и нетронутой, а именно памятью так называемых примитивных, или

архаических, обществ... [Ю.М. Лотман называет это традиционным типом социальной памяти — *М.Р.*] и историей, в которую превращают прошлое наши общества, обреченные на забвение потому, что они вовлечены в круговорот изменений [Ю.М. Лотман называет это историческим типом социальной памяти, связанным как раз с изменчивостью этих социумов — *М.Р.*]. Дистанция между памятью, диктаторской и не осознающей самое себя, спонтанной, все организующей и всемогущей, памятью без прошлого... — и нашей, которая есть только история, след и выбор. Дистанция, которая постоянно растет с тех самых пор, как люди познали право, власть и само стремление изменяться, и только увеличивается с начала Нового времени. Дистанция, достигшая сегодня своего крайнего, судорожного, предела» [17. С. 18—19].

Но вот в ситуации постпостмодерна эта самая почти исчезнувшая, по крайней мере оторвавшаяся от истории, традиция приобретает совершенно особое значение для развития актуального исторического знания, для его методологической рефлексии.

В результате рассмотренных выше трансформаций исторического знания к концу XX в. мы имели сложно структурированные проблемные поля исторического знания нелинейного характера: историческую антропологию с историей ментальностей и историей повседневности (как феноменологии ментальностей), гендерную историю, новую биографику, интеллектуальную историю, новую локальную историю и т.д. Явно, что новая структура проблемных полей затрудняет самоидентификацию индивидуума.

«Переходный» способ самоидентификации в социокультурном пространстве при помощи микроистории, очевидно, не мог долго и полноценно обеспечивать потребность индивидуумов в обретении идентичности. Если самоидентификация пошла бы и дальше в русле микроистории, т. е. по пути усвоения / присвоения отдельных разрозненных казусов, то это привело бы к окончательной атомизации социума, а, следовательно, к неспособности продуцирования и решения социально значимых задач и вообще к невозможности принятия адекватных решений как на высших уровнях управления, так и в частной жизни отдельного индивидуума. Г.-Г. Гадамер предупреждал о такой опасности еще в 1971 г. в своей работе «Неспособность к разговору»: «Разве не наблюдаем мы в жизни общества в нашу эпоху постепенную монологизацию человеческого поведения? Всеобщее ли это явление, взаимосвязанное с присущим нашей цивилизации научно-техническим мышлением? Или же какие-то особенные переживания одиночества, отчуждения от самого себя сковывают уста более молодым людям? А может быть, в этом сказывается решительный отход от самого желания договариваться друг с другом, ожесточенный протест против видимости взаимопонимания в общественной жизни, по поводу чего иные сокрушаются, ви-

дя в том неспособность людей разговаривать?» [Гадамер Г.-Г. Неспособность к разговору // Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 82].

Искомая целостность во многом обеспечивается сохранением традиции. Новое знание как бы «перерабатывается» традицией, первоначально подчиняется ей, незаметно и постепенно ее трансформируя. Но в ситуации постмодерна традиция разрушается, история отрывается от традиции и, кажется, не остается никаких механизмов, способных противостоять индивидуализированию самоидентификации индивидуума, а значит и атомизации социума в условиях «конца истории» (Ф. Фукуяма).

С началом XXI века ситуация кардинально меняется: начинается лихорадочный поиск оснований новой интеграции социума. И здесь историческое знание явно отстает от его потребностей. Историки, по сути дела, смогли лишь предложить и отчасти реализовать концепцию «мест памяти», о которой шла речь во втором параграфе. Причем, напомним, что так назывался грандиозный проект коллектива французских историков под руководством П. Нора, который начинался с потребности противостоять коммеморации и призван был способствовать деконструкции «мест памяти» (то есть мифов французской истории, внедренных в общественное сознание еще историками 20-40-х гг. XIX в.), но затем превратился практически в свою противоположность — в осознание необходимости коммеморации и целенаправленного конструирования «мест памяти», вокруг которых и должен консолидироваться социум.

Казалось бы, выход найден: задача историков — способствовать как можно более точному «картографированию» «мест памяти», причем на разных уровнях — от общегосударственного до совершенно локального. Но проблема не только осталась, но, на мой взгляд, усугубилась. Если практически все вышеизложенное было связано с преодолением нововременных представлений о линейности / прямолинейности исторического процесса, то теперь мы обратимся к основной характеристике нововременного знания (и не только исторического) — к объективизму. Как бы нам на уровне подсознания не хотелось достичь этого «объективного» знания как некой опоры, в том числе и для самоидентификации индивидуумов и социальных групп, но все же более-менее грамотный современный историк понимает, что историческое знание есть результат интерпретации. А это во многом разрушает «объективность» мест памяти как непреложных фактов истории, обладающих безусловной ценностью. Как может «место памяти» выполнять интегрирующую функцию, если, по сути дела, оно представляет собой некий исторический факт, а факт для нас — это не «объективная реальность» прошлого, а конструкция историка, которая, вполне естественно, субъективна?

Отсюда одна из основных задач современной методологической рефлексии исторического знания — разработка способов получения точного исторического знания при полном понимании его субъективной природы. Продуктивный вариант решения этой проблемы предлагает феноменологическая концепция источниковедения, о которой речь пойдет во второй главе. Здесь же мы обратим внимание лишь на один аспект проблемы, на первый взгляд, не связанный с источниковедением, но все же отсылающий нас к вполне определенному пониманию исторического источника как объективированного результата творческой активности человека. Если мы вслед за М. Хайдеггером, Г.-Г. Гадамером и другими герменевтиками XX в. признаем плодотворность ситуации «герменевтического круга», то мы увидим, что именно в традиции присутствует то самое предмнение, предощущение, которое и составляет основу понимания. Так Г.-Г. Гадамер, видя смысл герменевтической работы в обнаружении своей сопричастности с культурным целым, писал: «...смысл сопричастности — момент традиции в историко-герменевтическом поведении — реализуется в форме общности основополагающих и несущих предрассудков — заранее сложившихся суждений. Герменевтика должна исходить из следующего: тот, кто хочет понять, связывает себя с предметом, о котором гласит предание, и либо находится в контакте с традицией, изнутри которой обращается к нам предание, либо стремится обрести такой контакт» [Гадамер Г.-Г. О круге понимания // Актуальность прекрасного. С. 79]. Именно в отсутствии непрерывности традиции усматривал Г.-Г. Гадамер основную трудность понимания. П. Хаттон, обратившись к этой проблематике, к размышлениям Г.-Г. Гадамера уже в новой теоретико-познавательной ситуации конца XX в. подчеркивал: «Ключ к рассуждениям Гадамера лежит, следовательно, в его оценке традиции как основания исторического познания. Как если бы традиция была пространством, в котором располагаются как история, так и память. Это контекст, от которого нельзя отделить идеи и события, так как традиция все время сохраняет и обновляет все, что значимо в прошлом. Это среда коллективной памяти, понятой как сеть привычек, стереотипов мышления, условностей и лингвистических протоколов, которые сообщают смысл любой исторической ситуации» [19. С. 378—379]. На мой взгляд, П. Хаттон наиболее точно выразил значимость и функции традиции в контексте актуальной проблемы конструирования «мест памяти».

Таким образом, несмотря на то, что актуальное социокультурное пространство характеризуется нелинейной темпоральностью, утрата связанной во многом с линейной темпоральностью традиции, угроза которой так явно ощущалась в ситуации постмодерна, может привести к онтологическим трансформациям — к изменению глубинных основ бытия человека как «человека понимающего» (М. Хайдеггер). В этом, по-видимому, одно из

основных противоречий как современной социокультурной, так и соответствующей ей теоретико-познавательной ситуации.

Рекомендуемая литература

1. Бессмертный Ю.Л. Что за «Казус»? // Казус 1996: Индивидуальное и уникальное в истории. М., 1997. С. 7—24.
2. Бойцов М.А. Вперед, к Геродоту! // Казус 1999: Индивидуальное и уникальное в истории. М., 1999. С. 17—41.
3. Болингброк. Письма об изучении и пользе истории / Пер. с англ. М., 1978. 359 с.
4. Гегель Г.-В.-Ф. Лекции по философии истории / Пер. с нем.. СПб., 1993. 479 с.
5. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Гуссерль Э. Философия как строгая наука: Пер. с нем. Новочеркасск, 1994. С. 127—174.
6. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения: на нем. и рус. яз. Т. 1. М., 1994. С. 78—123.
7. Копосов Н.Е. О невозможности микроистории // Казус 2000: Индивидуальное и уникальное в истории. М., 2000. С. 33—51.
8. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна: Пер. с фр. М.; СПб., 1998. 159 с.
9. Лотман Ю.М. Альтернативный вариант: Бесписьменная культура или культура до культуры? // Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров: Человек — текст — семиосфера — история. М., 1996.
10. Мабли де Г.-Б. Об изучении истории. О том, как писать историю / Пер. с фр. М., 1993. 414 с.
11. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 158—230.
12. Поппер К. Ницета историцизма: Пер. с англ. М., 1993. 187 с.
13. Про А. Двенадцать уроков по истории: Пер. с фр. М., 2000. 334 с.
14. Румянцева М.Ф. «Теоретическая игра» как способ исторического познания // Мир психологии. 1998. № 4. С. 159—171.
15. Румянцева М.Ф. Теория истории: учебное пособие. М.: Аспект-Пресс, 2002. 319 с.
16. Тош Дж. Стремление к истине: Как овладеть мастерством историка: Пер. с англ. М., 2000. 295 с.
17. Франция-память / П. Нора, М. Озуф., Ж. де Пюимеж, М. Винок. СПб., 1999. 328 с.

18. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. М., 1990. № 3. С. 134—155.
19. Хаттон П. История как искусство памяти: Пер. с англ. СПб., 2003. 423 с.
20. Шиллер И.Ф. В чем состоит изучение мировой истории и какова цель этого изучения // Шиллер И.Ф. Собрание сочинений: В 8 т. Т. VII. Исторические работы. М.; Л., 1937. С. 593—612.
21. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. М., 1991. С. 27—286.

2. Источниковедение в структуре исторического знания и в социальных практиках

2.1. Источниковедение: история становления и основные понятия

Источниковедение — гуманитарная наука, объект которой — вся совокупность произведений человека / продуктов культуры, а предмет — поиск, извлечение, оценка и использование информации о человеке и обществе в их исторической составляющей. Источниковедение появилось из практической потребности установления подлинности и достоверности документов. Одним из модельных примеров использования практического источниковедения являются так называемые «Ответы пустынножителей на вопросы иеромонаха Неофита», более известные как «Поморские ответы» (1723) — произведение старообрядцев, где при помощи палеографического анализа и критического исследования текста доказана подложность так называемого «Соборного деяния на еретика арменина, на мниха Мартина», относимого Русской Православной церковью к XII веку и используемого для доказательства истинности и древности «новых обрядов».

Научное историческое источниковедение возникает в связи со становлением научного знания в Европе в новое время и необходимостью обеспечения достоверности исторических фактов в рамках европейского рационализма.

В российской науке интерес к историческим источникам, их классификации, оценке достоверности проявляется в исторических трудах второй половины XVIII века. В.Н. Татищев в «Истории Российской с самых древнейших времен» (1768—1784), провел систематизацию использованных исторических источников Г.Ф. Миллер [История Сибири, 1743—1750], М.М. Щербатов [История Российская от древнейших времен, Т. 1—7, 1770—1791], И.Н. Болтин [Критические примечания на первый том «Истории» князя Щербатова, 1793; Критические примечания на второй том «Истории» князя Щербатова, 1794] практически поставили проблемы различения исторических источников и исторических исследований, критического отношения к достоверности сведений, содержащихся в исторических источниках. А.Л. Шлецер ввел обобщающее понятие «источники русской истории» [Опыт изучения русских летописей, 1768]. Понятие *источник* без придания ему строгого терминологического смысла использовали известные русские историки Н.М. Карамзин, Н.А. Полевой, П.М. Строев, Н.Г. Устрялов и др.

Последовательная разработка методов критического исследования исторических источников связана с т. н. скептической школой в русской историографии 1810—1820-х гг. (М.Т. Каченовский, Н.С. Арцыбашев, С.М. Строев и др.). В целом для XIX в. было характерно расширение источниковой основы исторических исследований, введение в научный

оборот большого количества исторических источников, детальное изучение отдельных памятников в рамках «филологической и исторической критики», под которой понимался весь комплекс источниковедческих процедур — от техники атрибуции исторических источников до методов установления достоверности фактов, обзора и систематизации известного корпуса исторических источников. Историками XIX в. предлагались различные классификации (систематизации) исторических источников, имеющие преимущественно прагматическую направленность и подчиненные целям исторических исследований. Н.М. Карамзин в «Истории государства Российского» (1815) впервые дал обзор источников российской истории до XVII в., выделив четырнадцать групп: летописи, Степенная книга, хронографы, жития святых, «особенные дееписания», разряды, Родословная Книга, каталоги митрополитов и епископов, послания святителей, «древние монеты, медали, надписи, сказки, песни, пословицы», грамоты, статейные списки, «иностранные современные летописи», «государственные бумаги иностранных архивов». Н.А. Полевой провел первую систематизацию всей совокупности известных источников российской истории: «летописи или временники», «памятники дипломатические», «памятники палеографические», «памятники археографические», «памятники географические», «предания, сказки, песни, пословицы» [История русского народа», 1829]. К.Н. Бестужев-Рюмин в предисловии к «Русской истории» (1872) ввел в источниковедческую практику систематизированные обзоры источников российской истории, выделив следующие группы: летописи, жития святых, мемуары и письма, записки иностранцев, «памятники юридические и акты государственные», «памятники словесности», «памятники вещественные». В XIX в., главным образом Археографической комиссией (создана в 1834 г.), осуществлен ряд фундаментальных публикаций исторических источников: «Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею» [Т. 1—5. СПб., 1841—1842] и «Дополнения к актам историческим, собранным и изданным Археографическою комиссиею» [Т. 1—12. СПб., 1846—1872]; начато продолжающееся до настоящего времени издание «Полного собрания русских летописей» (1846).

В самостоятельную дисциплину источниковедение оформляется в середине XIX века в связи с необходимостью обобщения и универсализации накопленного фактического материала вспомогательных исторических дисциплин (в частности, дипломатики — особой науки об актовых источниках), опыта конкретных источниковедческих разысканий. В 1841 г. А.А. Куник впервые в российской исторической науке употребил сам термин «источниковедение», заимствованный из немецкой историографии (этот факт был недавно установлен О.В. Семерицкой и впервые вводится в научный оборот [Семерицкая О.В. Журнальный «текст-источник» в историографии и наукотворчестве // Вспомогательные исторические дис-

циплины — источниковедение — методология истории в системе гуманитарного знания: материалы XX междунар. науч. конф. Москва, 31 янв. — 2 февр. 2008 г.: в 2 ч. М.: РГГУ, 2008. С. 581-584]).

На рубеже XIX—XX вв. обособляется в самостоятельное направление теория источниковедения, что обусловлено методологическими поисками, связанными, с одной стороны, с кризисом позитивизма (сохранившего во многом свои позиции в исследовательской практике), а с другой, — с осмыслением специфики наук о культуре в неокантианстве (А.И. Введенский, И.И. Лапшин, А.С. Лаппо-Данилевский, В.М. Хвостов и др.). В.О. Ключевский в лекциях «Источниковедение. Источники русской истории» (1888—1891) стремился к обобщению методов источниковедческого исследования. Н.И. Кареев [Историка: (Теория исторического знания), 1916] обосновывает восходящее к позитивизму XIX в. направление источниковедения, тесно связанное с рационалистической критикой исторических источников. В начале XX в. А.С. Лаппо-Данилевский в работе «Методология истории» (1910—1913) предложил целостную теоретико-познавательную концепцию гуманитарного познания, в основе которой лежало феноменологическое понимание исторического источника как результата человеческой деятельности. А.А. Шахматов разработал оригинальный метод текстологического и источниковедческого исследования важнейшего вида источников российской истории — летописей, основанный на восприятии летописи как целостного произведения, а не механического соединения разнородных записей, и создал целостную картину древнерусского летописания («Общерусские летописные своды XIV—XV веков», 1900—1901; «Разыскания о древнейших русских летописных сводах», 1908).

В XX в. основным центром изучения и преподавания источниковедения являлся созданный в 1930 г. Институт архивоведения (с 1932 г. — Московский государственный историко-архивный институт, с 1991 г. — в составе Российского государственного гуманитарного университета), что обусловлено выделением историко-архивоведения в отдельное направление на фоне идеологизации исторического знания. В институте, по мере возможности, сохраняется и развивается под руководством ученика А.С. Лаппо-Данилевского А.И. Андреева феноменологическое направление источниковедения, разрабатывается видо-вая методика источниковедческого исследования, осмысливается интегрирующее значение источниковедения в системе гуманитарного знания (А.А. Зимин, В.В. Кабанов, Е.А. Луцкий, А.Т. Николаева, Л.В. Черепнин, М.Н. Черноморский, В.К. Яцунский, О.М. Медушевская; С.М. Каштанов). Значимая научно-педагогическая школа источниковедения, связанная с именем М.Н. Тихомирова, формируется в 1940-х гг. в Московском государственном университете, где последовательно разрабатывается корпус источников рус-

ской истории. В 1960—70-х гг. проблематика теории и истории источниковедения исследуется в Ростове-на-Дону (А.П. Пронштейн), в Томском государственном университете, (Б.Г. Могильницкий; научная школа ТГУ быстро модифицировалась в собственно методологическую). В 1970—80-х гг. под руководством И.Д. Ковальченко в Московском государственном университете сформировалась научная школа количественных методов в исторических и источниковедческих исследованиях (Л.И. Бородкин, Л.В. Милов). Академическими центрами источниковедческих исследований в 1930-е гг. было Ленинградское отделение Института истории АН СССР (что связано с деятельностью учеников А.С. Лаппо-Данилевского, С.Н. Валка и Б.А. Романова), начиная с 1960-х — Институт истории (Институт истории СССР) АН СССР (В.И. Буганов, Б.Г. Литвак, А.Г. Тартаковский, В.А. Кучкин, Н.М. Рогожин, А.К. Соколов), Археографическая комиссия (М.Н. Тихомиров, С.О. Шмидт, С.М. Каштанов) и ее издание «Археографический ежегодник» (с 1957). Новый подъем интереса к теории источниковедения связан с публикацией сборника статей «Источниковедение: Теоретические и методические проблемы» [под ред. С.О. Шмидта, 1969].

К настоящему времени в методологии источниковедения сформировались два основных направления, отличающихся разным определением понятия «исторический источник» и имеющих разные философско-мировоззренческие основания, приводящие к разным методологическим следствиям. Определение: исторический источник — *все, откуда можно почерпнуть информацию об историческом развитии человечества*, — имеет в своей основе фиксированное представление о реальности, свойственное классической философии нового времени (от Бэкона и Декарта до Гегеля), нацеливает исследователя на максимально точное воспроизведение этой реальности на основе достоверных фактов, установленных путем рационалистической «критики» исторических источников, выделения в них пласта т.н. достоверной информации. Другое определение: исторический источник — *объективированный результат творческой активности человека / продукт культуры, используемый для изучения / понимания человека, общества, культуры как в коэзистенциальной, так и исторической составляющей*, — восходит к неклассическим философским парадигмам (прежде всего к неокантианству и феноменологии) и нацеливает на исследование жизненного мира Другого, познание исторической и культурной реальности через ее восприятие человеком, зафиксированное в его произведениях — исторических источниках, путем их интерпретации, т.е. общезначимого, методологически осмысленного понимания.

Вся совокупность исторических источников классифицируется на типы. Традиционно выделяют семь типов: письменные, вещественные, изобразительные, устные, этнографи-

ческие, лингвистические, кино-фото, фоно, в современных условиях целесообразно также выделить в отдельный тип источники на электронных носителях.

Основная классификационная единица источниковедения — вид исторических источников. Видовая классификация и видовые методики исследования разработаны применительно к письменным историческим источникам, поскольку европейская культура нового времени, в рамках которой конституируется источниковедение, является культурой исторического типа, для которого характерен письменный механизм фиксации, хранения и передачи информации, что и обуславливало развитие источниковедения письменных источников и ориентацию на них исторической науки.

Источниковедческое исследование — система познавательных процедур, ни один из элементов которой не может быть опущен без ущерба для корректности результата. Оно состоит из исторического (изучение исторических условий, исследования личности автора, определение конкретных обстоятельств создания, выяснение сложностей понимания) и логического (определение достоверности и полноты информации исторического источника, его информационного потенциала и возможностей научного и практического использования) этапов.

Современное состояние источниковедения определяется трансформацией нововременной науки, отличавшейся строгим дисциплинарным делением, в новый тип знания преимущественно гуманитарного и синтетического характера. Источниковедение выступает как интегрирующее начало гуманитаристики, поскольку его предмет — исторический источник, понимаемый как продукт творчества человека и социума в широком смысле, — выступает одновременно как объект исследования других гуманитарных и социальных наук. Современное источниковедение принципиально полидисциплинарно, обращается ко всей совокупности произведений культуры с целью понимания Другого (человека, социума, культуры), расширения на этой основе опыта собственной культуры, обогащения мировосприятия и выработки толерантного отношения к Другому как основе современной этики.

Источниковедение выступает как интегрирующее начало гуманитарного знания, предоставляя универсальный метод обращения к произведениям человека / продуктам культуры для любых гуманитарных и социальных наук. В то же время, источниковедение сохраняет связи со вспомогательными историческими дисциплинами, становление и развитие которых было обусловлено необходимостью специального изучения отдельных аспектов исторических источников (напр.: палеография — внешних признаков памятников письменности, хронология историческая — содержащихся в них датировок, метрология — упоминаемых мер) или отдельных групп исторических источников (сфрагистика — печатей, геральди-

ка — гербов, фалеристика — знаков отличия, наград, вексиллология — знамен) с целью установления подлинности, датировки, определения авторства исторических источников.

2.2. Феноменологическая концепция источниковедения в познавательном пространстве постпостмодерна

Каждому поколению историков приходится давать новый ответ на вопрос о смысле исторического знания — и не потому, что ответ предшественников был неполон или недостаточен, а потому, что каждая новая эпоха заставляет искать новые ответы. И этот вопрос становится предельно актуальным в переживаемую нами эпоху глобальных цивилизационных трансформаций. Казалось бы, профессиональные историки могли бы оставить поиск ответа философам и публицистам, но дело в том, что от выбираемого варианта ответа жестко зависит исследовательская деятельность историка, реализуемые им способы исторического познания. Поэтому при размышлениях об актуальных методах исторического исследования, о месте феноменологической концепции источниковедения в актуальном познавательном пространстве нам не удастся избежать некоторых общих размышлений.

Вначале зафиксируем исходные положения наших дальнейших рассуждений. Значительная часть их весьма банальна, но все же я считаю необходимым их обозначить, поскольку, возможно именно в силу своей банальности, они часто ускользают из поля внимания исследователей.

Первое. Данный параграф посвящен, главным образом, историческому и — еще конкретней — источниковедческому знанию. Но принципиально важно, что мы по-прежнему живем в обществе преимущественно с историческим типом социальной памяти (хотя, — и об этом шла речь в первой главе, — в последней трети XX века, в ситуации постмодерна, в этой сфере можно заметить существенные трансформации), а, следовательно, историческая составляющая имманентно присутствует в социально-гуманитарном знании в качестве системообразующего начала. Еще раз подчеркнем, что источниковедение как наука об исторических источниках, то есть продуктах творческой активности человека в социокультурных контекстах, выступает в социогуманитарном знании в качестве интегрирующего начала, поскольку каждая социальная и гуманитарная наука имеет собственный предмет исследования, но объект исследования у них единый — это то, что создано человеком, и в чем он реализовал свою сущность. Кроме того, важно подчеркнуть, что постепенно, хотя и медленнее, чем хотелось бы, в сознании научного сообщества утверждается мысль, высказанная в 1930-х гг. Э. Гуссерлем: «Очевидно, совсем забыто, что естествознание (как и вся наука вообще) представляет собой духовную деятельность, а именно деятельность сотрудничающих ученых; как таковое оно наряду с прочими духов-

ными явлениями относится к кругу фактов, подлежащих духовно научному объяснению» [Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 105]. И, следовательно, все дальнейшие размышления могут быть отнесены не только к социогуманитарному, но и к естественнонаучному знанию, рассматриваемому в качестве культурного феномена.

Второе. Даже последовательные сторонники утверждения: «история — чистая наука», если таковые остались в начале XXI века, вряд ли возьмутся утверждать, что история не несет никаких социальных функций, не играет определенную роль в социуме, а нужна лишь для удовлетворения индивидуального человеческого любопытства (о несомненно социальной природе такого любопытства сторонники «чистого знания» предпочитают не задумываться). Я же, рискуя навлечь на себя упреки в догматической прямолинейности (или в прямолинейном догматизме), со всей определенностью начну с того, что история нужна, в первую очередь, социуму; конечно, она нужна и индивидууму, но именно индивидууму как составляющей социума в качестве механизма его, индивидуума, включения в этот социум.

Третье. Избираемый историком способ исторического познания в целом задается социокультурной ситуацией и соответствующими ей теоретико-познавательными парадигмами и в этих заданные пределах зависит от мировоззрения историка, его этических установок и понимания актуальных задач исторического знания.

Зафиксированные исходные положения заставляют меня выстроить следующую логику изложения. Вначале кратко зафиксирую свое, естественно, весьма субъективное, представление об актуальной социокультурной ситуации и ее вызовах, акцентировав внимание на тех аспектах, которые не были специально раскрыты в первой главе. Затем в контексте функций актуального исторического знания рассмотрю феноменологическую концепцию источниковедения в структуре актуального социогуманитарного познания и сформулирую некоторые проблемы, требующие решения на современном уровне.

Актуальная социокультурная и теоретико-познавательная ситуация

Характеристика социокультурной ситуации последней трети XX в. как состояния постмодерна стала уже банальной. Менее банальными выглядят происходящие на наших глазах трансформации постмодерна в некий весьма новый тип социума. За неимением адекватного языка описания актуальных изменений мы вынуждены называть эту новую ситуацию постпостмодерном. Но слова, наверное, не главное. Посмотрим, какие базовые характеристики общества постмодерна претерпевают наиболее существенные изменения в начале XXI века. На мой взгляд, качественная характеристика этого перехода — транс-

формация информационного общества в манипуляционное. В историческом знании маркер такого перехода — смена акцентов: от казусной / микроистории, потеснившей в последней трети XX в. традиционную событийную историю, к осознаваемому конструированию «мест памяти» (П. Нора) и неосознаваемому поиску новой целостности, в том числе и на путях полидисциплинарного синтеза. Об этом уже шла речь, но в данном контексте, еще раз подчеркнем, что «казусная» (микро-) история предполагает, что *каждый* индивидуум *самостоятельно* собирает свой, индивидуальный, набор «казусов» из того многообразия, которое ему предлагает профессиональная историография. «Места памяти» специально конструируются профессиональной историографией как *общие для всего социума* и в силу этого определяющие его *общую социальную память*.

Слово «манипуляционный», несомненно, режет слух демократически ориентированных сограждан, но мне хотелось бы избавить это понятие от негативных коннотаций. Понимание неразрывности гносеологии и этики как сторон философии заставляет опосредовать этические оценки знанием, а не эмоциями, в основе которых — стереотипы мировосприятия. Вспомним хотя бы этические размышления Рене Декарта в его «Рассуждении о методе...», или «чистый разум» и «практический разум» Иммануила Канта, или еще более близкий нам пример — утверждение принципа «признания чужой одушевленности» как четвертого постулата «практического разума» в рамках неокантианской гносеологии рубежа XIX—XX вв. (А.И. Введенский). И именно в силу взаимозависимости гносеологии и этики необходимо выработать новые этические нормы, в основе которых — повышенная ответственность интеллектуальной элиты.

В новой социокультурной ситуации на новом уровне необходимо осмыслить базовые принципы познавательной деятельности: (1) морально-нравственной ответственности, обусловленной пониманием того, что исследователь описывает не «объективную реальность», а занимается «конструированием реальности» на основе ценностей; (2) социокультурной и исторической обусловленности научных знаний; (3) эпистемологической и этической ориентированности в их взаимообусловленности; (4) культурной целостности, системно-структурного подхода, позволяющего противостоять манипуляционным технологиям современного социума; (5) дополненности; (6) толерантности. На мой взгляд, системная реализация всех этих принципов требует глубокой саморефлексии исследователя. Способность к саморефлексии на наших глазах превращается в критерий профессиональной пригодности историка.

Кроме того, на протяжении XX в. мы обнаруживаем движение от междисциплинарности (взаимного влияния научных дисциплин, например, влияния этнографии на исто-

рию, результатом чего стало становление исторической антропологии) — к полидисциплинарности (изучения какого-либо гуманитарного феномена средствами разных наук; здесь стоит отметить тесную связь истории, лингвистики, филологии и психологии) — к единству гуманитарного знания. Синтезированное гуманитарное знание предполагает востребованность наработок отдельных гуманитарных дисциплин, но не с целью размежевание их предмета, а с целью поиска единых социокультурных оснований разнообразных творческих проявлений человека той или иной эпохи.

Таким образом, специфика актуальной познавательной ситуации состоит в том, что она, во-первых, требует от исследователя последовательной и глубокой рефлексии в гораздо большей степени, чем это приходится делать в период поступательного развития какой-либо устойчивой парадигмы, и, во-вторых, заставляет его активно искать эпистемологические основания нового синтеза.

Понятие «исторический источник»: мировоззренческие и этические основания выбора историка

Заявив в качестве исходного тезиса наших размышлений интегрирующее значение исторического источника в системе социогуманитарного знания, будем последовательны и выявим возможности самоопределения гуманитария / историка по отношению к этому базовому понятию.

Но начнем с более общей классификации историков. Непопулярный нынче классик — В.И. Ленин — в своей знаменитой речи на III съезде союзов молодежи в 1920 г. сказал знаменитые слова, которые люди моего поколения помнят, кажется, с детского сада: «Коммунистом можно стать только тогда, когда обогатишь свою память знанием всех тех богатств, которые выработало человечество». Высказывание абсолютно точное по смыслу: действительно путем обогащения памяти можно стать либо коммунистом, либо человеком, бездумно верующим в какую-нибудь иную идею. Выработать способность мыслить самостоятельно путем обогащения памяти явно не получится. В.И. Ленин, наверное, не знал, что еще в 1789 г. знаменитый немецкий поэт и профессиональный историк И.-Х.-Ф. Шиллер начал свою вступительную лекцию к курсу всеобщей истории с того, что разделил всех историков на два рода: историки, работающие для заработка, и историки с философским складом ума. Ф. Шиллер следующим образом характеризует историков первого рода: «Самое важное для него... — это выставить напоказ накопленные сокровища памяти и заботиться о том, чтобы они не падали в цене. Всякое развитие его хлебной науки беспокоит его, потому что требует от него нового труда или делает бесполезным прежний труд. Каждая важная научная новость пугает его, потому что разбивает устаревшие

школьные истины, усвоенные им с таким трудом, и создает для него опасность того, что весь труд его прошлой жизни окажется потерянным... Всякий свет, зажженный в любой науке счастливым гением, выставляет напоказ все их убожество. Они борются с ожесточением, с отчаянием, борются коварно, потому что, защищая систему школьных знаний, они тем самым борются за свое существование». Важно, что более двухсот лет тому назад Ф. Шиллер понимал, что такой, по сути эрудитский, тип знания не позволяет достичь его целостности, то есть решить задачу, актуальную не только во времена Шиллера. Про такого историка Ф. Шиллер пишет: «Все, что он делает, представляется ему какими-то обрывками; он не видит цели своей работы... Он чувствует свою оторванность и разобщенность от совокупной связи вещей, потому что не постарался включиться своей деятельностью в великое целое мира». Шиллер даже сочувствует таким историкам: «Жалок такой человек <...>, он <...> в царство совершеннейшей свободы тащит с собой свою рабскую душу». Но симпатии Шиллера явно на стороне ученых с философским складом ума: «Философский ум соединяет то, что разъединяет ученый для хлеба... В его творческих руках малое становится великим, потому что пред его глазами всегда стоит то великое, которому он служит... Где бы он ни находился и что бы ни делал, он всегда находится в центре целого» [Шиллер И. Х.-Ф. В чем состоит изучение мировой истории и какова цель этого изучения // Шиллер И.-Х.-Ф. Собр. соч.: В 8 т. Т. VII. М.; Л., 1937. С. 597—599].

Это деление, на мой взгляд, и по сию пору не утратило актуальность. Более того, оно вполне соотносится с выбором историком того или иного типа определения понятия *исторический источник* как основы своей профессиональной идентичности.

Двадцать лет тому назад И.Л. Беленький насчитал массу определений понятия «исторический источник» [Беленький И.Л. Разработка проблем теоретического источниковедения в советской исторической науке (1960—1984 гг.): Аналитический обзор. М., 1985. С. 29—34]. С тех пор, насколько мне известно, такими обобщениями больше никто не занимался, но, по логике вещей, количество определений могло только увеличиться. Мы рискнем свести все это богатое разнообразие к двум типам определений (что уже фактически было сделано в первом параграфе данной главы) и покажем, что самоопределение в этой дихотомии экзистенциально значимо для гуманитария, поскольку выявляет не только его профессиональные приоритеты, эпистемологические установки и философские взгляды, но и фиксирует часто не рефлекслируемые мировоззренческие основания и этический выбор.

Первый тип определения понятия *исторический источник*: исторический источник — это все, откуда можно почерпнуть информацию о прошлом. Варианты этого определе-

ния: исторический источник — всякий объект., всякий памятник прошлого и т.п. Сторонники подобных определений исторического источника для защиты своей позиции обычно выдвигают следующий аргумент: подобное определение исторического источника расширяет источниковую базу исследования за счет тех объектов (в том числе и природных), которые обычно выпадают из поля зрения историка. Подробно опровергать аргументацию такого рода нет нужды, поскольку это было сделано нашими предшественниками более ста лет тому назад. Приведем их контраргументы против этой столь «современной» позиции.

Философ неокантианского направления А.И. Введенский, опубликовавший в 1892 г. работу «О пределах и признаках одушевления...» привлек внимание русских ученых к философской проблеме «чужого Я» [Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления: Новый психофизиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. СПб., 1892]. А.И. Введенский видит свою задачу в том, чтобы «определить, как именно каждый из нас проверяет свое убеждение, что, кроме него, есть душевная жизнь и у других существ, хотя можно наблюдать не ее самое, а только сопутствующие ей телесные явления». В результате исследования А.И. Введенский пришел к выводу, что «душевная жизнь не имеет никаких объективных признаков», то есть никакие данные опыта (ни внешнего, ни внутреннего) не позволяют решить вопрос «о пределах одушевления» [Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. С. 3] и переосмыслил проблему как, с одной стороны, этическую, а с другой — теоретико-познавательную. Во-первых, исследуя кантовскую этику, А.И. Введенский формулирует четвертый постулат практического разума — убеждение в существовании «чужих Я» [См.: Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 191]. В теоретико-познавательном плане, считает А.И. Введенский, поскольку доказать наличие чужой одушевленности невозможно, «мы вправе пользоваться тою точкой зрения, при помощи которой нам удобнее расширять свое познание данных опыта, то есть тою, при помощи которой мы можем легче ориентироваться среди изучаемого класса явлений...». А.И. Введенский замечает, что мы можем «отрицать существование душевной жизни... у всех исторических деятелей и объяснять их поступки и жизнь как результаты деятельности чисто физиологической (бездушной) машины». Такая точка зрения может быть тем или иным образом согласована с фактами, но она не позволяет «ни восстановить исторических событий по их уцелевшим следам; ни предугадать поступков людей, среди которых я живу; ни управлять своею деятельностью относительно их...». Таким образом, признание чужой одушевленности (психологическая точка зрения) выступает как регулятивный принцип [Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. С. 71-72].

А.И. Введенский также обращается к проблеме способов воспроизведения чужой душевной жизни и замечает, что «...наблюдать *саму* чужую душевную жизнь мы не можем, а должны лишь *заключать* об ней по ее внешним, материальным, то есть, объективным обнаружениям, следовательно, при каждой попытке решать подобные вопросы мы уже должны быть уверены в том, какие именно материальные явления служат признаком, обнаруживающим присутствие душевной жизни, и какие проходят без ее участия» [Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. С. 7]. Эта идея впоследствии будет развита А.С. Лаппо-Данилевским в целостное учение о «реализованных продуктах человеческой психики» — исторических источниках, служащих основанием для добывания строго научного исторического знания. А.С. Лаппо-Данилевский подчеркивает: «В самом деле, можно ли, без всяких критериев пользоваться историческим источником и утверждать, что факт, восстановленный на его основании без предварительного его рассмотрения, действительно существовал? ...достаточно здесь представить себе., что надо разуместь под историческим источником, для того, чтобы ответить на этот вопрос отрицательно: в сущности, историк признает его психическим продуктом, т. е. продуктом человеческого творчества в широком смысле слова; с такой точки зрения, например, он различает какой-либо *ludus naturae* от каменной поделки, в которой запечатлелось хотя бы слабое проявление человеческого творчества, или бессмысленные знаки — от начертаний первобытной письменности и т.п.» Затем автор подробно аргументирует свою позицию, утверждая, что «...явления природы... могут служить источниками для научного знания естествоведа, но не историка...» [5. С. 356, 368—369].

Кроме того, обратим внимание на то, что приведенный тип определения не указывает на какую-либо субстанцию, поскольку слово *всё* вряд ли можно признать указанием на конкретную, обособленную группу объектов. Сам способ определения в этом случае противоречит принятому способу определения через подведение под более общее понятие и фиксацию особенностей данного класса объектов.

Второй тип определений лишен этих формально логических недостатков.

Определение второго типа: исторический источник — реализованный результат творческой активности человека, пригодный для изучения исторических явлений и процессов, — восходит к формулировке, предложенной в начале XX в. А.С. Лаппо-Данилевским: «...исторический источник есть реализованный продукт человеческой психики, пригодный для изучения фактов с историческим значением» [5. С. 375]. Мы не будем здесь подробно рассматривать формулировку А.С. Лаппо-Данилевского. Очевидно, что она во многом фиксирует результат развития исторического знания в XX веке в рамках

линейных / стадийных теорий исторического процесса. Именно поэтому А.С. Лаппо-Данилевский пишет о фактах с историческим значением, которые и изучает историк, а под фактами с историческим значением А.С. Лаппо-Данилевский понимает факт воздействия индивидуума (в том числе и коллективного) на среду, повлекший изменение этой среды.

Мы же обратим внимание на мировоззренческие, философские, этические различия двух типов определения понятия *исторический источник* и на методологические следствия выбора того или иного типа определения.

Постараемся для начала не заблудиться в трех соснах:

историческая реальность	>>>>>>>	исторический источник	>>>>>>>	историческое знание
-------------------------	---------	-----------------------	---------	---------------------

Взаимосвязи в этой системе вполне понятны. Цель историка — добыть историческое знание. Историческое знание — это знание об исторической реальности. Посредником между историческим знанием и исторической реальностью служит исторический источник. А.С. Лаппо-Данилевский отмечал: «...в области эмпирических наук, а, значит, и истории, предлагаемое определение включает понятие о реальности данного объекта и понятие о его пригодности для познания другого объекта», — и далее: «...данный объект становится источником лишь в той мере, в какой он может служить пригодным средством для познания другого объекта» [5. С. 366].

Исторический источник — инвариантен. Если не принимать во внимание возможные механические повреждения — наводнения, пожары, плесень и мышьеяд (т.е. съеденность мышами), то источник остается неизменным и доступным все в том же виде для внимания все новых поколений исследователей. Историческое знание вполне очевидно поливариантно. Несмотря на упорное желание практически во все времена значительной части социума получить историческое знание раз и навсегда, иметь его в «правильном» и неизменном виде, вся историографическая практика опровергает возможность достижения этой может быть и благородной, но весьма сомнительной в плане ее достижимости цели. А вот историческая реальность, она инвариантна или поливариантна? Еще совсем недавно значительная часть практически любой аудитории при ответе на этот вопрос настаивала на инвариантности исторической реальности. И только в последнее время некоторая часть студентов начала серьезно задумываться при ответе на этот вопрос: по крайней мере ответ перестал им казаться столь очевидным, что, по-видимому, свидетельствует об определенных ментальных сдвигах, о начале преодоления нововременных картезианских мыслительных стереотипов.

Мы не возьмемся ответить однозначно на вопрос об инвариантности или поливариантности исторической реальности, отнеся его к разряду философских, то есть не имеющих «правильного» ответа. Но беремся утверждать, что в глубинах сознания (а может быть и подсознания) любого историка (и вообще любого человека) укоренен определенный вариант ответа, который зависит от его мировоззрения, а в случае профессионального историка влияет на его исследовательскую стратегию. По-видимому, значительная часть народонаселения по-прежнему убеждена, что историческая реальность инвариантна: ведь прошлое уже прошло, вмешаться в него, что-то там изменить нельзя. Какая исследовательская стратегия следует из этой убежденности? Очевидно, что в этом случае задача историка — установить, «как было на самом деле» (классическая формулировка немецкого историка XIX века Леопольда фон Ранке). Историк должен последовательно устанавливать, накапливать достоверные исторические факты с тем, чтобы картина исторической реальности становилась все более и более полной. То есть такой подход предполагает кумулятивную модель развития науки. Об устарелости подобных представлений мы здесь говорить не будем. Приведем иные контраргументы.

Первое. Если спросить современного историка, того, кто, практически не задумываясь настаивает на инвариантности исторической реальности, должно ли существовать единственно правильное объяснение истории, или по крайней мере более правильное, чем иные, то он скорее всего — в духе времени — начнет говорить о множественности рядоположенных равноценных объяснительных моделей, как правило, не замечая некоторой несогласованности этих двух утверждений.

Второе. Проблема верификации, или в этом случае проблема достоверности полученного знания об исторической реальности. Я не случайно говорила об опасности заблудиться в трех соснах, потому что такой историк обычно считает достоверным то знание, которое соответствует объективной реальности, не замечая при этом, что, рассуждая об объективной реальности исторического прошлого он фактически размышляет о своих представлениях о ней, которые он почему-то считает соответствующими «объективной реальности». То есть внутри простой схемы из «трех сосен» постоянно существует опасность подмены своей локализации в сфере исторической реальности локализацией в сфере исторического знания.

И наконец, *третий* — самый «исторический» контраргумент. Если мы примем заявленную позицию инвариантности исторической реальности и представим себе, что нам удалось реализовать «идеальную» задачу исторического познания — наиболее полно и объективно описать эту реальность, то мы вынуждены будем признать, что воспроизведе-

денная нами «историческая реальность» принципиально неисторична. Ведь если без всяких философских претензий мы попытаемся дать самый простой ответ на вопрос, что изучает история, то скорее всего придем к заключению, что история изучает жизнь людей прошлого. Жизнь эта состояла как из стереотипных / традиционных проявлений, так и из принятия решений и осознанных действий для достижения поставленных целей. Но и тот и другой вариант предполагает ориентацию человека не в объективном мире, воссозданном для него спустя несколько столетий потомком-историком, а ориентацию в жизненном мире, в его субъективной, воспринимаемой им реальности. Если мы соотнесем приведенное рассуждение с определением исторического источника, то увидим, что стремление «навязать» нашим предшественникам «их» историю вполне корреспондирует с первым типом определения, поскольку это определение нацеливает историка именно на воссоздание «объективной исторической реальности» с помощью любых подручных средств. Если же за аксиоматику наших рассуждений о природе и целях исторического познания мы примем *жизненный мир* человека прошлого, его субъективную реальность, то вполне логично рассматривать исторический источник как результат творческой активности человека в определенном социокультурном контексте. В этом случае мы вынуждены признать, что первая наша задача — понять человека прошлого, что заставляет нас отказаться даже теоретически от возможности получить знание о прошлом раз и навсегда, хотя бы потому, что в процессе понимания всегда две стороны, одна из которых постоянно меняется. Не будем сейчас подробно разбирать этот тезис. Признаем лишь, что он, естественно, может быть оспорен. Например, на современном уровне дискуSSIONным представляется вопрос о возможности феноменологической реконструкции прошлого [См.: Каравашкин А.В., Юрганов А.Л. Опыт исторической феноменологии: Трудный путь к очевидности. М., 2003; Каравашкин А.В., Юрганов А.Л. Регион Докса. Источниковедение культуры. М., 2005]. Но в то же время этот подход гораздо лучше согласуется с историей историописания, поскольку весь историографический опыт свидетельствует о неизбежности переписывания истории каждым новым поколением. Еще раз подчеркну, что такое переписывание не нуждается в моральных оценках, в системе координат «хорошо — плохо». Это не хорошо, и не плохо. Это — нормально. И умилению вызывают многочисленные исторические труды на разные темы, но с неизменным подзаголовком: «...мифы и реальность». По-видимому, их авторы пребывают в счастливом и наивном убеждении, что все их предшественники плодили мифы, а им-то наконец-то по каким-то неведомым причинам удалось таки установить эту самую вожденную «реальность».

Если при сравнении двух типов определения понятия *исторический источник* с уровня «здравого смысла» перейти на философски-мировоззренческий уровень, то очевидно, что водораздел между ними пройдет по демаркационной линии между классической и неклассической философией, то есть на рубеже первой-второй трети XIX века. К классической философии с ее поисками абсолютной субстанции тяготеет определение исторического источника, нацеливающее на поиск такой «субстанции» в историческом прошлом. Неклассическая философия с ее вниманием к жизненному миру человека, реальному человеку, а не универсального познающего субъекта, вполне корреспондирует с пониманием исторического источника в соотнесении с этим жизненным миром. Неслучайно одним из интеллектуальных источников феноменологической концепции источниковедения является «критика исторического разума» В. Дильтея и его герменевтика.

Почему же при очевидной устарелости, несоответствии познавательной практике не только XXI, но и XX века первый тип определения понятия *исторический источник* столь устойчив? Мне кажется, что ответ надо искать в сферах психологической и морально-этической. Еще раз напомним слова русского историка Н.И. Кареева, написанные почти сто лет тому назад, когда он, пытаясь не столько ответить, сколько уйти от ответа на вопрос, «зачем нужна история», утверждал: «Задача истории не в том, чтобы открывать какие-либо законы (на то есть социология), или давать практические наставления (это – дело политики), а в том, чтобы изучать конкретное прошлое без какого бы то ни было попользования предсказывать будущее, как бы изучение прошлого и ни помогало в иных случаях предвидению того, что может случиться или наступить. Если данными и выводами истории воспользуются социолог, политик, публицист, тем лучше, но основной мотив интереса к прошлому в истории, понимаемой исключительно в качестве чистой науки, имеет совершенно самостоятельный характер: его источник в том, что мы называем любознательностью, на разных ее ступенях — от простого и часто поверхностного любопытства до настоящей и очень глубокой жажды знания» [Кареев Н.И. Историка: (Теория исторического знания). Пг., 1916. С. 29]. В середине XX в. А. Тойнби, размышляя над наследием эпохи индустриализма в историческом знании, заметил: «Индустриализация исторического мышления зашла столь далеко, что в некоторых своих проявлениях стала достигать патологических форм гипертрофии индустриального духа. Широко известно, что те индивиды и коллективы, усилия которых полностью сосредоточены на превращение сырья в свет, тепло, движение и различные предметы потребления, склонны думать, что открытие и эксплуатация природных ресурсов — деятельность, ценная сама по себе, независимо от

того, насколько ценны для человечества результаты этих процессов» [Тойнби А. Постигание истории. М., 1991. С. 16].

Такой историк напоминает типаж, описанный Шиллером, то есть историка, занятого накоплением сокровищ памяти. Явно, убежденность такого рода психологически очень комфортна для историка, поскольку оправдывает любую его деятельность по добыванию новой информации, установлению новых фактов. Представление о самоценности добывания сырья оказывается столь устойчивым, что часто в квалификационных работах разного уровня — от дипломных работ до докторских диссертаций — мы читаем: новизна исследования заключается в том, что автор обнаружил в архиве и ввел в научный оборот.. Мне в этом случае почему-то всегда хочется спросить: если до вас сто лет эти документы никто не трогал, может быть в этом просто не было необходимости, может быть они еще лет сто могли полежать в архиве без всякого ущерба для исторической науки? Я как профессиональный историк-архивист конечно не против введения в научный оборот новых исторических источников, но это не должно быть самоцелью и тем более предметом особой гордости историка.

Методологические следствия

Разное понимание природы исторического источника естественным образом приводит к различиям целеполагания в исследовательской работе и к различию способов исторического познания. Если исторический источник — это то, при помощи чего можно все более и более подробно реконструировать «объективную» реальность прошлого, то, как уже отмечалось, главная задача историка — установить достоверные факты путем так называемой «критики» исторического источника. Кстати, использование этого словосочетания «критика исторического источника» на уровне дискурса выдает исследовательскую установку историка. Не будем еще раз обращать внимание на то, что при понимании достоверности как соответствия объективной реальности историк попадает в расставленную им же самим ловушку.

Обратимся к исследовательским стратегиям, обусловленным феноменологическим пониманием исторического источника. В этом случае базовой задачей является понимание автора исторического источника как Другого. Мы уже упоминали герменевтику В. Дильтея в качестве одного из интеллектуальных источников феноменологической концепции источниковедения. Но с точки зрения гуманитаристики XX в. можно признать герменевтику сознания в духе В. Дильтея, восходящую в свою очередь к герменевтике Шлейермахера, «плоской, уходящей от содержания к методам» [Гадамер Г.-Г. О круге понимания // Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 74]. И в этом плане мы можем согласиться с несколько

парадоксальной в контексте наших предыдущих рассуждений оценкой герменевтики сознания (в духе В. Дильтея), данной П. Хаттоном со ссылкой на Г.-Г. Гадамера: «Дильтей... желал бы воспроизвести мысли исторического деятеля прошлого, не учитывая воздействие этого воспроизведения на мысли историка в настоящем. Это та точка зрения, согласно которой прошлое остается застывшим и неизменным — уникальное и сингулярное прошлое, которое можно уловить в его объективности, раз и навсегда» [Хаттон П. История как искусство памяти. СПб., 2003. С. 375]. Переход от герменевтики сознания к герменевтике бытия, что, несомненно, расширяет наши возможности понимания — это во многом заслуга М. Хайдеггера и Г.-Г. Гадамера. П. Хаттон видит заслугу Гадамера в том, что он «...точку зрения историцизма <...> заменяет герменевтикой — точкой зрения, согласно которой историки стремятся приблизиться к прошлому, которое в определенной мере является чуждым и странным для их собственного способа мысли» [Хаттон П. История как искусство памяти. С. 376]. П. Хаттон акцентирует внимание на мысли Г.-Г. Гадамера о том, что «... нам и не надо преодолевать временную дистанцию, лишь согласно наивной предпосылке историцизма люди переносятся в дух времени, мыслят понятиями и представлениями эпохи, а не своими собственными и так приближаются к исторической объективности». Г.-Г. Гадамер видит «...во временной дистанции позитивную, продуктивную возможность понимания» [Гадамер Г.-Г. О круге понимания. С. 80]. П. Хаттон подчеркивает отличие «объемной» герменевтики Г.-Г. Гадамера от «плоской» герменевтики В. Дильтея, используя весьма наглядный образ: «Как бог Гермес, историк должен на свой страх и риск спускаться с горы Олимп и отправляться в отдаленные страны, чтобы сродниться с чуждыми ему обычаями. Но для Гадамера обратный подъем, возможно, далее более важен, так как вернувшись домой историк обнаруживает себя не только более осведомленным, но и по-новому понимающим историческую природу своего собственного занятия» [Хаттон П. История как искусство памяти. С. 377].

Проблематика герменевтического круга, разрабатываемая Г.-Г. Гадамером, заставляет по-новому поставить проблему верификации полученного нового знания. «Взаимосогласие отдельного и целого — всякий раз критерий правильности понимания. Если такого взаимопонимания не возникает, значит, понимание не состоялось», — пишет Г.-Г. Гадамер [Гадамер Г.-Г. О круге понимания. С. 72]. Историк, вынужденный постоянно обеспечивать такое взаимосогласие, должен постоянно рефлексировать целое, то есть, по классификации Шиллера, будет отнесен к историкам с философским складом ума, постоянно ставящим себя в центр целого.

Эпистемологические поиски А.С. Лаппо-Данилевского шли в целом в русле выделенной европейской традиции. Но А.С. Лаппо-Данилевский создает собственную теорию интерпретации исторического источника, выводящую на точное историческое знание через фиксацию целостности культуры в системе оставшихся от нее исторических источников. Современное понимание этого подхода наиболее емко сформулировала О.М. Медушевская: «Методология истории (любого гуманитарного исследования по сути) Лаппо-Данилевского цельна и поэтому, как всякая хорошая теория, проста в общем ее изложении: реально существуют фрагменты реальности ("доступные чувственному восприятию"), изначальная системность мирового целого и человеческой деятельности в нем позволяют отыскать в этих фрагментах следы их системного качества, выявить их во всей возможной полноте (методология источниковедения); эмпирические фрагменты выступают на свет как явления, феномен культуры. Тогда наступает время синтеза культуры: если в ней стал возможен подобный (данный) феномен, то возможно логически выстроить и самое целое культуры (методология исторического построения)» [Медушевская О.М. Феноменология культуры: Концепция А.С. Лаппо-Данилевского в гуманитарном познании новейшего времени // Исторические записки. Т. 2 (120). М., 1999. С. 108]. Таким образом, феноменологическая концепция источниковедения обращается к феноменам сознания (в духе Э. Гуссерля), понимая эти феномены в соотношении с феноменологией культуры.

Итак, с точки зрения потребности современного социума феноменологическая концепция источниковедения предлагает адекватный способ обеспечения строгости и целостности знания. Причем важно подчеркнуть, что эта целостность задана внеположенными историку факторами (в тех пределах, в которых можно говорить об отделенности исследователя от объекта исследования в науке XX века).

Перспективы развития феноменологической концепции источниковедения

Феноменологическая концепция источниковедения, генетически восходящая к эпистемологической теории А.С. Лаппо-Данилевского и разрабатываемая на протяжении семидесяти лет Научно-педагогической школой источниковедения Историко-архивного института должна быть востребована в современной теоретико-познавательной ситуации. Но ее актуализация на новом уровне в ситуации постпостмодерна требует теоретической разработки, как минимум, двух проблем, доставшихся в наследство от классической эпохи научного историописания. Во-первых, трудно опровергнуть высказанное более века тому назад утверждение классиков: «История пишется по источникам». Его лишь можно, с одной стороны, несколько смягчить, добавив сакраментальное — «в конечном счете», оставив тем самым простор для теоретических рефлексий, но, с другой стороны, необходимо и

ужесточить, добавив вполне очевидное — на протяжении своего классического научного периода история преимущественно и почти исключительно писалась по письменным источникам. Я думаю, что это утверждение не требует доказательств, поскольку таковые находятся в любом ученом историческом сочинении (достаточно посмотреть научно-справочный аппарат). Во-вторых, классические исторические метанарративы носили национально-государственный характер и только XX век попытался вывести историческое повествование на цивилизационный, то есть метагосударственный, уровень и то не совсем успешно. Чтобы убедиться в этом, достаточно открыть оглавление любого учебника по российской или всеобщей истории. Если признать, что учебник — это высшая форма концептуализации знания, то погосударственная структура изложения в них исторического материала указывает на живучесть подходов XIX в.

Актуальная ситуация требует, с одной стороны, более активного выхода за пределы письменных исторических источников, поскольку, по-видимому, социальная память исторического типа, жестко связанная именно с письменным механизмом фиксации, претерпевает если не кризис, то существенную модификацию. Вовлечение в социогуманитарные исследования исторических источников иных типов требует специальной разработки методов источниковедческого синтеза.

Необходимость выхода за пределы письменных исторических источников связана и с тем, что государство еще в период постмодерна перестает быть универсальным субъектом исторического процесса. Еще один аспект проблемы — характер, масштабы и локализация социумов, конструирующих социальную память. Эта задача решается в рамках новой локальной истории, базовая проблема которой — осмысление многоуровневых субъектов исторического действия, не тождественных государству, их локализация, определение социокультурной идентичности с использованием компаративного метода.

Казалось бы, это малосвязанные друг с другом проблемы. Но еще А. Тойнби отмечал тесную взаимосвязь погосударственной истории с национальным характером источниковой базы [Тойнби А. Постижение истории. С. 19]. Определение в новой ситуации исторически изменчивых границ субъектов истории, их локализация в социокультурном пространстве возможна на методологической основе компаративного источниковедения, базирующегося на представлении о том, что основная классификационная единица источниковедения — вид исторических источников — презентует разнообразные формы человеческой деятельности, совокупность которых и представляет собой социокультурную систему, а эволюция типов и видов исторических источников фиксирует историческую изменчивость этих систем.

В последнее десятилетие феноменологическая концепция источниковедения вышла на новый парадигмальный уровень, что связано с трудами О.М. Медушевской. В разработке теории и методологии источниковедения О.М. Медушевская опиралась на эпистемологическую концепцию А.С. Лаппо-Данилевского.

О.М. Медушевская не только раскрывала значение этой концепции в современных условиях, т. е. в сложной теоретико-познавательной ситуации последней трети XX — начала XXI в., часто характеризуемой как ситуация «методологического кризиса», но и адаптировала ее к новым социокультурным реалиям. Впрочем, такое положение вещей вполне нормально. И в этом случае к работам О.М. Медушевской о концепции А.С. Лаппо-Данилевского применимы слова Ж.-П. Сартра, написанные им, естественно, совсем по другому поводу: «...нет никакой необходимости приспособлять живую философию к развивающемуся миру; она всемерно приспособляется к нему сама, принимая для этого множество частных исследований, ибо она составляет одно с движением общества. Люди, считающие себя самыми верными выразителями идей своих предшественников, поневоле трансформируют мысли, которые они хотят просто воспроизвести; применяемые к новым объектам, методы подвергаются модификации» [Сартр Ж.-П. Проблемы метода. М., 1994. С. 8].

Постоянно интерпретируя идеи А.С. Лаппо-Данилевского, О.М. Медушевская в результате пришла к созданию своей собственной теории гуманитарного знания, о которой можно сказать то же самое, что сама Ольга Михайловна часто говорила об эпистемологической конструкции А.С. Лаппо-Данилевского — оригинальная, не повторяющаяся в других познавательных концепциях.

Целостно представленная в монографии О.М. Медушевской [6] концепция «когнитивной истории», несомненно, выводит актуальное гуманитарное (не только историческое) знание на парадигмально новый уровень и соответственно заслуживает самого пристального изучения. Одной из проблем здесь должно стать компаративное исследование «когнитивной истории» О.М. Медушевской и «методологии истории» А.С. Лаппо-Данилевского, поскольку вполне очевидно, что именно на фоне построений последнего и можно выявить принципиальную новизну исследуемой концепции. Главное внимание здесь должно быть нацелено на выявление той грани, за которой заканчивается интерпретация концепции А.С. Лаппо-Данилевского и начинается оригинальная концепция О.М. Медушевской. Таким образом, в компаративное исследование вовлекается система из трех составляющих: концепция А.С. Лаппо-Данилевского — интерпретация этой концепции в Научно-педагогической школе источниковедения Историко-архивного института

при ведущей роли признанной главы этой школы О.М. Медушевской — оригинальная концепция О.М. Медушевской. И главное здесь — движение от понятия «*исторический источник*» к понятию «*эмпирическая реальность человеческого мира*».

Напомним, что в своей «Методологии истории» А.С. Лаппо-Данилевский «добывает» (по его собственному выражению) следующее определение исторического источника: «...исторический источник есть реализованный продукт человеческой психики, пригодный для изучения фактов с историческим значением» [5. С. 375]. Эта формулировка, что уже отмечалось, весьма точно фиксирует как результат развития исторического знания в XIX веке в рамках преимущественно линейных / стадийных теорий исторического процесса, так и методологический уровень, достигнутый в результате эпистемологических поисков специфики исторического знания в неокантианстве на рубеже XIX—XX вв. Не претендуя здесь на полноту анализа, подчеркнем лишь два момента, соответствующих двум составляющим определения понятия «исторический источник». В первой части определения А.С. Лаппо-Данилевский подчеркивает, во-первых, объективированность / «реализованность» того, что является историческим источником, т. е. может служить для познания того, что этот источник презентует, а именно — исторической реальности. Историк отмечал: «...в области эмпирических наук, а, значит, и истории, предлагаемое определение включает понятие о реальности данного объекта и понятие о его пригодности для познания другого объекта», — и далее: «...данный объект становится источником лишь в той мере, в какой он может служить пригодным средством для познания другого объекта» [5. С. 366]. Во-вторых, А.С. Лаппо-Данилевский акцентирует внимание на «человеческом» происхождении исторического источника. По его мнению, только то, что создано человеком и, следовательно, должно изучаться на основе принципа «признания чужой одушевленности», может служить источником познания человека и социума в их исторической эволюции.

А.С. Лаппо-Данилевский принимает принцип «признания чужой одушевленности» в регулятивно-телеологическом значении, т. е. «в качестве научной гипотезы, нужной для объяснения некоторой части действительности». По убеждению А.С. Лаппо-Данилевского, «признание чужой одушевленности» необходимо «психологу, социологу или историку для того, чтобы объединять свое знание о наблюдаемых им чужих поступках и деятельности». В историческом исследовании на основе этого принципа историк «конструирует <...> перемены в чужой психике, в сущности, недоступные эмпирическому <...> наблюдению» [5. С. 308]. Именно эта идея впоследствии была развита А.С. Лаппо-Данилевским

в целостное учение о «реализованных продуктах человеческой психики» — исторических источниках, служащих основанием для добывания строго научного исторического знания.

Вслед за А.С. Лаппо-Данилевским, О.М. Медушевская — в новой социокультурной и теоретико-познавательной ситуации — особый акцент делала на понимании исторического источника как объективированного результата творческой активности человека, как продукта культуры. По мнению О.М. Медушевской, в историческом источнике объективируется целостность человеческой индивидуальности. Вследствие этого исторический источник как объект гуманитарного знания дает надежную основу для строгого и точного знания, обязательным признаком которого является его принципиальная верифицируемость, что предполагает возможность повторного обращения к объекту исследования.

Утвердившись в этой познавательной позиции, О.М. Медушевская выходит на новый концептуальный уровень, наиболее адекватно отвечающий актуальной ситуации пост-постмодерна. В конце января 2008 г. был опубликован доклад О.М. Медушевской «Эмпирическая реальность исторического мира» — одна из последних работ исследовательницы [Медушевская О.М. Эмпирическая реальность исторического мира // Вспомогательные исторические дисциплины — источниковедение — методология истории в системе гуманитарного знания: материалы XX междунар. науч. конф. Москва, 31 янв. — 2 февр. 2008 г.: в 2 ч. М.: РГГУ, 2008. С. 24—34]. В этой работе автор ставит проблему поиска единых оснований научного знания, точнее — поиска эмпирического объекта исторического познания, который мог бы удовлетворять критериям научности, сформулированным в философии науки. Не изменяя традиции, О.М. Медушевская и в этом случае опирается на труды А.С. Лаппо-Данилевского. Но здесь стоит подчеркнуть, что сложившаяся традиция характеристики философских воззрений, а, следовательно, и концепции, А.С. Лаппо-Данилевского как неокантианских отнюдь не беспочвенна. Конечно, творчество А.С. Лаппо-Данилевского, как и любого оригинального мыслителя, не укладывается в «прокрустово ложе» зафиксированных в истории философии направлений. Но все же А.С. Лаппо-Данилевский шел от неокантианского разделения наук на номотетические и идиографические, выявляя специфику истории как науки идиографической, правда, признавая при этом и значимость номотетической составляющей. О.М. Медушевская отказывается от фиксации специфики исторического знания в пользу экспликации общенаучных оснований. Автор пишет: «Надо подойти к проблеме эффективного диалога наук и методов с другой стороны: действительно ли в сфере всех этих наук существует такая познавательная ситуация, которая не может быть прояснена без данных собственно исторической науки, обозначилась ли в сообществе такая проблемная ситуация. Одна из них обозначена в об-

щих чертах, всего одна, но зато фундаментальная: это проблема человеческого способа мышления, человеческого познания. Она обозначилась как проблема исследования связи чувственного восприятия и последующего возникновения научной теории, научного понятия, открытия механизма функционирования внешнего мира. Вопрос звучит из сферы философии физики — сферы, в которой открытия фундаментальных закономерностей были самыми впечатляющими и остаются ими» [Медушевская О.М. Эмпирическая реальность. С. 32—33].

Рассматривая понятие «исторического мира» как синоним «человеческого мира» (в отличие от мира неорганической и органической природы), автор видит его специфику в наличии опосредованного информационного обмена, осуществляемого не только в пространстве, но и во времени, что ведет к возможности фиксации памяти, что, в свою очередь, обуславливает возможность создания истории: «Главное отличительное свойство человеческого мышления — способность целенаправленно создавать продукт в виде материального образа и осуществлять опосредованный информационный обмен с себе подобными, что и создает возможность взгляда со стороны и, следовательно, создания собственной истории» [Медушевская О.М. Эмпирическая реальность. С. 24]. Возникающая в результате такого информационного обмена «эмпирическая реальность человеческого мира» и есть макрообъект истории как науки. Сформулированное О.М. Медушевской понятие «эмпирическая реальность человеческого мира» является парадигмально новаторским. В новой парадигме оно заменяет понятие «совокупность / система исторических источников».

В рамках рассматриваемой нами проблемы еще раз настоятельно подчеркнем. В методологии исторического познания А.С. Лаппо-Данилевского объектом исторической науки является *исторический источник*, в теоретико-познавательной концепции Научно-педагогической школы источниковедения Историко-архивного института, как она сложилась к рубежу XX—XXI вв., объектом как собственно исторического, так и в целом гуманитарного познания является *видовой корпус исторических источников*, целостно и системно презентующий определенную культуру, в оригинальной концепции О.М. Медушевской объект гуманитаристики — «эмпирическая реальность человеческого мира». Смысл этого концепта в том, что без его осмысления история, с позиций философии науки, не воспринимается как дисциплина, имеющая реальный объект наблюдения. И действительно, если на уровне обыденного научного (квазинаучного) сознания, мы скажем, что объект истории — «прошлое» (даже если мы уточним, что это — «прошлое человечества»), то тем самым выведем историю из круга наук, имеющих реальный объект эмпирического наблюдения и, следовательно, возможность верификации полученного знания.

О.М. Медушевская (и снова с отсылкой к А.С. Лаппо-Данилевскому) утверждает: «...именно человеческое сознание создает новую структуру эмпирической реальности и, в свою очередь, возникает возможность изучать это сознание опосредованно — через созданные им материальные образы, и история может развиваться как эмпирическая наука. Человеческое сознание («психика» в широком смысле) создает реализованный продукт, который историк изучает как источник своей информации. Его исследовательский путь логичен: он движется от материального образа к интерпретации содержания (методология источниковедения), и далее конструирует историческую реальность, проявившую себя возникновением культурного феномена» [Медушевская О.М. Эмпирическая реальность. С. 25—26]

Осмысливая проблему в общефилософских понятиях, О.М. Медушевская фиксирует в этом контексте понятие «вещь»: «Вещь — ключевое понятие именно для выяснения структуры эмпирической реальности человеческого мира; только в этом мире возможна и существует единая (по цели создания) и в этом смысле неделимая единица этого мира — вещь, или реализованный продукт целенаправленной человеческой деятельности. Иными словами — это свой неделимый «атом», своя структура, присутствие которой наивное сознание ищет и в других, физических и биологических, реальностях, пока не убеждается с помощью наук о природе, что человеческие меры несоизмеримы со структурами других реальностей. Но зато вещь — главный материальный объект, посредством которого возникает в автономной человеческой информационной среде феномен опосредованного информационного обмена [Медушевская О.М. Эмпирическая реальность. С. 33].

По сути дела, в данной работе О.М. Медушевская поставила проблему эмпирического изучения уникального феномена «вещи» как объективации человеческого сознания в связи с актуальной необходимостью привлечения в область теории познания данных о человеческом мышлении.

В полной мере эта концепция развернута в монографии О.М. Медушевской «Теория и методология когнитивной истории» [6]. Автор начинает анализ заявленной проблематики с оригинального осмысления ключевого для данной концепции понятия «человек» и на протяжении всей работы уточняет его. Исследовательница констатирует: «Основной постулат когнитивной истории составляет, естественно, определение *феномена человека*». В результате автор приходит к выводу, имеющему не столько эпистемологический, сколько онтологический характер: «Человек — живое существо, завершающее познавательное действие созданием продукта. Опосредованный информационный обмен через средство этого продукта делает человека существом социальным, формируя действующую *информационную систему* сообщества и потенциальную *информационную сферу* человеческого

рода, поскольку информационный ресурс является общим и доступен каждому» [б. С. 331].

Таким образом, если размышления А.С. Лаппо-Данилевского ограничивались лишь сферой гносеологии при убежденности в онтологической неразрешимости проблемы «человека» в историческом познании, то О.М. Медушевская выводит исследование природы исторического источника и видовых систем исторических источников, принадлежащих той или иной культуре, на уровень онтологии, формулирует парадигмально новый концепт «эмпирическая реальность человеческого мира».

Итак, начало XXI в. — переход от постмодерна к постпостмодерну, базовыми характеристиками которого является в социокультурном плане переосмысление процесса глобализации как глокализации, трансформация информационного общества в манипуляционное; в теоретико-познавательном плане — поиск новой целостности и методов полидисциплинарного синтеза. В этой ситуации актуализируется феноменологическая концепция источниковедения, в основе которой понимание *исторического источника как объективированного результата творческой активности человека* в определенном социокультурном контексте, переход на уровень исследования *видовых систем исторических источников*, презентующих структуру культурно-исторических общностей и, наконец, выход на уровень онтологического понятия *эмпирическая реальность человеческого мира*.

Рекомендуемая литература

1. Источниковедение новейшей истории России: теория, методология и практика / Под общ. ред. А.К. Соколова. М., 2004. 743 с.
2. Источниковедение: Теоретические и методические проблемы: Сб. ст. / Отв. ред. С.О. Шмидт. М., 1969. 511 с.
3. Источниковедение. Теория. История. Метод. Источники российской истории: Учеб. пособие / И.Н. Данилевский, В.В. Кабанов, О.М. Медушевская, М.Ф. Румянцева. М., 2004. 702 с.
4. Кабанов В.В. Источниковедение истории советского общества: Курс лекций. М., 1997. 385 с.
5. Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. Вып. 1—2. СПб., 1910—1913.
6. Медушевская О.М. Теория и методология когнитивной истории. М., 2008. 358 с.
7. Пронштейн А.П. Источниковедение в России: эпоха феодализма / Отв. ред. И.Д. Ковальченко. Ростов н /Д., 1989. 412 с.: ил.

8. Пронштейн А.П. Источниковедение в России: эпоха капитализма / Отв. ред. И.Д. Ковальченко. Ростов н /Д., 1991. 664 с.
9. Тихомиров М.Н. Источниковедение истории СССР. М., 1962. 495 с.
10. Черноморский М.Н. Источниковедение истории СССР: Советский период. 2-е изд., испр. и доп. М., 1976. 296 с.

3. Новая локальная история: теория и исследовательские практики

3.1. Новая локальная история в структуре современного исторического знания

Проблемное поле новой локальной истории

В начале XXI в. складывается новая социокультурная и соответственно познавательная ситуация, которую все чаще называют постпостмодерном. Не останавливаясь здесь на характеристиках этой новой ситуации, многие из которых еще только предстоит выявить, акцентируем внимание на очевидном: преодоление постмодернистской раздробленности связано с мощными интеграционными стремлениями в социуме, а, следовательно, с необходимостью конституирования нового субъекта исторического действия, а также поиска новых оснований общности социальной / исторической памяти социума.

В этой ситуации как актуальное направление исторического знания выступает новая локальная история. Характерный для XX века процесс глобализации, сопровождавшийся постоянными попытками выйти на метаясударственный уровень историописания, в самое последнее время все больше осмысливается как процесс глокализации. И эта новая геополитическая и социокультурная ситуация заставляет осмыслить мир в единстве его многообразия на основе компаративных подходов и делает необходимым поиск нового — локального субъекта исторического действия. Итак, потребность в новой локальной истории проявилась в ситуации, когда государство перестает быть универсальным субъектом исторического процесса и в силу этого не может уже в полной мере обеспечить идентификацию индивидуума в историческом пространстве за счет создания метанарративов национально-государственного уровня. Предмет новой локальной истории — субъект исторического действия, не тождественный государству, но обладающий исторически сложившейся социокультурной общностью, и его существование как в историческом (собственно историческое знание), так и в коэксистенциальном (социокультурная или социолого-культурологическая составляющая) пространстве. Конструирование такого субъекта должно дать новую основу для самоидентификации индивидуума и для толерантного отношения к Другому именно в силу понимания его как Другого на базе компаративных подходов, свойственных новой локальной истории.

Специфика современного исторического знания обусловлена постепенным переходом, на протяжении XX века, от линейных / стадийных теорий исторического процесса, воплощенных по преимуществу в метанарративах национально-государственного уровня через цивилизационные теории к культурологически ориентированному историческому знанию, структурированному по таким проблемным полям как историческая антропология

с историей ментальностей и историей повседневности, интеллектуальная история, новая биографика, микроистория. Развитие исторического знания в этих проблемных полях, несомненно, расширяет возможности самоидентификации индивидуума во всем социокультурном пространстве, взятом как в коэксистенциальном, так и в историческом измерениях. Но при этом создает опасность дезинтеграции как исторического знания, разбредаящегося по разным проблемным полям, так и социума как на государственном, так и на локальном / региональном уровнях. В этих условиях новая локальная история, имеющая полидисциплинарный характер и актуализирующая кросс-проблемные исследования, может сыграть совершенно особенную, интегрирующую, роль как собственно в историческом знании, так и в целом в поликультурном пространстве.

Новая локальная история и традиционное краеведение

Конституирование и институциональное оформление проблемного поля новой локальной истории разворачивалось на рубеже XX-XXI вв. на фоне несомненного роста интереса к краеведению. Для прояснения складывающейся ситуации необходимо выявить различия предмета и метода краеведения и новой локальной истории, а также характер их воздействия на массовое сознание и направление влияния на идентификацию индивидуума в усложняющемся, полисубъектном социуме. Для построения гипотезы о различиях предмета краеведения и новой локальной истории важно особо подчеркнуть, что интерес к краеведению в период его, краеведения, нового подъема в нашей стране в последние десятилетия прошлого века активно поощрялся государством. Индикатором этого государственного интереса является введение краеведения в качестве обязательной дисциплины в учебные планы средней школы, то есть в структуру основного, предусмотренного для всех граждан данного государства образования. Принципиально важно зафиксировать связь краеведения с государственной идеологией, а, следовательно, и с «официальной» историографией. Причем связь не прямую, а, если можно так сказать, взаимокompенсирующую: рост интереса к краеведению наблюдается на фоне кризиса привычного исторического нарратива национально-государственного уровня в ситуации, когда государство перестает быть универсальным субъектом исторического процесса.

Феномен роста интереса к локальной (местной) истории начиная с последней трети XX в, в состоянии постмодерна, легко объясним. Состояние постмодерна — это ситуация цивилизационного перехода. В понятиях синергетики эта ситуация может быть охарактеризована как своего рода точка бифуркации, то есть такое состояние системы, при котором перестают действовать законы механики Ньютона — в их широком, философском, смысле — и незначительное воздействие на систему может привести к ее существенным измене-

ниям, причем в непредсказуемом направлении. В этой *точке бифуркации* возрастает ответственность индивида за социальный выбор, а, следовательно, и его субъективная потребность в самоопределении как в коэксистенциальном, так и в историческом пространстве. Но атомизация социума, во многом провоцирующая и спровоцированная кризисом исторического метанарратива, порождает растерянность человека как перед лицом прошлого, так и будущего. Роль локальной истории в преодолении этого социально-психологического кризиса сложно переоценить. Но именно эта роль налагает особую ответственность на профессиональных историков, позиционирующих свои построения в массовом сознании, заставляет их эксплицировать не только эпистемологические и собственно методологические основания своего исследования, но даже его психологическую мотивировку.

В этой ситуации видятся два пути развития локальной истории — назовем их условно (по аналогии с психическими типами) «интровертный» (соответствующий *традиционному краеведению*) и «экстравертный» (соответствующий *новой локальной истории*). Кстати, существенная роль психологического фактора при выборе способа историописания не является открытием наших дней. Еще во второй половине XIX в. Ф. Ницше, выделяя «монументальную», «антикварную» и «критическую» историю, обуславливал приверженность человека к тому или иному типу исторического знания во многом его индивидуально-психологическими потребностями.

«Интровертный» тип локальной истории, на мой взгляд, ближе всего к тому способу историописания, который Ницше охарактеризовал как «антикварный». Такая история, по мнению Ницше, «принадлежит тому, кто охраняет и почитает прошлое, кто с верностью и любовью обращает свой взор туда, откуда он появился, где он стал тем, что он есть». Такая история «вредна» тем, что «все мелкое, ограниченное, подгнившее и устарелое приобретает свою особую, независимую ценность и право на неприкосновенность вследствие того, что консервативная и благочестивая душа антикварного человека как бы переселяется в эти вещи и устраивается в них, как в уютном гнезде». С другой стороны, такая история оказывает некоторую психологическую помощь индивидууму. «Но наивысшую ценность имеет такой исторически-антикварный инстинкт благоговения там, — пишет Ницше, — где он озаряет скромные, суровые и даже убогие условия, в которых живет отдельный человек или народность, светом простого, трогательного чувства удовлетворения и довольства... Чем могла бы история лучше служить жизни, как не тем, что она призывает даже и менее избалованные судьбой поколения и народности к их родине и родным обычаям, делает их более оседлыми и удерживает от стремления искать счастья на

чужбине..? По временам кажется даже, что только упрямство и неразумие могут как бы пригвоздить отдельную личность к этому обществу, к этой обстановке, к этому исполненному лишений привычному существованию..., но в действительности это — спасительное и в высшей степени полезное с точки зрения интереса общества неразумие...» [Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 174—175].

Такой тип «местной истории» весьма притягателен как для значительной части населения (по указанным еще Ницше причинам), так и для многих «профессиональных» историков-краеведов. Ведь от практикующего такой подход историка не требуется особых исследовательских усилий, поскольку априорно ценность придается любой новой или «хорошо забытой старой» информации.

Хотя такая «местная» история может быть востребована массовым сознанием и даже принести некоторую пользу, все же она представляется мне весьма опасной. В первую очередь, своей нацеленностью в прошлое, что мешает не только стремиться в будущее, но и адекватно ориентироваться в настоящем. Во-вторых, тем, что создает угрозу ксенофобии, стремления отгородиться (а то и очистить «свою землю») от «инородцев» и «иноверцев». И проявления таких настроений со стороны «патриотов» своего края мы все чаще можем наблюдать в разных районах России. Давать моральную оценку этому излишне в силу ее очевидности. Но все же стоит обратить внимание на то, что эта тенденция приходит в явное противоречие с объективной общемировой тенденцией к глобализации. Разворачивающийся в ситуации постпостмодерна на фоне глобализации процесс глокализации не меняет сути глобализации в ее общечеловеческой составляющей. Еще в начале XX в. выдающийся русский историк и методолог А.С. Лаппо-Данилевский писал: «...пристально всматриваясь в историю человечества, историк замечает все более и более возрастающую взаимозависимость между ее частями: он все менее способен понять историю, например, вне ее зависимости от ряда событий, положим от тех открытий и изобретений, движений народных масс и переселений, реформ, сражений и т.п. фактов, которые оказывают всеобщее влияние на целую совокупность народов, т. е. на дальнейший ход их развития, мысленно переходя от предшествующего периода истории человечества к последующему ее периоду, он все менее в состоянии изучать один без другого, историю одного народа вне ее связи с историей другого народа, историю его культуры вне ее отношения к культурным влияниям других народов и т.п.» [Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. Вып. 1—2. Спб., 1910-1913. С. 333—334]. Именно поэтому объектом исторического знания, по убеждению Лаппо-Данилевского, может быть только «всеединое человечество».

Теоретико-методологические проблемы локальной истории

Снять противоречие между притягательностью локальной истории в условиях кризиса исторического метанарратива и потребностью в идентификации в глобальном социокультурном и историческом пространстве может, на мой взгляд, иной — «экстравертный» — тип локальной истории, отличающейся открытостью и толерантностью. Этот тип локального историописания требует более существенных исследовательских усилий и рефлексии метода, особенно при переходе от локальности к всеобщности. Такой подход к локальной истории предъявляет также новые требования к построению исторического метанарратива: историческая теория не может оставаться умозрительно построенной конструкцией, черпающей иллюстрирующие факты из всего массива исторического знания, поскольку локальный масштаб конкретного исторического исследования обнажает ее схематизм. Но с другой стороны, компаративное исследование различных локальных общностей открывает перед нами перспективу выхода на новый уровень теории исторического процесса. Хотя при этом мы сталкиваемся с существенной методологической проблемой — проблемой критерия компаративного исследования. Мы рискуем попасть в своеобразную методологическую ловушку — своего рода замкнутый круг: для синтеза результатов исследования локальных исторических общностей в историческую теорию метауровня необходимы четкие критерии для их сопоставления, а такие корректные критерии могут быть эксплицированы только из строгой исторической теории.

Разомкнуть этот методологический круг позволяет феноменологическая концепция источниковедения, сформулированная в начале XX в. А.С. Лаппо-Данилевским [о ней речь шла в Главе 2. См. также: Медушевская О.М. Феноменология культуры: концепция А.С. Лаппо-Данилевского в гуманитарном познании новейшего времени // Исторические записки. Т. 2 (120). М., 1999. С. 100—136; Румянцев М.Ф. Методология истории А.С. Лаппо-Данилевского и современные проблемы гуманитарного познания // Вопросы истории. 1999. № 8. С. 138—146] и приобретающая в XX в. усилиями научно-педагогической школы источниковедения Историко-архивного института структуралистский характер, который собственно и позволяет осуществлять в рамках отрефлексированной структуры компаративное исследование [Подробнее о методе компаративного источниковедения см.: Румянцева М.Ф. Теория истории. М., 2002. Раздел III. Сравнительно-историческое исследование: проблемы метода. С. 189—317].

Источниковедческий подход предполагает выявление структуры источниковой базы локальной истории в системах отношений: «человек — природа», «человек — государство / общество», «человек — человек». Каждая из коммуникационных систем на локальном

уровне имеет свою специфику. Легче всего уловимы отношения в системе «человек — государство». Любой профессиональный историк отлично знает, что, начиная с 1775 г. мы имеем репрезентативную источниковую базу локальной истории, сосредоточенную преимущественно в областных архивах. На мой взгляд, именно с этого времени целесообразно говорить о российской локальной истории, поскольку до этого речь может вестись об истории отдельных городов и административно-управленческих центров. Явное преобладание в России горизонтальных социальных связей по линии «государство — человек — государство» актуализирует потребность в изучении системы «человек — человек» на локальном уровне, где и осуществлялась коммуникация в рамках малых социальных общностей, которые, в конечном счете, и консолидировали социум. Эта существенная сторона локальной истории трудно уловима из-за фрагментарности источниковой базы. Здесь надо обратить внимание не только на коллекции источников личного происхождения, хранящиеся в архивах и рукописных отделах библиотек, но и провести выявление публикаций таких источников в региональных периодических изданиях, в первую очередь XIX в.

Особого внимания заслуживает аспект, часто ускользающий из поля зрения современных исследователей. Речь идет об отношениях в системе «человек — природа». Начиная с XVIII в., с первых попыток выстраивания исторического целого, географическому фактору придавалось существенное значение в истории человечества. Хорошо известно, что Гегель, например, видел причину разделения народов на исторические и неисторические в географических (климатических) условиях их проживания. Русские историки XIX в. уделяли значительное внимание анализу особенностей русской нации в связи с географическими характеристиками территории расселения и спецификой колониционных процессов. Однако в XX в., по мере развития технологий, породившего иллюзию независимости человека от природы, эта важная составляющая исторического изучения стала отходить на дальний план. В последнее время интерес к антропологически ориентированной истории, освоение проблемного поля истории ментальностей привели к необходимости возвращения к этим сюжетам на новых основаниях — и именно в рамках локальной истории, поскольку на этом уровне уловима история повседневности как феноменология ментальности.

«Новая локальная история» как основа толерантности

Одна из основных, если не основная, морально-этических проблем современного социума — воспитание толерантности. Эта проблема, как любая другая проблема в этической сфере, имеет свои гносеологические основания, поскольку хорошо известна самая тесная связь этики и гносеологии как сторон философского знания.

Толерантность к Другому невозможна без самоидентификации как в историческом, так и в коэкзистенциальном социокультурном пространстве и сознания ценности культурного опыта своего социума. С этической точки зрения., можно с осторожностью констатировать частичную переориентацию морали в направлении толерантности. Но толерантность как высшая моральная ценность без корректного социокультурного самоопределения — на основе верифицируемого знания, а не разнообразных идеологем — грозит перейти (и часто переходит) в беспринципность. Одним из оснований самоидентификации на протяжении нового времени является социальная память исторического типа. Но в современном социуме, на мой взгляд, ясно обозначилось противоречие между, с одной стороны, нарастанием необходимости толерантного мироощущения как основы самосохранения человечества в условиях его глобальной взаимозависимости и, с другой стороны, ограниченностью наработанного в течение преимущественно XIX века опыта национально-государственной самоидентификации, реализовавшегося, в частности, в многотомных национальных историописаниях.

Начавшийся на рубеже XIX-XX вв. «закат Европы» (О. Шренглер), принявший в течение XX века форму глобализации мирового не только экономического, но и социокультурного пространства, порождает кризис «духовной Европы» (Э. Гуссерль) и заставляет «европейское человечество» обратиться на новом уровне к самоидентификации в обширном коэкзистенциальном поликультурном пространстве. В актуальной социокультурной ситуации историческое / историко-культурологическое знание призвано в первую очередь обеспечивать самоидентификацию социальных субъектов (индивидуумов и социальных групп) в поликультурном пространстве — как коэкзистенциальном (по отношению к Другим сосуществующим культурам), так и собственно историческом (по отношению к предшествующим состояниям собственной культуры, понятым как Другое).

Понимание ограниченности национально-государственного подхода к историописанию в условиях нарастания взаимозависимости человечества привело к тому, что магистральным направлением развития исторической науки в XX веке стал поиск подходов и методов, позволяющих максимально полно и многоаспектно охватить социокультурное целое. Однако такой подход плохо обеспечивает механизмы самоидентификации, так как самоидентификация во всем глобальном мировом пространстве, на мой взгляд, ведет скорее не к толерантности, а к стремлению рассматривать опыт своего социума как универсальный, обладающий «модельным» характером и поэтому имеющий непреходящую ценность. Не будем здесь останавливаться на последствиях такой убежденности. Свидетельств убежденности в безальтернативности западной либеральной модели со времен знаме-

нитой статьи Ф. Фукуямы «Конец истории?», провозгласившей в 1989 г. окончательную победу западного либерализма [Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 134—155], накопилось больше, чем достаточно.

Все вышесказанное и заставило сформулировать задачу поиска нового субъекта исторического действия и соответственно нового пространства самоидентификации индивидуума. Сложность этой задачи усугубляется тем, что параллельно с атомизацией социума в ситуации постмодерна нарастает и социальная интеграция, общество усложняется, каждый индивидуум включен в неисчислимо множество социальных связей или, как пишет Лиотар, «каждый из нас живет на пересечениях траекторий многих этих частиц» [Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна: Пер. с фр. М.; СПб., 1998. С. 11]. Приведем еще раз [См. Главу 1] размышления Лиотара о противоречивость социального бытия в состоянии постмодерна: «Каждый предоставлен *сам себе*... “Самость” — это мало, но она не изолирована, а встраивается в сложную и мобильную, как никогда, ткань отношений. Независимо от того, молодой человек или старик, мужчина или женщина, богатый или бедный, он всегда оказывается расположенным на “узлах” линий коммуникаций, сколь бы малыми они ни были» [Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна... С. 44—45]. На мой взгляд, данную проблему можно переформулировать как проблему полисубъектности исторического действия в актуальной социокультурной ситуации. Поиск адекватного решения этой проблемы возможен в проблемном поле новой локальной истории. Новая локальная история представляет собой экстравертный тип знания и потому открыта для компаративных исследований.

Конструирование субъекта истории в проблемном поле новой локальной истории, точнее многоуровневых субъектов, находящихся между собой в сложной взаимозависимости, должно дать новую основу для самоидентификации индивидуума и для толерантного отношения к Другому именно в силу понимания его как Другого на базе компаративных подходов, свойственных новой локальной истории.

3.2. Хронотоп «города» в русской культуре X-XVII вв.: поиск точки отсчета «городского времени»

Город, как историко-культурный феномен — один из важнейших объектов изучения в новой локальной истории. Город — это не только крупный населенный пункт, административный, торговый, производственный и культурный центр определенной территории, на которой живут люди, но и историко-культурное понятие, наделенное определенным качественным смыслом, выступающее в нашем сознании в роли социального маркера исторической памяти. Например, еще с начальной школы, мы усваиваем «прописную истину»,

что Древняя Русь называлась в скандинавских хрониках «Гардарикой» — страной городов. Но что такое древнерусский или русский средневековый город? В чем состояла специфика «городского» восприятия пространства и времени или *хронотопа* города в этот период?

Хронотоп (дословно время-пространство) — единство пространственных и временных параметров, направленное на выражение определенного культурного смысла. Появление этого понятия в гуманитарном знании было вызвано новыми открытиями, которые в начале XX в. серьезно изменили картину мира в естественных науках, в первую очередь в физике. Пространство и время стали мыслиться как взаимосвязанные координаты единого пространственно-временного, четырехмерного континуума, содержательно зависящие от описываемой ими реальности.

Впервые термин «хронотоп» был использован известным русским психологом А.А. Ухтомским (1875-1942). Широкое распространение получил в литературоведении и эстетике благодаря трудам филолога М.М. Бахтина (1895-1975), в исторической медиовистике в работах А.Я. Гуревича (1924-2006) и в культурологии. В историческом и культурологическом дискурсе хронотоп включает в себя одновременно материальную и духовную реальность, в центре которой находится человек [Ирза Н.Д. Хронотоп // Культурология. XX век. Словарь. СПб., 1997. С. 518—520].

Привычная для нас социальная и культурная оппозиция «город — село» подразумевает противопоставление двух образов жизни, двух типов ментальности, отличающихся друг от друга специфическими чертами, в том числе восприятием времени (лимитированного, динамичного в городе и неспешно текущего, сезонно обусловленного в селе) и пространства (ограниченного в городах и бескрайнего в сельской местности). Современному человеку кажется, что так было всегда, по крайней мере, с тех самых пор, когда появились города. При этом зачастую мы просто воспроизводим мыслительную установку, сложившуюся в рамках нововременной парадигмы исторического и социологического знания. Однако ретроспективный взгляд в прошлое русской культуры заставляет задуматься, были ли различия городского и сельского типов картины мира выражены с такой же степенью очевидности и до начала Нового времени нашей истории.

С проблемой описания образа жизни, системы взглядов, привычек, обычаев и культурных традиций населения средневекового русского города исследователи сталкивались давно, но стремились не столько разобраться в ней, сколько обойти. В этом отношении примечательна известная монография М.Г. Рабиновича «Очерки этнографии русского феодала» [Ш. 9.], в которой общественный и домашний быт горожан XI-XIX вв. реконструируется, как правило, на основе источников XVII-XVIII и XIX столетий. Пре-

дельно широкую хронологию своего труда автор объяснял желанием «проследить явления городской жизни в их развитии, показать, как сложился тот городской быт, который исследователи застали в середине XIX в.» [Ш. 9. С. 14]. Явный перекоп в пользу данных, извлеченных из поздних источников, М.Г. Рабинович оправдывал отсутствием более ранних текстов, которые он пытался заменить, где это было возможно, археологическими материалами. Но, в результате, в большинстве случаев, это привело к невольной экстраполяции («переносу») этнографической ситуации XVII-XVIII вв. на древнерусский период.

Похожая проблема знакома и медиэвистам, пытающимся исследовать городскую жизнь европейского средневековья. Но, обладая большим теоретическим опытом, они более аккуратны в терминологическом отношении и предпочитают говорить о «народной» культуре того времени вообще, не разделяя ее резко на городскую и сельскую. Они находят другие оппозиции: народное — аристократическое, светское — церковное.

Археологический материал, к которому апеллировал М.Г. Рабинович в описании жизни и быта горожан XI-XV вв., тоже не дает возможности однозначно определить, в чем состояла специфика городского образа жизни этого времени. Сами археологи уже несколько десятилетий обсуждают вопрос, какое поселение следует считать городом, какие типы городов существовали в средневековой Руси.

Составители «Словаря древнерусского языка XI-XIV вв.» среди значений слов «город|ь», «град|ь», «грод|ь» и уменьшительных производных от них указывают «крепостная стена, крепость, оборонительное сооружение», «укрепленный населенный пункт, город» [Словарь древнерусского языка (XI-XIV вв.): в 10 т. / Гл. ред. чл.-корр. АН СССР Р.И. Аванесов. М., 1989. Т. II. С.357—359; 360; 378—379; 392]. Прделанная ими исследовательская работа подтверждает справедливость суждения Н. Ходаковского, высказанного еще в первой половине XIX в., что в культуре Древней Руси «город или град есть просто ограда, венец, круг, черта, объятия» [Историческая «система» Н. Ходаковского была опубликована М.Н. Погодиным: Русский исторический сборник. М., 1838. Кн. 3. С. 76].

Однако можно согласиться и с претензиями тех исследователей, которых в таком понимании древнерусского города не устраивает отсутствие социально-экономических, политических, культурных характеристик. Эти характеристики были учтены в *концепциях возникновения древнерусских городов*, сформулированных во второй половине XX в.

Такова «экономическая» теория происхождения города М.Н. Тихомирова. Согласно ей, город — это постоянный населенный пункт, возникший в земледельческом районе, население которого способно прокормить его жителей, и где сконцентрировано ремесло и

торговля. Древнерусский город у М.Н. Тихомирова объединен в торгово-экономическую систему с окружающей его сельской территорией (например, древние Ростов, Суздаль). Товарооборот производимых в данной местности ремесленных изделий и сельскохозяйственных продуктов происходит в основном внутри самой этой системы. Транзитную торговлю М.Н. Тихомиров не считал существенным фактором генезиса древнерусского города. [Ш. 11].

«*Зáмковая теория*» М.Ю. Брайчевского строится на суждении, что большинство древнерусских городов выросло из раннефеодальных крепостей, утверждавших на данной территории власть того или иного князя. Таковыми, например, были все города, построенные в Суздальщине князем Юрием Долгоруким (средневековые Юрьев Польский, Дмитров, Переславль-Залесский и др.). [Ш. 1]

Третья, «*синтетическая*», *концепция* принадлежит Н.Н. Воронину. Она подразумевает множественность путей возникновения и развития древнерусских городов (на основе торгово-ремесленных поселков на сельских территориях; в результате слияния нескольких сельских поселений; вокруг княжеских крепостей). Соответственно, эта теория предполагает и многообразие типов древнерусских городов. [Ш. 2]

Следует отметить, что ни одна из этих концепций, каждая из которых до сих пор имеет как своих приверженцев, так и своих противников, не дает ответа на вопрос, в чем же состояла специфика образа жизни населения древнерусского города по сравнению с жителями сельских поселений. Предположительно, большинство древнерусских горожан должно было заниматься ремеслом и (или) торговлей и обмениваться произведенными или привезенными из других, ближних и дальних городов продуктами с окрестным крестьянством. Занималось ли этим население княжеских городов-крепостей или в его функции входили какие-то другие виды деятельности (например, обеспечивать быт княжеских дружинников и воинов), доньше остается неясным. Как выстраивались взаимоотношения между князем или его наместником, с одной стороны, и горожанами и окружающим сельским населением, с другой, тоже пока не вполне понятно.

Материалы археологических раскопок показывают, что в древности горожане занимались земледелием и скотоводством, а сельское население производило для своих нужд «ремесленные» изделия: керамические сосуды, орудия труда, грубые ткани, простейшую одежду. Археологи и историки культуры отмечают в городском и сельском типах средневековой «производственной» деятельности только одно отличие — изготовление ювелирных изделий, требовавшее специальных профессиональных навыков, возможных только при узкой специализации мастера, было сосредоточено в городах.

Любопытной представляется *концепция древнерусского «города-государства»* И.Я. Фроянова. По И.Я. Фроянову, в результате длительного процесса разложения родоплеменных отношений в Древней Руси на рубеже X-XI вв. складываются «городские волости», в состав которых входят главный город, его «пригороды» — населенные пункты городского типа и сельская округа. Эти волости управляются посредством «вечевой демократии». Во второй половине XII в. в Северо-Восточной Руси вечевые принципы вынуждены были уступить свое место княжескому правлению «монархического» типа. Дальнейшее развитие древнерусских городов-государств было остановлено татаро-монгольским нашествием. [Ш. 12].

Этой концепции не противоречит и мнение крупного специалиста по этнографии средневекового города В.П. Даркевича, что на Востоке Европы, как и на ее Западе, город представлял собой сложную модель, своего рода микрокосм бытовой жизни населения целой округи. Вокруг основного ядра, окруженного крепостными стенами, кругами располагались хозяйственные зоны. Первый круг — сады, огороды и молочные хозяйства, вплотную подходящие к защищенной крепостью территории и даже проникающие внутрь нее, занимая все свободные кусочки между домами горожан. Второй и третий круги — поля, засеянные зерновыми культурами и пастбища для скота. [Ш. 6].

Все историки сходятся во мнении, что главным отличием города от сельского поселения является наличие крепостных сооружений. Города также отличались от так называемых «*пригородов*», также имевших крепостные стены. Все административное управление округой было сосредоточено в городе, а «пригород» служил в основном еще одним укрепленным пунктом данной территории, но не имел самостоятельных административных функций.

Уточним, что развитие русского средневекового города после монгольского нашествия середины XII в. было не только остановлено, но и как бы законсервировано на следующие два-три столетия. Любопытно, что это состояние уже давно интуитивно улавливается историками русской культуры и древнерусского искусства. Указанная ситуация фиксируется в исследовательской терминологии. Принято говорить и писать не о культуре того или иного города, а о культуре «*земли*» (Новгородская земля, Суздальская земля, Рязанская земля и т.п.), в понятие которой входит не только главный город данной территории, но и другие крупные населенные пункты, монастыри. Именно в последних, а не в городах, зачастую были сконцентрированы характерные для данной «земли» памятники письменности, архитектуры, искусства, позволяющие судить о ее культурном, политическом, социальном своеобразии и связях с другими «землями».

Монастыри, князья и землевладельческая знать определяют и, выражаясь современным языком, «культурную политику» той «земли», на которой они находятся или которой владеют. Они выступают донаторами строительства храмов, создания рукописных книг, икон, произведений декоративно-прикладного искусства, в том числе и в городах.

Конечно, в качестве ярчайшего примера наличия специфики городского образа жизни в Древней Руси могут привести существования в городах *«веча»*. Но, как справедливо, на наш взгляд, отмечает И.Н. Данилевский: «Вече — один из самых известных и в то же время самых загадочных институтов Древней Руси. Все знают, что это орган русского «народоправства». Но что касается реального наполнения данного термина в древнерусских источниках, то исследователи расходятся по целому ряду принципиальных вопросов...» [Ш. 4. С. 86]. И.Н. Данилевский подчеркивает, что до сих пор остается неясным, когда возникло вече как политический институт, каков был социальный состав его участников, какие стороны жизни города и княжества входили в его компетенцию, как широко были распространены вечевые порядки на территории древнерусских земель. Скорее всего, историческая наука до сих пор сильно преувеличивала государственную и социальную роль вечевых собраний в городах Древней Руси. Судьба вече в разных регионах была различна: на Северо-Западе (в Пскове и Новгороде) в XII-XIV вв. оно пережило расцвет, а на Северо-Востоке (Великое княжество Владимирское), начиная с XII в. вечевая активность горожан постепенно сходит на нет.

Город-государство или «земля» в Древней Руси и в эпоху русского Средневековья существовали в пространстве единого для всех христиан *«библейского» времени*, которое двигалось по кругу от Сотворения мира к Концу света. Одновременно, «библейское» время циклично, что связано с повторяемостью в течение календарного года церковных праздников, в дни которых всякий раз вновь и вновь люди вспоминали о событиях, совершившихся в далеком прошлом, и описанных в Ветхом и Новом Заветах, но для христианина вечно актуальных и современных. Год представлялся человеку Средневековья не сменой дней, недель и месяцев, а «Летом Господним», в котором временные промежутки измерялись праздниками и постами. К ним был привязан даже сельскохозяйственный календарь.

Вот как описал «библейское» время А.Я. Гуревич: «Библейское время — не преходящее; оно представляет абсолютную ценность. С актом искупления, совершенного Христом, время обрело особую двойственность: «сроки» близки или уже «исполнились», время достигло «полноты», наступили «последние времена» или «конец веков», — царство божие уже существует, но вместе с тем время еще не завершилось, и царство божие оста-

ется для людей окончательным исходом, целью, к достижению которой они должны стремиться» [П. 2. С. 119]. И горожане, и сельские жители русского Средневековья пребывали в ожидании Конца света, сроки которого все время «назначались» и «переносились» христианскими богословами.

Время внутри суток зависело от времени года, от того — ранними или поздними были рассветы и закаты. Так выражение «три часа дня» для человека Средневековья означало совсем не то, что оно значит для нас, ибо день начинался с первыми лучами солнца, а заканчивался с наступлением темноты. Но, главное, что и это время было одинаковым для населения городов и сел, так как все они поднимались в один и тот же час, чтобы выгнать скотину на пастбище или идти на покос.

Первые признаки начала нового этапа в истории русских городов появились в XIV в. После длительного застоя, вызванного монгольским нашествием, восстанавливаются строительство каменных храмов и крепостей, ремесло и торговля. Но этот процесс средневековой «урбанизации» шел крайне медленно. Зато в XIV-XVI вв. было основано много монастырей. Средневековые монашеские обители со всех сторон обступили крупнейшие из существовавших в те времена городов. Вокруг монастырей, в свою очередь, теснились так называемые «подмонастырские» слободы, в которых жили земледельцы и ремесленники, находившиеся в крепостной зависимости от монастырей или на службе у них. В XIV-XVI вв. не города, а монастыри являются главными экономическими конкурентами крупных землевладельцев в борьбе за собственность и контроль над «внутриземельной» и «внешней» торговлей. Эта конкурентная ситуация становится предметом внимания государства в середине XVI в., что зафиксировано, в частности, в известной 75 главе Стоглава, ограничивающей возможности монастырей принимать вклады сельскохозяйственными землями [I. 1. С.310].

Все города, включая Москву, в это время хоть и увеличивались постепенно в размерах, но по существу оставались все теми же крепостями, окруженными посадами, образ жизни населения которых все так же мало отличался от повседневности сельских жителей. Во второй половине XV — начале XVI в. при государях Иване III и Василии III начинается строительство нового московского Кремля и застройка его территории храмами и каменными палатами, в создании которых принимают участие зодчие, приглашенные из Италии. Новая московская крепость имела большие размеры и сложную внутреннюю планировку. Примечателен отзыв о ней оставленный послом австрийского императора Сигизмундом Герберштейном, побывавшим в Москве в первой половине XVI в. «Крепость же настолько велика, что, кроме весьма обширных и великолепно выстроенных из камня хором госуда-

ревых, в ней находятся хоромы митрополита, а также братьев государевых, вельмож и других весьма многих лиц. К тому же в крепости много церквей, так что своей обширностью она *почти как бы напоминает вид города* (выделено нами – Л.С.)» [Герберштейн С. Записки о московитских делах // Великая Московия / Введение, пер. и прим. А.И. Малеина. М., 2008. С. 156].

«Настоящим городом» Москва стала после того, как из столицы Великого княжества Московского превратилась в столицу Русского государства. В XVI в. при первых русских царях Иване Грозном, Федоре Иоанновиче и Борисе Годунове не только резиденция государей, но и посад получили свои защитные укрепления, как это было принято в европейских городах. В 1530-е гг. к стенам Кремля примкнула кирпичная стена Китай-города, включившая в «городскую черту» Великий посад (предположительно название Китай-город происходит от слова «кита» — связка жердей, служившая для ограждения городских посадов в древности). В 1580-е — 1590-е гг. новые посады, выросшие вокруг Кремля и Китай-города окружила белокаменная стена «Белого города», возведенная зодчим Федором Конем. У Белого города было 27 башен, в 10 из которых имелись ворота. В конце XVI в. вся городская территория была обнесена еще одним кольцом стен — деревянных на земляном валу. Их строили очень быстро, поэтому называли Скородомом. У Скородома было 50 башен, а протяженность его стен достигала 15 км.

Большая часть населения «новой» Москвы состояла из служилых людей, купцов и ремесленников. Москвичи того времени не перестали заниматься огородничеством и держать скот для личного пользования, но выращиванием зерновых культур уже не занимались. Начал складываться специфический образ жизни городского населения, благополучие и сама жизнь которого зависела от того, смогут ли его накормить жители села.

Взятие при Иване Грозном Казани и Астрахани и начало освоения Сибири способствовали росту и развитию городов, стоявших на торговых путях, связывавших центр страны с ее Югом и Севером, Заволжьем и Уралом. Постепенно складывается система торговли, которую в историографии традиционно называют «всероссийским рынком». Крупные города Поволжья, как и Москва, переходят к специфически «городскому» образу жизни, при котором «государева служба», торговля и ремесло оттесняют на задний план обработку земли, превращая сельское хозяйство для горожан из основного в подсобное.

Роль городов и горожан, как самостоятельной и весьма влиятельной экономической и социальной силы в русском обществе становится очевидной в первые десятилетия XVII в. после драматических событий Смутного времени. В условиях Смуты в восстановлении государственной структуры оказались заинтересованы, в первую очередь, жители

больших поволжских городов, хозяйственная деятельность и образ жизни которых уже стали существенно отличаться от жизни людей села. Вероятно, на рубеже XVI-XVII вв. и наступил тот перелом, который Ж. Ле Гофф и А.Я. Гуревич характеризуют как начало перехода от «библейского времени» ко «времени купцов».

Своеобразным символом нового понимания времени стала установка в 1625 г. башенных часов на только что надстроенной Спасской башне Московского Кремля, благодаря которым москвичи начали привыкать мерить время, ориентируясь на механический прибор, а не на солнечные восход и закат. В XVII в. механические часы, привезенные из-за рубежа, еще были большой редкостью, но уже постепенно входили в быт наиболее зажиточной части населения: знати и богатых купцов (в это время в России, да и в Европе, в ходу были также и песочные, и водяные часы, не отличавшиеся такой точностью и удобством как механические, но зато более доступные).

Специфика жизни городского населения Русского государства стала очевидна во время городских волнений 1648 г., когда горожане выдвигали требования и претензии к власти, отличные от обычных требований стихийных восстаний черни в Средневековье. Теперь городской житель был заинтересован в справедливой, с его точки зрения, регламентации городского быта, протекционистских мерах со стороны государства в пользу тех, кто торгует и производит ремесленные изделия не для себя, а для продажи на рынке.

Наличие в городах принципиально новой социальной среды зафиксировано в важнейшем законодательном документе середины XVII в. — «Уложении царя Алексея Михайловича». В него включена обширная глава «О посадских людях», статьи которой определяют права и обязанности свободного городского населения: купцов и ремесленников, живших за пределами городских кремлей «на посадах» и потому называвшихся *посадскими*. В этой главе определено и особое положение «гостей» (богатейших купцов, торговавших не только в своих интересах, но и выполнявших важнейшие государственные торговые и дипломатические поручения), а также купцов гостиной и суконной сотен — своего рода «городской аристократии», которые должны были продать свои дворы посадским людям тех городов, в которых жили раньше, а сами переехать в Москву, чтобы более эффективно служить государственным интересам, в том числе и на торговом поприще. [1. 2].

Иное измерение исторического, культурного времени городской жизни хорошо выявляется и при анализе традиционной для русского Средневековья практики храмового строительства в крупнейших русских городах. В храмоздательном благочестии того периода русской культуры, который начался после преодоления Смуты, появляется новая тен-

денция — и здесь все более заметной становится роль представителей купечества и торгово-ремесленного населения городов.

К счастью, от XVII века сохранилось не только значительное количество купеческих и посадских храмов в старинных русских городах, но и достаточный корпус письменных источников, освещающих различные аспекты их строительства. Все это позволяет выстроить довольно точную хронологическую последовательность возведения каменных купеческих и посадских храмов на городских улицах. Наблюдения над этой последовательностью приводит нас к выводу о том, что процесс строительства купеческих и посадских храмов в XVII в. следует разделить на два хронологических отрезка: до 1649 г. (года принятия Соборного Уложения царя Алексея Михайловича) — и после него.

О купеческом и посадском храмовом строительстве в русских городах XVII в. написано достаточно много, и исследования в этом направлении интенсивно продолжают-ся. Но, на мой взгляд, во всех публикациях, посвященных данной проблеме, оказывается упущенным один очень важный социальный аспект.

Исследовательница генеалогии и культуры купечества XVII в. Л.А. Тимошина в своих работах неоднократно подчеркивает, что посадское (или в другой терминологии торгово-промышленное) население русского города этого времени неправомерно рассматривать как социально единую недифференцированную группу с общими присущими ей социальными и культурными свойствами. По крайней мере, в эту группу не входило высшее купечество России: *гости, члены гостиной и суконной сотен*, о которых я уже упоминала выше. Эти лица принадлежали не к посаду конкретного города, а к категории государевых служилых людей с особым определенным кругом обязанностей и полномочий. Эта дифференциация отражена и в Соборном Уложении 1649 г., о чем также уже говорилось выше.

Гости, представители гостиной и суконной сотен обладали несравнимыми со всеми прочими социальными группами городского населения материальными ресурсами и социальными привилегиями. Многие из них, как и землевладельческая и служилая знать, жили в каменных палатах и имели возможность демонстрировать свое богатство и влияние другими, доступными человеку того времени способами: ездили в закрытых возках и на устланных мехами и коврами санях, в которые запрягали сразу нескольких холеных лошадей, носили роскошную одежду и ценные ювелирные украшения, покупали дорогостоящие рукописные и печатные книги, делали щедрые вклады «на помин души» в монастыри и церкви.

Так вот, в 20-е — 40-е гг. XVII в. немногочисленные большие каменные храмы (за пределами городских кремлей), которые исследователи архитектуры по уже сложившейся традиции называют «посадскими», были построены, строго говоря, вовсе не представителями посадского населения, а гостями или купцами гостиной сотни. В том числе, знаменитая московская церковь Троицы в Никитниках (китор Григорий Никитников, 1628-1653 гг.) и хрестоматийные примеры «посадского» строительства — ярославские церкви: Николы Надеина (китор Надея Светешников, 1620-1622 гг.), Рождества Христова (киторы Анкудин и Гурий Назарьевы, 1644 г.), Ильи Пророка (киторы Иоанний и Вонифатий Скрипины, 1647-1650 гг.); а также костромская церковь Воскресения на Дебре (китор Кирилл Исаков, 1645-1651 гг.). Аналогичные примеры можно привести и в отношении других крупных торговых городов: Архангельска, Великого Устюга и т.п. То есть, строившиеся на городских посадах в первой половине XVII в. церкви не были ни «посадскими», ни даже приходскими в каноническом смысле этого понятия. Это типичные и для более раннего времени так называемые киторские храмы, забота о которых и контроль над которыми, включая подбор церковного причта во главе со священником, были делом их строителя и благотворителя — китора. Разнообразные источники свидетельствуют о том, что перечисленные выше храмы в течение десятилетий находились под покровительством храмоздателей и их наследников.

Серьезные изменения в городском храмоздательстве происходят после утверждения Земским собором в сентябре 1649 г. уже неоднократно упоминавшегося Соборного Уложения. Уложение, отменив привилегии «белых» слобод и уравнив все посадское население, более равномерно распределяя на него «государево тягло» (налог), создало условия для укрепления материального положения посадских людей. В то же время, закрепляя ремесленников и торговцев за конкретным посадом, оно насильственно стабилизировало городское общество, в том числе и церковные приходские общины (посадским людям без особого на то распоряжения государства запрещалось не только покидать свои города и переселяться в другие, но даже менять место жительства в пределах одного города, переезжая с улицы на улицу). Вся социальная жизнь посадского человека и его семьи, включая религиозное окормление, сосредотачивалась в той городской слободе, к которой он был приписан. Разбогатевшее посадское население демонстрировало свое благочестие на приходских храмах. Именно в это время многие деревянные церкви перестраиваются в камне. И именно их можно уже с полным правом назвать «посадскими» и рассуждать о специфике посадской храмоздательной традиции.

Со всей очевидностью эта тенденция проявляется во второй половине XVII в. в традиционной религиозной жизни Москвы, больших торговых городов — Ярославля, Костромы, Нижнего Новгорода — и других менее крупных городских поселений, стоявших на основных водных и сухопутных путях того времени.

В Москве XVII в. средоточием посадской жизни был Земляной город, который в это время представлял собой территорию внутри валового кольца (бывшего Скородома), застроенную многочисленными слободами, перемежавшимися луговинами и пустырями. Исследователь истории застройки Земляного города М.И. Домшляк отмечала, что мелкие деревянные дворы жителей ремесленных слобод теснились вокруг приходских церквей. Последние в первой половине XVII в. были деревянными, а во второй половине столетия стали довольно быстро сменяться каменными, строившимися местным населением. [Ш. 8].

Не отставали от Москвы и жители больших торговых городов на Волге — главной торговой артерии страны. В Нижнем Новгороде бум каменного храмового строительства также начинается в 1649 г. с постройки на горе за речкой Почайной крупной церкви Женироносиц. В течение следующей половины века почти все деревянные храмы, располагавшиеся в посадской части города, были заменены на каменные.

Аналогичную картину можно было наблюдать во второй половине XVII в. и в Ярославле — втором по значению после Москвы торговом и ремесленном центре. Начало массового строительства каменных храмов на ярославском посаде тоже можно датировать 1649 г. В 1649-1654 гг. на средства посадских людей Ивана и Федора Неждановских была построена церковь Иоанна Златоуста в Коровницкой слободе.

В перечневой описи Ярославля первой половины XVII в. упоминается 40 приходских церквей. Во второй половине столетия около двух десятков из них были перестроены в камне. При этом многие храмы строились не один год, иногда процесс строительства особенно больших церквей затягивался на десятилетия. Это строительство производилось уже не отдельным ктиторм или ктиторовской семьей, но всей приходской общиной, когда нередко соединялись усилия богатых купцов и зажиточных посадских. Например, заказчиками известной ярославской церкви Николы Мокрого выступали представители гостинои сотни Афанасий Лузин и Андрей Лемин и посадские люди Федор Выморов и Степан Тарабаев.

Какими мотивами были движимы купцы и посадские люди XVII в., тратя немалые средства и немалые труды на строительство больших каменных церквей, которые своими размерами, вычурностью архитектуры, богатством внутренней отделки затмевали древние

монастырские комплексы и постройки митрополичьего двора? Современному человеку наиболее подходящим объяснением представляется честолюбие, желание продемонстрировать свои материальные возможности и влияние. Именно соперничество между собой богатых торговых и ремесленных слобод, как считали многие архитектуроведы, занимавшиеся изучением русских городов XVII в., стало двигателем массового строительства больших каменных храмов во второй половине XVII столетия. А более ранние постройки, осуществленные богатыми купцами-ктиторами, пытались представить как способ их самоутверждения в противоборстве с государственной и церковной властью.

Одним из примеров, подтверждающих возможность такой интерпретации, является строительство в 1684-1693 гг. в Ярославле на земле бывшей монастырской Спасской слободы Богоявленской церкви на средства гостя Алексея Авраамова Зубчанинова, отец и дед которого были приписанными к монастырю «закладчиками» (ростовщиками).

Спасо-Преображенский монастырь потерял свои подмонастырские Спасскую и Крохину слободы с 8 церквями и 306 дворами после посадского бунта 1648 г. Царской жалованной грамотой они были приписаны к посаду, выступившему против чрезмерного влияния Спасского монастыря на городские дела и привилегий монастырских слобод (монастырские крестьяне составляли посадским серьезную конкуренцию в мелкой торговле ремесленными изделиями). Противостояние монастыря и посада, тем не менее, продолжалось и в последующие десятилетия. В годы строительства Богоявленской церкви произошло сразу несколько конфликтов, отмеченных в документах того времени. В 1684 г. посадские воскобойные целовальники попытались разгромить конкурировавшую с ними воскобойную избу Спасо-Преображенского монастыря. В свою очередь, в 1685 г. монастырь добился от государственной власти некоторых ограничений в сфере городской торговли (царскими жалованными грамотами посадским было запрещено нанимать в качестве прислуги и для торговли в лавках монастырских крестьян и бобылей, а крестьянам принадлежавших Спасской обители заволжских деревень наниматься на работу к посадским и торговым людям в Ярославле).

Огромная красивая церковь Богоявления, краснокирпичные стены которой отделаны муравленными изразцами, и сейчас соперничает с ансамблем Спасо-Преображенского монастыря. Она построена возле моста через Которосль в непосредственной близости от монастырской ограды (между церковью и монастырем проходит часть московской дороги, которая во второй половине XVII в. отделяла монастырскую территорию от посадских слобод). Наглядным аргументом в пользу того, что церковь строилась Алексеем Зубчаниновым не только для демонстрации собственного благочестия, но и в укор и назидание

монастырской братии служит включение в программу ее фресковой росписи, выполненной по заказу ктитора, не традиционного символично-догматического Христологического цикла, а цикла «Земная жизнь Иисуса Христа». Особое внимание обращает на себя редкий для русской монументальной живописи сюжет спора Христа с книжниками и фарисеями о сущности веры. В своей речи Христос требовал от фарисеев следовать тому, что они сами же и провозглашали: соблюдать чистоту предания старцев, пост, поддерживать обязательность церковной десятины [Мф. 21:1 — 39]. Осуждению со стороны Христа подвергается не учение фарисеев, а их лицемерное поведение: «ибо они говорят, и не делают» [Мф. 23:3]. Роль фарисействующих книжников в русской культуре XVII в. могла принадлежать только духовенству, которому предписанное православие предопределило обязанность поучения паствы. Осмелюсь предположить, что ктитора Богоявленского храма также раздражал не соседствующий с его храмом и двором Спасский монастырь как таковой, а монастырская братия, пытавшаяся занимать в экономической и социальной жизни богатого торгового города место, не только не подобающее духовным лицам, но и противоречащее их религиозной функции.

Последний из приведенных мною примеров показывает, что в экономический и социальной жизни как Русского государства в целом, так и его отдельных регионов и на рубеже петровской эпохи сохранялся все тот же конфликт мирских и церковных интересов, но «мир» уже был представлен не сельскими землевладельцами — вотчинниками и помещиками, а городскими жителями — купцами и ремесленниками. Следовательно, во второй половине XVII столетия в России наступило «городское время».

Общие выводы:

1. Изучение истории русских городов X-XVII вв. связано с проблемой выявления хромотопа «город» в совокупности его специфических пространственно-временных характеристик.
2. Древнерусский город домонгольского времени — это нечто иное, чем «город» в нашем, современном смысле слова. По своим пространственно-временным свойствам он мало отличается от села. Его основной особенностью является лишь наличие укрепленного центра — кремля или детинца. И горожане, и сельские жители существуют внутри «библейского» времени, движущегося по кругу и имеющего циклический характер.
3. Новый этап в развитии городов начался в XIV веке. В XVI столетии крупные русские города, и в первую очередь Москва, приобрели сложную структуру с несколькими кольцами укреплений, охватывающими не только административный центр, но и посад, и слободы.
4. Формирование русского города завершилось в XVII в., когда специфика городского образа жизни становится очевидной, особые права и обязанности городского населения закрепляются законодательно, горожане начинают активно участвовать не только в экономической жизни городов, но и в формировании их архитектурного облика, культурной составляющей быта городского социума. В городах XVII в. время становится линейным и методы его отсчета приобретают вид близкий к современному.

Рекомендуемая литература

1. Публикации источников

1. Стоглав // Российское законодательство X-XX веков. М., 1985. Т.2.
2. Соборное Уложение 1649 года. Л., 1987. Гл. X. Ст. 94; Гл. XIX. Ст. 1—40.
3. «Золотой век» Ярославля. Опыт культурографии русского города XVII — первой трети XVIII века / Сост. В.В. Горшкова, О.И. Добрякова, Д.Ф. Полознев, Т.А. Рутман. Ярославль, 2003.
4. Перечневая опись города Ярославля 1630 г. // Ярославские губернские ведомости. Часть неофициальная. 1861. № 35. С. 271.
5. Ярославль: История города в документах и материалах от первых упоминаний до 1917 года / Под ред. А.М. Пономарева. Ярославль, 1990. С. 115—116.

6. Исторические акты ярославского Спасского монастыря / Изд. И.А. Вахрамеевым. М., 1890. Т. 1: Князьи и царские грамоты. С. 199; 206—208.

II. Хронотоп

1. Ирза Н.Д. Хронотоп // Культурология. XX век. Словарь. СПб., 1997. С. 518—520.
2. Гуревич А.Я. Средневековый «хронотоп» // Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 43—166.
3. Кондаков И.В. Хронотоп русской культуры // Кондаков И.В. Введение в историю русской культуры. М., 1997. С. 51—72.

III. Город и городская жизнь

1. Брайчевский М.Ю. К происхождению древнерусских городов // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. 1951. Вып. XLI.
2. Воронин Н.Н. К итогам и задачам археологического изучения древнерусского города // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. 1951. Вып. XLI.
3. Гуревич А.Я. Культура и искусство средневекового города. М., 1984.
4. Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX-XII вв.). М., 2001.
5. Данилова Л.В. Мелкая промышленность и промыслы в русском городе во второй половине XVII — начале XVIII в. (По материалам г. Ярославля) // История СССР. 1957. № 3.
6. Даркевич В.П. Происхождение и развитие городов Древней Руси: X-XIII вв. // Вопросы истории. 1994. № 10.
7. Дубов И.В. Города, величием сияющие. Л., 1985.
8. Памятники архитектуры Москвы. Земляной город. М., 1989.
9. Рабинович М.Г. Очерки этнографии русского феодального города. Горожане, их общественный и домашний быт. М., 1978.
10. Тимошина Л.А. Распространение книг Московского Печатного двора в середине XVII в. среди высшего купечества России // Патриарх Никон и его время. М., 2004.
11. Тихомиров М.Н. Древнерусские города. М., 1956.
12. Фроянов И.Я. Киевская Русь: Очерки социально-политической истории. Л., 1980.

3.3. Замосковский край во второй половине XVI-XVII вв.: источники исследования локальной культуры исторического региона

Современная локальная история занимается, в том числе, и изучением специфики исторического развития культур различных регионов России. Несмотря на определенное единство системы ценностей, характерных для русской культуры в целом на протяжении ее многовековой истории, и в прошлом, и сейчас у региональных культур есть и существенные различия, позволяющие говорить о неповторимом своеобразии внешних форм выражения национальной культуры в разных частях страны во все времена.

Различие культур древнерусских княжеств представляется современному человеку вполне очевидным. Но и объединительная политика великих московских князей не привела к окончательному нивелированию региональных культур в рамках единого Русского государства. Как отмечал неизвестный автор «Жития Прокопия Устюжского» XVI в., рассуждая о почитании святых на всем русском пространстве: «...каждая страна (сторона, край — Л.С.) своих блажит». То же самое можно сказать о поклонении местным святыням, и поддержке местных монастырей и храмов, традициях церковного зодчества, иконописания, декоративно-прикладного искусства. Актуальной задачей современной науки стало выявление характерных черт локальной культуры исторического региона в «общерусском» культурном массиве определенного времени. Для этого, в первую очередь, необходимо определить круг исторических источников, позволяющих выделить «локальное» из «общенационального». Попробуем отыскать источники, которые дадут нам возможность понять особенности культуры Замосковского края – одного из наиболее развитых исторических регионов Русского государства XVI-XVII вв.

Замосковье или Замосковский край, Замосковные города — историческое название Северо-Восточной Руси в XVI-XVII вв. На его территории находились города Владимир, Суздаль, Ростов, Переславль-Залесский, Можайск, Тверь, Кострома, Ярославль. Замосковский край, наиболее близкий к столице географически и исторически, в XVI-XVII вв. находился под её сильным культурным влиянием. В то же время, Замосковский край сохранил определенное культурное своеобразие и традиционные культурные связи, сложившиеся в прошлом, еще в удельный период, когда включавшее его территорию государственное образование носило название Владимиро-Суздальской земли. Между Москвой и окружающими её городами со второй половины XV в. шел интенсивный культурный обмен. Именно Замосковье выдвинуло целый ряд видных деятелей русской церкви, книжников, зодчих и иконописцев, активно участвовавших в процессе создания столичной культуры и распространявших её вокруг Москвы.

В XII в., когда *Северо-Восточная Русь* представляла собой относительно единое государственное образование под управлением Юрия Долгорукого, а затем его сыновей Андрея Боголюбского и Всеволода Большое Гнездо, центрами формирования культуры региона выступали Владимир, Суздаль и Ростов. Их культурная среда определяла стиль и тенденции развития письменности и литературы, архитектуры и живописи. Через эти столичные города осуществлялись художественные контакты с Востоком и Западом.

В XIII в., после смерти Всеволода Большое Гнездо, Северо-Восточная Русь, разделенная на уделы, получила возможность многополярного культурного развития. Формируются «удельные» литературные и художественные «школы», среди которых своим своеобразием выделяются Ростовская, Ярославская и Тверская. Культурные особенности эти удельные центры смогли сохранить даже в период монголо-татарского ига, вплоть до присоединения в XV в. к великому княжеству Московскому.

В «московский» период территория Северо-Восточной Руси становится ядром создававшегося великими князьями и царями династии Рюриковичей-Калитичей Русского государства. Все остальные земли, включая Новгородско-Псковские и русский Север, в XVI-XVII вв. по-прежнему оставались «украинными» — зоной постоянных военных столкновений с татарами или поляками и литовцами, шведами. В этих условиях Замосковье приобретает значение оплота русской государственности, для поддержания целостности которого власть использовала не только административные, но и культурные скрепы.

В конце XIV — начале XV в. складывается столичная культура Москвы. В сфере изобразительного искусства с ней связаны имена Феофана Грека, Андрея Рублева, Дионисия, делавших в своем творчестве акцент на художественном воплощении догматической стороны православия, создававших иконы на сюжеты, имеющие общекультурное значение. Московская литература, представленная, в частности, летописанием, содержит идеи объединения русских земель вокруг Москвы, выступающей защитницей православной Руси от иноплеменных и инославных врагов.

Протекционистская культурная политика московских князей на присоединяемых к Москве территориях не сводилась к финансовой и политической поддержке вновь создаваемых монастырей как форпостов столичной культуры в Замосковье, но и в помощи при восстановлении городов и главных городских храмов после очередного татарского набега или междоусобных столкновений. Так, великий князь Василий I не пожалел средств для ремонта соборов целого ряда подмосковных городов после нашествия хана Едигея. Иконы для них по его же заказу писала мастерская одного из крупнейших московских художников того времени — Феофана Грека [1. С. 10—27].

Однако до XVI в. территории, локализовавшиеся позже как Замосковский край, сохраняли существенные различия в культуре, что объясняется, на мой взгляд, не столько силой и устойчивостью местных культурных традиций, сколько слабостью московского политического и экономического ресурса. «Интервенции» московской культуры в недавно присоединенных землях все еще оставались эпизодическими.

Оформление единого культурного массива Замосковья, основные тенденции развития которого диктуются и контролируются столицей, связаны с созданием *Русского государства*, сопровождавшегося формированием «*предписанного*» *православия*, чьи нормы и каноны распространялись на всю территорию страны и за обязательностью исполнения которых должны были следить светские и церковные власти на местах. В середине XVI в. при Иване Грозном был создан целый комплекс текстов, регламентирующих культурные нормы. Это *Стоглав 1551 г.* и «*наказные списки*» его основных положений, предназначенные к рассылке по городам и крупнейшим монастырям, новая редакция *Домостроя*, образцовые *Минеи-Четии* митрополита Макария. Эти тексты оказали наибольшее формирующее влияние на культуру Замосковья.

В XVII в. установленные прежде нормы были подтверждены и развиты *Уложением* царя Алексея Михайловича 1649 г., царскими и патриаршими грамотами, решениями Большого собора середины столетия. Появились и новые тексты, содержавшие разъяснение нормативных правил благочестия и вероисповедания. В 1670 г. в Москве вышли Большой и Малый *Катехизисы*, *Цветная Триодь*, в 1672 г. *Постная Триодь*.

В Замосковные города, связанные со столицей относительно удобными для своего времени сухопутными и водными путями сообщения, эти тексты попадали в первую очередь. Они также распространялись и копировались в крупнейших монастырях, которым покровительствовала светская и церковная власть (Иосифо-Волоколамский, Троице-Сергиев, Новоиерусалимский и др.). По территории Замосковья проходили маршруты традиционных ежегодных богомолий царей и членов их семей, митрополитов, а затем и патриархов. Большинство духовенства, знатных, служилых и книжных людей, а также простого населения поддерживало усилия властей в деле унификации и реформирования церкви и культуры, что, впрочем, не исключало и участия некоторой части жителей региона в старообрядческом движении.

Замосковье первым усваивало новые формы архитектуры (например, шатровое зодчество), технические и стилистические нововведения, идущие из Москвы, где в крупнейших строительных работах активно участвовали в это время итальянские мастера. Иконописные мастерские замосковных монастырей и городов быстро подхватывали иконогра-

фические новинки, охотно начинали пользоваться образцами, в основе которых лежали гравюры западноевропейских художников.

В то же время, могучий пласт собственной, региональной художественной традиции позволял долго сохранять местные особенности, отличавшие произведения мастеров «городовых» школ от работ столичных художников. В XVII в. иконы ярославских и костромских изографов, расцвет искусства которых опирался на мощную материальную поддержку местного купечества как основного заказчика их творений, не уступали по своему качеству образам, выходящим из стен Оружейной палаты Московского Кремля. В этот период особенно очевидным становится обратное влияние замосковной городской культуры на столичную.

Осмыслить специфику и своеобразие локальной культуры Замосковья позволяет обширный корпус *письменных источников*, сохранившийся до нашего времени. От XVI–XVII вв., в отличие от более раннего времени, до нас дошли памятники права и документы распорядительного характера, документация, связанная с организацией городской и церковной жизни, хозяйственной деятельности, большое количество агиографических и нравственно-учительных текстов. Анализ этих письменных источников позволяет выявить множество подробностей, выделяющих культуру данного региона из общерусского культурного массива. Современные методы герменевтического анализа позволяют получать информацию даже из тех источников, которые еще недавно считались «немыми» — житий святых, синодиков, литературных сборников и сочинений компилятивного характера.

Для понимания особенностей культуры исторического локуса большую ценность имеют *невербальные источники*. В первую очередь, это памятники архитектуры и изобразительного искусства. Учитывая специфику архитектуры, использующую в основном выразительные, а не изобразительные приемы передачи смыслов, при ее источниковедческом анализе необходимо использовать сравнение с данными письменных источников, связанных с созданием исследуемых архитектурных сооружений. Памятники иконописи и монументальной живописи позднего Средневековья сами по себе более информативны, чем архитектура. Но, как и в отношении памятников архитектуры, в большинстве случаев, данные, полученные в результате источниковедческого анализа памятников иконописи и монументальной живописи, могут быть верифицированы с помощью информации письменных источников.

В качестве методологической основы исследования локальной культуры может быть предложена историческая герменевтика, возможности которой, наиболее полно соответствуют задачам понимания особенностей сознания человека и общества про-

шлого. Выбор герменевтики обусловлен тем, что в качестве источников используются не только документы, но и вербальные и невербальные тексты культуры, в которых факты сознания и духовный опыт людей фиксированы в виде высказываний, смысл которых далеко не всегда очевиден для современного человека. Эти тексты представляют собой сложные наслоения цитат, отсылок к традиции, каноническим образцам, мнениям церковных авторитетов, соборным решениям и т.п. Поскольку мы не можем спросить у создателя текста, что он всем этим хотел сказать, другого пути добраться до сути содержания источника, кроме герменевтического анализа, у нас нет. Интерпретация текста, созданного культурой отдаленных от нас эпох, с точки зрения современной герменевтики состоит не в «воспроизведении» авторского замысла, а в «произведении» его, текста, смысла [Основы философской герменевтики, являющейся базой исторической герменевтики, разработаны немецким мыслителем Г.-Г. Гадамером: Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988: Он же. Актуальность прекрасного. М., 1991].

По правилу герменевтики, этот смысл производится на основе реконструкции целого из отдельного, а отдельного из целого. Предвосхищение смысла, содержащегося в целом, становится эксплицитно понятным благодаря замыканию герменевтического круга. С помощью герменевтики можно выявить смысл письменных и невербальных текстов русской культуры далекого прошлого, в нашем случае — второй половины XVI-XVII в.

В рамках одной лекции мы не имеем возможности рассмотреть весь источниковый контент исследования специфики локальной культуры Замосковского края, включающий в себя не только письменные источники, но и памятники архитектуры, иконописи, прикладного искусства. Поэтому более подробно остановимся на круге письменных источников и некоторых памятниках изобразительного искусства, связанных с важной для средневековой культурной сферой прославления местных святых, почитаемых на территории выделенного нами историко-географического локуса.

Понятие «святой» имеет сложную семантику (предполагают, что по смыслу оно родственно словам «свет», «блеск»). В языческой Руси, до принятия христианства оно могло служить обобщающим синонимом таких определений внутренних качеств человека как светлый, незапятнанный, чистый, почтенный. С принятием христианства слово «святой» приобрело другой смысл — избранный, правильно верующий, посвященный, всесовершенный, праведный, живущий по правилам, предписанным верой. Христианский святой — это угодник божий, наслаждающийся после смерти вечным блаженством на небесах за праведную жизнь на земле. Древняя Русь вместе с христианством заимствовала

ла у Византии и почитание святых. Первые «национальные» святые появились на Руси в XI в. Это — князья Борис и Глеб. К середине XVI в. в русском православии почиталось уже несколько десятков «своих» святых, среди которых были как князья, так и представители духовенства.

В середине XVI в. государством и церковью были предприняты определенные усилия для закрепления общеправославных и утверждения национальных образцов святости. При московском митрополите Макарии состоялась канонизация русских святых, а краткие редакции текстов их *житий* вошли в состав Минеи-Четых, в которых были собраны все духовные четьи книги, признанные церковью годными для «научения в вере» православных христиан.

Но Минеи, хоть и предназначались «в душевную пользу всем православным христианам», абсолютному большинству из них не были доступны. Описи библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря 1573 и 1591 г. показывают, что даже такая знаменитая обитель не имела их полного комплекта. Другие, известные еще в Древней Руси сборники агиографических текстов — *прологи* и *месяцесловы* также присутствовали в монастырских и церковных книгохранилищах в ограниченных количествах, то же можно сказать и о распространенных редакциях житий отдельных святых.

Еще В.О. Ключевский отмечал, что во второй половине XVI в. роль своего рода упрощенных миней выполняли разнообразные по составу *торжественники*, в которых жития перемежались поучениями и сказаниями и располагались в календарном порядке, и *трефологии* — сборники церковных служб, выбранных из служебной минеи [7. С. 247]. Большинство книг монастырской библиотеки наряду с Евангелиями составляли богослужебные сборники с агиографическими текстами.

Происхождение сборников в монастырских библиотеках различно. Владельческие и вкладные записи на книгах свидетельствуют о том, что среди них были рукописи, заказанные монастырем и выдававшиеся из книгохранилища для чтения братии, а также келейные книги, находившиеся в личном распоряжении наиболее авторитетных старцев обители. Значительная часть сборников поступала в монастыри в виде вкладов от частных лиц, то есть до этого находилась в пользовании у представителей разных социальных групп населения, в основном, бояр, дворян, купцов, зажиточных крестьян и посадских.

Монастырские описи и сохранившиеся до нашего времени многочисленные сборники агиографических и учительных текстов свидетельствуют о распространении в XVI-XVII вв. житий русских святых. Церковь не только проводила мероприятия по канонизации местных святых, но и в дальнейшем всячески прививала традицию их почитания. В

богослужбных и служебно-учительных сборниках, распространенных в Замосковном крае, упоминаются киевские святые, святые Северо-Восточной Руси и русского Севера. Так, например, в служебно-учительном сборнике середины — третьей четверти XVI в. из Иосифо-Волоколамского монастыря в последование церковного пения на весь год включены имена архиепископа Иоанна Новгородского, митрополита Киприана, князей Федора, Давида и Константина Ярославских, князя Михаила Черниговского и боярина Федора, Сергия Радонежского, Савватия Соловецкого, Саввы Вишерского, Ефимия Новгородского, Андрея, юродивого, Варлаама Хутынского, Никона Радонежского, князя Александра Невского, Якова Ростовского, митрополита Петра, Павла Комельского, Михаила Клопского, епископа Никиты Новгородского, Дмитрия Прилуцкого, митрополита Алексея, Макария Калязинского, митрополита Ионы, Зосимы Соловецкого, Пафнутия Боровского, князей Бориса и Глеба, Феодосия Печерского, епископа Леонтия Ростовского, Дионисия Глушицкого, Кирилла Белозерского, князя Владимира, Александра Свирского. В другие сборники включались и имена Авраамия Ростовского, Стефана Сурожского, Никиты Переславского, Иоанна Белгородского. Все эти святые были удостоены общерусского почитания. Слыша на церковных службах упоминания русских святых, миряне привыкали почитать в первую очередь именно тех из них, чьи имена звучали чаще.

Списки поминаемых в церкви святых постоянно расширялись и корректировались после новых канонизаций. Опять же еще В.О. Ключевский заметил, что состав богослужбных и служебно-учительных сборников весьма разнообразен [7. С. 250]. Обычно особое внимание в них уделялось тем святым, культ которых был связан с данной местностью.

Вероятно, повторявшиеся на монастырских и церковных службах имена должны были формировать в сознании духовенства и мирян представления о святости русской земли, и в том числе о святости того места, где им приходилось жить. Но если сравнить между собой сборники, составленные в разных регионах, то можно обнаружить и еще одну тенденцию, на которую не обратил внимания Ключевский, работавший в основном с книжными собраниями Иосифо-Волоколамского и Соловецкого монастырей. Постепенно в этих сборниках начинает просматриваться некая религиозная разделенность, обособленность. В сборниках, составившихся в Замосковье, из северных святых поминается, в основном, только Савватий Соловецкий (помянутое Савватия может быть связано с тем обстоятельством, что культ святых Зосимы и Савватия Соловецких поддерживался в Троице-Сергиевом монастыре, духовный авторитет которого в Замосковье был непререкаем).

Любопытно, например, что в находившихся в 60 верстах друг от друга и известных своими древними святынями Ростове и Переславле-Залесском почти не было взаимного почитания святых: в Ростове — переславских, а в Переславле — ростовских. Эта особенность подтверждается и материалами иконописи. Переславль, рано вошедший в состав Московского княжения, культурно тяготел к Москве и Владимиру, а Ростов был объединен в один культурный ареал с Ярославлем. Снова свести «русскую святость» воедино удалось только в конце XVII — начале XVIII вв. будущему ростовскому митрополиту Димитрию Туптало, составившему новые Четьи-Минеи.

Основным источником знаний о нормах благочестивого поведения для большей части населения Замосковья, как и в других регионах Русского государства XVI-XVII вв. были *синодики* — рукописные, а позже и гравированные, книги для записи имен в целях церковного поминания во время богослужения. В целом, состав предисловий этих сборников был довольно стандартным. Главные отличия содержатся именно в поминальной части.

Помянники синодиков открываются поминаниями царей, великих князей и церковных иерархов. В синодиках, принадлежавших крупным монастырям, бывшим духовными центрами региона и во многом определявшим специфику конфессиональной составляющей региональной культуры, в начало помянника включались также поминания особо почитаемых русских святых.

Персонификация русских святых в синодике зависела от конкретной местности, где находилась обитель. Для наглядности рассмотрим это на примере редко встречающихся лицевых экземпляров синодиков с иллюстрированным помянником.

В поминальную часть синодика ярославского Спасского монастыря 1656 г. вплетены листы с изображениями погибшего в Угличе царевича Димитрия, князей Федора, Давида и Константина Ярославских. Ярославские князья Ростиславичи, похороненные на территории монастыря, и Димитрий Угличский особо почитались в этой обители. Хотя они и были связаны своим происхождением со знаменитыми и древними княжескими родами, но удостоились общерусской канонизации и вечного поминовения не за ратные или государственные заслуги, а благодаря своей вере, мученической кончине и ниспосланным за это посмертным чудесам «благотворения». Поминания этих святых включались в помянники крупных монастырей Замосковья для поддержания образа монашеского благочестия.

Синодик Троице-Сергиевой лавры, «построенный» в 1680 г. руководителем Оружейной палаты Московского Кремля боярином Богданом Матвеевичем Хитрово, открыва-

ется изображением в лист Сергия и Никона Радонежских. Эти святые, особенно Сергей Радонежский, считались образцами монашеского служения и были широко почитаемы на всей территории Замосковского края (жизнь и служение Сергия Радонежского в XVI-XVII вв. были своего рода «моделью» поведения подвижников русской церкви в Замосковье и на русском Севере. Эта «модель» вытеснила собой более древние общехристианские образцы монашеского благочестия и подвига. Об этом свидетельствуют жития местных угодников этого времени).

Важными источниками исследования почитания русских святых на исторически локализованной территории могут служить *фресковые росписи* храмов. В середине — второй половине XVII в. украшение фресками интерьеров уже существующих и вновь строящихся храмов становится характерной чертой культуры Замосковья. Этот регион Русского государства, надежно защищенный от внешнего врага «украинными» оборонными чертами с их мощными крепостями и засеками, стремительно богател на внутренней и внешней торговле. Наличие постоянных масштабных заказов, каждый из которых обеспечивал иконописцев работой на несколько лет, формирует и поддерживает знаменитые костромскую и ярославскую школы фресковой живописи, представленные несколькими артелями.

Иконографические программы росписей храмов составлялись художниками-фрескистами с учетом пожеланий, религиозных взглядов и эстетических вкусов заказчиков, в роли которых выступает братия крупнейших и богатейших монастырей, а также торговая верхушка городского населения. Решение о включении в систему фресковой росписи тех или иных циклов и композиций опиралось не только на общерусский церковный канон, но и на устойчивые региональные традиции предпочтительного почитания определенных святых.

Мы не имеем возможности проанализировать весь дошедший до нашего времени массив храмовых росписей Замосковья, состоящий из почти двух десятков стенописей церквей Москвы, Ярославля, Костромы, Владимира, Ростова Великого и других городов. Поэтому возьмем в качестве примера одну из самых ранних и одну из самых поздних стенописей. Думается, что даже такой беглый взгляд на данные источники позволит уловить основную тенденцию.

Первый, из избранных нами памятников — стенопись Троицкого собора Данилова монастыря в Переславле-Залесском. Фрески собора Данилова монастыря 1662-1668 гг. были первой самостоятельной работой, выполненной костромичом Гурием Никитиным «с товарищами».

Подрядил иконописцев келарь Данилова монастыря Савва, позже переведенный в московский Чудов монастырь. Вероятно, он воспользовался покровительством благоволившего к Даниловой обители ростовского митрополита Ионы Сысоевича, который в это время с 1659 по 1666 год был местоблюстителем патриаршего престола. При Ионе артель Гурия Никитина расписывала кремлевский Архангельский собор — усыпальницу русских царей. Но художники были отпущены в Переславль для выполнения монастырского заказа. Для этого нужно было добиться официального разрешения Оружейной палаты и самого царя.

Вероятно, при составлении программы росписи были учтены пожелания как непосредственного заказчика — келаря Саввы, так и его покровителя Ионы Сысоевича, которые, несмотря на открывшуюся перед ними перспективу столичной карьеры, продолжали заниматься укреплением и развитием культов местных святых. «Региональная» ориентированность культа русских мучеников и преподобных становится очевидной при анализе иконографического состава росписей нижней части стен алтаря и опорных столпов собора, где традиционно помещались изображения национальных святых.

В росписи присутствуют изображения «киевских» святых: князя Владимира Святого, Антония Печерского и Феодосия Печерского. В этом нет ничего удивительного, так как князь Владимир почитался повсеместно как креститель Руси, а печерские преподобные издревле служили примером монашеского служения для монастырской братии в русской церкви.

Еще одна группа изображений святых — особо чтимые в Переславле-Залесском. В нее входят: преподобный Никита Переславский (Столпник), живший, вероятно, в XII в. и удостоенный в XVI в. общерусского почитания; князь Андрей Переславский (Смоленский), подвизавшийся в городе в XIII или XIV в., и чтимый местно с XVI в.; основатель Троицкого Данилова монастыря Даниил Переславский — крестный отец / восприемник от купели (?) Ивана Грозного.

Из всех святых, почитаемых в Ростовской митрополии, избраны только ярославские князья, жившие в XIII в., — Федор, Давид и Константин, а также Авраамий Ростовский, с именем которого связано распространение христианства в Северо-Восточной Руси.

Из «северных» святых изображен только один — Кирилл Белозерский. Но в полном смысле «северным» его считать также не правомерно. Кирилл принадлежал к числу преподобных основателей монастырей. Будучи современником Сергия Радонежского, он в своей деятельности воплотил ту же модель праведного жития для монашествующих, которая благодаря усилиям Сергия, Кирилла и Димитрия Прилуцкого с конца XV в. восприни-

малась как нормативная. Кириллово-Белозерский монастырь был конечным пунктом «большого» великокняжеского, а затем и царского богомолья, поэтому тяготел скорее к культурному кругу Замосковья, нежели Севера.

Второй, из числа поздних, памятник фресковой живописи — стенопись Богоявленской церкви Ярославля 1692 г., о которой уже говорилось в предыдущей главе. Вспомним, что церковь была построена и расписана на средства ярославского торговца кожей, купца гостиной сотни Алексея Аврамова сына Зубчанинова. Как полагают исследователи стенописи, роспись была выполнена артелью ярославских художников во главе с известными изографами своего времени, кормовыми иконописцами первой статьи Дмитрием Григорьевым (Плехановым) и Федором Игнатьевым.

Ктитор храма Алексей Зубчанинов принадлежал к привилегированной корпорации городского населения Русского государства – гостиной сотне. Заметим, что большая часть гостей, а также торговцев из гостиной и суконной сотен проживала в Москве и крупных Замосковных городах. Социальная верхушка городского населения, как правило, была достаточно образована для своего времени, сведуща в вопросах вероучения и должна была подавать пример благочестия прочим горожанам.

Изображения русских святых, по воле заказчика и иконописцев, помещаются на западной стене церкви (основной объем храма — бесстолпный, перекрыт сомкнутым сводом). Специфика программы росписи — необыкновенно сложной в богословском отношении определила отказ от использования образов «простых» мучеников и преподобных. Среди русских святых избраны только «святители» (то есть святые, которые при жизни занимали высокие посты в церковной иерархии — были епископами или митрополитами), выбор которых в XVII в. был не столь уж и велик. Поэтому среди них мы встречаем четверых святителей Новгородских — Иоанна, Иону, Евфимия и Никиту, и двоих Казанских — Гурия и Варсанофия. Однако эти, «чужие» для ктитора храма и художников святители изображены на малозначительных местах — откосах окон. Почетные места над ними, на самой стене, сразу же после догматически важных композиций отведены святителям Ростовским и Московским: Иакову Ростовскому Игнатию Ростовскому, Леонтию Ростовскому, Исаею Ростовскому, Алексию, митрополиту Московскому, Филиппу, митрополиту Московскому, Ионе, митрополиту Московскому, Петру, митрополиту Московскому. При этом ростовские святители изображены впереди московских, что оправдано их более древним почитанием.

В обоих рассмотренных нами стенописях, при полном различии набора русских святых, явно прослеживается предпочтение, отдаваемое святым своего исторического региона.

Изучение памятников иконописи, происходящих из Замосковных городов, с изображениями русских святых дает нам похожий результат. В то же время, здесь мы можем обнаружить и дополнительную информацию, расцвечивающую картину почитания русских святых в Замосковье новыми красками.

Несомненно, наиболее почитаемым святым Замосковного края в XVI-XVII вв. был преподобный Сергей Радонежский. Иконы с его изображением встречаются практически повсеместно. Как правило, это житийные образы святого, распространенные в иконописи XVI-XVII вв. Наибольшей оригинальностью иконографии отличаются «Ростовские чудотворцы и Сергей Радонежский» из Ростова Великого конца XV — начала XVI в. и знаменитая икона из Ярославля «Сергий Радонежский в житии» XVII в. с изображением Куликовской битвы. Без сомнения, Сергей Радонежский был самым значимым святым для всего Замосковного края. Почитание святого Сергия духовно объединяло Москву и Замосковные города.

В отношении прочих русских святых города Замосковья сохраняют свою обособленность, отдавая предпочтение местночтимым угодникам. Даже те из местных святых, кто был удостоен общерусского почитания, редко изображались на иконах в соседних городах, хотя и поминались на церковных службах, а краткие редакции их житий включались в состав агиографических и учительных сборников. Гораздо большей «толерантностью» к «чужим» святым отличались монастыри, особенно крупные. Но и в монастырях из всего многообразия иконографических изображений русских святых, не относящихся к почитаемым в данной местности, выбирались только самые прославленные, такие как Зосима и Савватий Соловецкие, Кирилл Белозерский, Варлаамий Хутынский.

Агиографические источники и материалы иконописи позволяют выделить и еще одну особенность почитания святых, характерную для Замосковья. В Северо-Восточной Руси еще в домонгольское время сформировалась сильная княжеская власть, демонстрировавшая тенденцию к «самодержавству». Поэтому в Замосковных городах был распространен культ святых князей, жизнь большинства из которых приходилась на монгольское время. Князья независимо от реалий их земной биографии воспринимались мифологическим сознанием человека, живущего в центральной части единого Русского государства, в качестве защитников и заступников Святой Руси, принявших на свои плечи заботу о ее судьбе в тяжелейшее время иноплеменного и инославного ига. Во владимирских землях

почитался князь Александр Невский; в Ярославле — Федор Черный и его сыновья Давид и Константин, а также князья первой ярославской удельной династии — Василий и Константин; в Твери — Михаил Ярославич Тверской. В XVII в. культ Александра Невского начинает распространяться по всему Замосковью, но пик его почитания придется уже на новое время русской истории — XVIII век.

Значимость княжеских культов подтверждают дошедшие до нашего времени иконописные изображения святых князей, отличающиеся высоким художественным качеством.

Из церкви Чудотворцев ярославского Спасского монастыря происходит икона конца XVI в. «Федор, Давид и Константин в житии». Федор Ростиславич Черный (Смоленский и Ярославский) был заметным политическим деятелем конца XIII в., активно участвовавшим в междоусобных конфликтах, в том числе с собственным сыном и племянником. В конце жизни он женился вторым браком на дочери хана Ногая, крещеной под именем Анна. Федор умер в Ярославле, приняв перед кончиной монашество и схиму, и был похоронен в Спасском монастыре. Там же были похоронены и двое его сыновей от Анны, умершие в детском возрасте. Гробница ярославских князей была прославлена чудесами, а их мощи в XV в., согласно житию, обретенны нетленными. На среднике иконы Федор Черный изображен в одежде схимника, а его сыновья в парадных княжеских одеяниях, так как перед смертью не принимали монашеского пострига. В многочисленных клеймах, окружающих средник, представлены не только эпизоды из жизни святых, но и события из истории Ярославля, достигшего процветания «при небесном покровительстве своих святых князей» в XVI-XVII вв.

Другая известная икона с изображением святых ярославских князей «Василий и Константин в житии» происходит из древнего Успенского собора Ярославля, служившего главным городским храмом. Василий и Константин жили раньше Федора Черного — в первой половине XIII в. Они были сыновьями первого ярославского князя Всеволода, погибшего на реке Сить в битве с войском хана Батые. Василий скоропостижно скончался во Владимире в 1249 г., когда ездил ко двору великого князя Александра Ярославича (Невского), а Константин героически пал в жестокой битве с татарами на Туговой горе под Ярославлем 3 июля 1257 г. Их мощи были обнаружены после пожара 1501 г., когда старый Успенский собор в Ярославле сгорел дотла. Почитание князей было поддержано великим московским князем Иваном III, пославшим для строительства нового храма московских каменщиков. Сам Иван позже приехал в Ярославль, чтобы поклониться мощам Василия и Константина, которых считал своими предками.

С ярославской художественной традицией связывает С.И. Масленицын и икону «Александр Невский в житии» из московского Покровского собора (собора Василия Блаженного на Красной площади) [10. С. 41. Прим. 20]. Появление этой иконы стало результатом широкого распространения почитания «святого благоверного князя» в Замосковье и других русских землях после его общерусской канонизации на Макариевских соборах и составления новой расширенной редакции жития.

В Твери особо почитался князь Михаил Ярославич, живший во второй половине XIII — начале XIV в., первым утвердивший независимость Тверского княжества, а позже жестоко убитый в Орде. Князь Михаил и его супруга Ксения считались покровителями Твери, с их именами связывалось строительство главного, Спасо-Преображенского, собора города. В качестве небесного патрона Твери Михаил представлен на сохранившихся до нашего времени двух иконах конца XVII в. «Князь Михаил Ярославич и Ксения Тверские» и «Епископ Арсений и князь Михаил Ярославич Тверские».

Целый комплекс письменных и изобразительных источников, дошедших до настоящего дня, дает нам представление и о том, насколько хорошо был организован местный культ князя Петра и княгини Февронии в Муроме. Следует также отметить, что практически каждый город, бывший удельным центром, имел своих святых князей, и анализ источников, связанных с их почитанием, может существенно расширить и дополнить ту картину княжеского культа Замосковья, которую мы смогли лишь набросать отдельными мазками.

Древнейшим княжеским культом Северо-Восточной Руси был культ святых князей страстотерпцев Бориса и Глеба — святых сродников династии Мономашичей, получившей Суздальские земли в свое подчинение. Бытование этого культа в киевских землях довольно неплохо изучено, но и его северо-восточный (Владими́ро-Суздальский) вариант также представляет большой интерес и требует отдельного разговора.

В XVII в. такое же повсеместное распространение получил культ еще одного «страстотерпца», но теперь уже царского рода — царевича Димитрия Угличского, списки жития которого и иконы с его изображением бытовали во многих городах Замосковья. «Угличской трагедии» и иконографии святого царевича Димитрия посвящена обширная литература, эта одна из проблем, постоянно вызывающая интерес у историков.

Распространение и развитие культа святых князей в Замосковье опирались не только на «историческую память» жителей бывших удельных центров Северо-Восточной Руси, им способствовала и поддержка со стороны великокняжеской и царской власти, которая была кровно заинтересована в сакрализации образов земных властителей. Московская царская династия XVI в. с помощью «Сказания о князьях Владимирских» выводила свою

родословную от римского императора Августа. В «Сказании» содержится и перечисление главных властных инвеститур московских государей: царского венца, шапки Мономаха, животворящего креста, вместе с которыми, согласно преданию, от византийского императора Константина Мономаха в свое время на Русь перешла и честь «богоизбранности» правителей государства. Вящей славе «не пресекавшейся» в веках московской великокняжеской и царской династии должны были служить воинские, патриотические и религиозные подвиги предков, подчеркивающие роль государственной власти в деле защиты православной церкви и всего православного люда. Следующая династия, Романовых, продолжала поддерживать эту линию и всячески подчеркивала преемственность собственной власти от Рюриковичей-Калитичей. Так локальный Замосковский культ святых князей — бывших удельных властителей Северо-Восточной Руси вписался в пестуемый верховной властью культ русских святых и «великих» предков царствующих особ.

Общие выводы:

1. Герменевтический анализ даже ограниченного круга источников разных видов позволяет выявить некоторые локальные особенности одного из характерных явлений русской культуры XVI-XVII вв. — почитания национальных святых.
2. Очевидно, что в Замосковном крае отдавалось предпочтение «своим» святым, чья жизнь и деятельность была исторически связана с данной территорией.
3. «Чужие» святые включались в круг упоминаемых на службах, в агиографических и нравственно-учительных сборниках, изображались на стенах храмов и иконах только в исключительных случаях. Как правило, это были знаменитые подвижники, удостоившиеся общерусского почитания.
4. Яркой особенностью культа местных святых в Замосковных городах было почитание святых князей, принадлежавших к удельным династиям Северо-Восточной Руси.

Рекомендуемая литература

1. Антонова В.И. О Феофане Греке в Коломне, Переславле-Залесском и Серпухове // Государственная Третьяковская галерея: материалы и исследования. М., 1958.
2. Блажевская С.Е. Церковь Богоявления в Ярославле. М., 2002.
3. Бегунов Ю.К. Житие Александра Невского в станковой живописи начала XVII в. // Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы РАН (Пушкинского дома). М.; Л., 1966. Т. XII. С. 311—326.
4. Бегунов Ю.К. Александр Невский. М., 2003.

5. Голубинский Е.Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903. (Репринт. М., 1988).
6. Иконы из собрания Ростовского музея-заповедника: каталог / Авт.-сост. В.И. Вахрина. М., 1992.
7. Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник // Ключевский В.О. Православие в России. М., 2000.
8. Книжные центры Древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. Л., 1991.
9. Конявская Е.Л. Очерки по истории тверской литературы XIV-XV в. М., 2007.
10. Масленицын С.И. Ярославская иконопись. М., 1983.
11. Масленицын С.И. Живопись Владимиро-Суздальской Руси. 1157-1238 годы. М., 1998.
12. Мельник А.Г. История почитания ростовских святых в XII-XVII вв. / Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. кандидата исторических наук. Ярославль, 2004.
13. Плюханова М.Б. Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995.
14. Попов Г.В. Тверская икона XIII-XVII веков. СПб., 1993.
15. Родина М.Е. Международные связи Северо-Восточной Руси в X-XIV вв. (по материалам Ростова, Суздаля, Владимира и их округи). Владимир, 2004.
16. Словарь исторический о русских святых. СПб., 1862 (Репринт. М., 1991).
17. Сукина Л.Б. Троицкий собор Данилова монастыря в Переславле-Залесском. М., 2002.
18. Сукина Л.Б. Особенности почитания местных и региональных святых в Переславле-Залесском XVII века // История и культура Ростовской земли. 2006. Ростов, 2007.
19. Сухова О.А. и др. Иконы Муром. М., 2004.
20. Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990.

Приложение

Словарь специальных терминов

Агиография — в переводе с греческого «описание святости», жанр христианской литературы, *жития* святых. В русской литературе агиография появилась в XI в. после канонизации князей Бориса и Глеба. Расцвет русской агиографии приходится на XV-XVII вв.

Большой собор — Московский собор русской церкви 1666-1667 гг., на котором присутствовало 29 русских и иноземных иерархов православной церкви (патриархов — Антиохийский, Александрийский и Московский, — митрополитов, архиепископов и епископов), в том числе представители от всех самостоятельных церквей православного Востока. Собор принял ряд важных решений, регламентировавших религиозную жизнь и повседневное благочестие православных верующих Русского государства.

Домострой — памятник древнерусской литературы, сборник норм повседневного поведения и правил организации быта русского человека. Первую редакцию Домостроя относят к XV в. Наиболее известной является вторая редакция, автором которой считается протопоп Сильвестр, в 1547-1553 гг. духовник и приближенный царя Ивана Грозного.

Житие — жизнеописание святого с приложением рассказов о совершенных им посмертных чудесах.

Катехизис — тип христианской учительной книги, включает в себе изложение принципов веры в виде вопросов и ответов. Был распространен в католическом мире, в XVII в. получил распространение и в Русском государстве. На русский язык был переведен с литовского так называемый «Большой Катехизис» Лаврентия Зизании, написанный в конце XVI или начале XVII в.

Месяцеслов — тип русской средневековой книги, сборник календарного характера.

Минеи-Четии — сборник житий святых, располагающихся в календарном порядке (по месяцам и дням). В русском православии наибольшей известностью пользуются «Великие Минеи-Четии», составленные в середине XVI в. московским митрополитом Макарием и «Минеи-Четии» конца XVII — начала XVIII в., принадлежащие перу митрополита Димитрия Ростовского.

Предписанное православие — русская православная вера в середине XVI — XVII вв., нормы и правила которой были «предписаны» государственной и церковной властью, сформулированы в виде решений церковных и земских соборов, распоряжений царей и патриархов, зафиксированы в документах и отражены сборниках нравоучительного характера.

Понятие «предписанное» православие вводится мною по аналогии с «предписанным» христианством (*le christianisme ordonné*), представляющим в виде антитезы христианству «переживаемому» (*le christianisme vécu*) в трудах французских историков второй половины XX в. Автором термина «предписанное христианство» является Жан Делюмо [Delumeau J. Le développement de l'esprit d'organisation et de la pensée méthodique dans la mentalité occidentale à l'époque de la Renaissance // XIII-e congrès international de sciences historiques. Moscou, 1970; Delumeau J. La culpabilisation en Occident (XIII-e — XVIII-e siècles). Paris, 1978; Delumeau J. Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII-e — XVIII-e siècles). Paris, 1983]. В современном русском языке глагол «предписать» означает «предложить официально», «приказать», а также «назначить», «предложить соблюдать что-либо» [Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1984. С. 501—502]. Прилагательное «предписанное», с моей точки зрения, хорошо подходит для уточнения состояния православия и его норм в том виде, как их представляли государственная власть и русская православная церковь во второй половине XVI — XVII вв. Этот хронологический период русской истории чрезвычайно насыщен событиями, связанными с появлением документов государства и церкви, регламентирующими религиозную жизнь общества, практику вероисповедания и благочестия. Большинство из этих документов представляли собой законодательные акты, обязательные для соблюдения всем православным населением России. То есть, государством и церковью было «предписано» почти каждое действие человека в сфере его отношений с религией.

Пролог — тип древнеславянского и древнерусского церковно-учительного сборника, составленного из кратких житий святых, расположенных в календарном порядке, своего рода краткий вариант миней. Был широко распространен в Древней и средневековой Руси.

Синодик — тип русской средневековой книги, предназначался для записи имен умерших и живых людей в целях их церковного поминания. Часто в синодиках перечню имен предшествовало обширное литературное предисловие — сборник текстов назидательного характера. Время расцвета русского синодика-сборника — вторая половина XVI — XVII в. Тогда синодики нередко были лицевыми, то есть украшались иллюстрациями-миниатюрами.

Стоглав — сборник постановлений Московского церковного собора 1551 г. Название «Стоглав» или «Стоглавник» обусловлено тем, что его текст поделен на 100 глав. Московский собор был созван по инициативе царя Ивана IV (Грозного) и митрополита Макария в связи с «нестроениями» и упадком религиозной жизни в Русском государстве середины XVI в. Основное содержание «Стоглава» составляют вопросы царя, предложенные участ-

никам собора и ответы на них. «Стоглав» — документ канонического права, целью которого была регламентация религиозной сферы жизни русских людей. Он является также одним из основных источников изучения нравов и обычаев XVI в.

Триодь — православная богослужбная книга, содержащая песнопения и молитвы, приуроченные к определенным дням церковного календаря. Постная Триодь предназначалась для богослужений в дни постов, Цветная Триодь использовалась для праздничных и повседневных служб в остальное время.

Фреска — вид стеновой росписи, широко распространенный в храмах христианского мира в Средневековье. Фреска подразумевает особую технику живописи красками, разведенными на чистой или известковой воде, по только что нанесенной сырой штукатурке. При высыхании фрески на ее поверхности образуется тончайший пленочный слой карбоната кальция, который обеспечивает росписи долговечность. Фресковая стенопись идеально соответствовала монументальным формам архитектуры древнерусских храмов. Росписями в этой технике украшали стены русских церквей со второй половины XI по первую половину XVIII в.

ISBN 978-5-901795-37-8

