

А. Я. Гуревич

ИЗУЧЕНИЕ МЕНТАЛЬНОСТЕЙ: СОЦИАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ И ПОИСКИ ИСТОРИЧЕСКОГО СИНТЕЗА

Изучение ментальностей — установок сознания, присущих людям определенной эпохи и культуры и, естественно, дифференцирующихся в зависимости от их социальной принадлежности, образования, возраста и т. д., — отнюдь не новая проблема исторической науки. Ее инициаторами выступили Марк Блок и Люсьен Февр, интенсивное изучение ментальностей людей средневековья и начала Нового времени началось в 1960-е годы. Ныне накоплен уже солидный фонд наблюдений и выводов, существенно обогативших историческое знание¹.

Продуктивность изучения ментальностей доказана опытом мировой историографии. Именно на этих путях историки ищут возможности существенного обновления истории как науки.

Между тем в советской историографии в этом направлении пока сделано немного. Наши историки традиционно сводят явления духовной жизни к идеологии и общественной мысли, изображая их в виде более или менее прямых отражений расстановки классовых сил. Они, как правило, не склонны принимать во внимание то, что духовная жизнь любого общества несравненно богаче и отнюдь не исчерпывается политическими или философскими доктринами и вообще логически завершенными и ясно сформулированными учениями, будь то официальная религия или ересь, эстетическая теория или поэтика. Вся кипучая магма человеческих эмоций и повседневных жизненных установок, особенности мировиденья, присущие людям определенного исторического периода и общества, способы осознания ими самих себя и природного и социального окружения оставались вне поля зрения историков. Это вело к неоправданному сужению нашего взгляда на историю и препятствовало постижению социального поведения человека в изучаемую эпоху.

Ныне, в свете событий в нашей стране и за ее пределами, еще более очевидна та поистине колоссальная роль, которую играют в жизни человека и общества социально-психологические установки и стереотипы, настроения и иные формы психической жизни, не укладывающиеся в прокрустово ложе идеологий. Практический опыт наших дней убеждает в том, что без внимания к этнической психологии, психологии религиозной, профессиональной и всякой иной, к традициям и унаследованным способам интеллектуального и эмоционального освоения действительности невозможно разобраться в современной жизни и строить осмысленную политику. Обособленная история идей существует лишь в головах историков — в реальной жизни развивается социальная история идей, оп-

¹ Dictionnaire des sciences historiques/Sous la dir. de A. Burguière. P., 1986. P. 450—456.

ределенным образом воспринимаемая обществом или отдельными группами, трансформирующими эти идеи в процессе их усвоения нередко до неузнаваемости. В этих преобразованиях активнейшую и решающую роль играет иной уровень сознания — не теоретический, а обыденный.

К такому заключению подводит нас и практика мировой исторической науки. Эта практика должна быть самым внимательным образом изучена и творчески освоена. Ее игнорирование уже принесло свои горькие плоды, в частности распад старых научных школ, на смену которым не создались новые, и глубокий провинциализм нашей историографии. Она утратила то место в мировой науке, которое занимала во времена Ключевского, Виноградова, Кареева, Ковалевского, Лучицкого, Ростовцева, Савина, Косминского. Этот провинциализм — плод научного сектанства, отгораживания от магистральных линий развития мировой науки. И странно ныне слышать ссылки на какие-то внешние обстоятельства — вина лежит прежде всего на самих историках. Ведь каждый совершает свой личный выбор и ведет себя в соответствии с ним. Сколько бы свобод у нас ни отнимали, свобода воли остается неотчуждаемой.

Историческая наука поставлена перед необходимостью выработки нового исторического синтеза, который отвечал бы коренным запросам современного общества и объединил бы социальное и духовное, материальную жизнь и культуру в концептуально объемлемую целостность. Тем самым и социальное получило бы новое и более глубокое объяснение, и человек перестал бы быть «бесконечно малой величиной» исторического процесса. На путях этого синтеза проблема ментальностей приобретает все свое значение — и теоретическое и эвристическое. Повторяю: здесь пролегает магистраль нового поиска в современной исторической науке.

Складывается, пока преимущественно стихийно, эмпирически, без должного методологического обоснования, новое, более емкое разностороннее понимание социальной истории как антропологически ориентированного исследования. Назовем ли мы это направление «социально-исторической антропологией», или «этнологической историей», или «исторической психологией», вероятно, не так уж существенно. Важно то, что этот новый угол рассмотрения исторического процесса, новый подход к решению кардинальных проблем истории уже наметился и доказал в процессе исследовательской практики свою перспективность.

Мне уже приходилось об этом писать², но нужно вновь повторить: независимо от того, чем конкретно занимается историк — историей экономики, социальных движений, искусства или философии, этнографией, — он имеет дело с сознанием людей. На историческом памятнике, будь то фискальный кадастр, правовая запись, хроника, книжная миниатюра или современное техническое устройство, не мог не отложиться способ мировосприятия его создателя. И вместе с тем, очевидно, это мировосприятие в той или иной мере присуще и определенной группе людей, слою общества либо обществу и цивилизации в целом, от имени которых этот творец выступает или к которым он обращается.

Первое, с чем встречается исследователь, — это специфическая структура сознания автора источника. Поэтому без тщательной расшифровки особенностей этого сознания невозможно проникновение в источник. В противном случае историк невольно будет подставлять в источник свое собственное сознание, руководствуясь «здравым смыслом» и самыми общими домыслами о том, как мыслили люди другого времени. Осюда неизбежна модернизация истории — самый опасный наш враг.

Следовательно, изучение ментальностей есть не «хобби» приверженцев «школы „Анналов“», а элементарное требование исторического ремесла. Не существует какой-либо специфической категории источников для изучения ментальностей: любой текст или предмет, возникший

² Гуревич А. Я. Историческая наука и историческая антропология // Вopr. философии. 1988. № 1. С. 57.

в другую эпоху, который создан человеком или к которому он прикоснулся, которым он пользовался, есть свидетельство, и оно может пролить свет на его сознание, но до тех пор, пока мы не уяснили себе особенностей этого сознания или хотя бы не поставили вопрос о них, этот текст или предмет еще не является источником наших знаний.

Повторяю, недостаточно знать теоретические построения мыслителей изучаемой эпохи, чтобы понять содержание духовной жизни и их самих и их современников. От уровня теоретического необходим переход и на уровень социально-психологический. Ни одной эпохе нельзя верить на слово, нужно вскрыть те представления ее людей о мире и о самих себе, которые, возможно, не были выражены прямо и всеми словами. Этими представлениями, при всей их смутности и непрорефлектированности, прежде всего руководствуется человек в своей повседневной жизни.

Человек, разумное и эмоциональное существо, не ведет себя автоматически, и все его поступки, от элементарных бытовых до тончайших выражений в сфере творчества, от участия в социальных движениях до размышлений наедине с собой, в огромной степени обуславливаются той системой мировидения, которая присуща данной культуре и стадии общественного развития. Социально-культурная среда создает определенные возможности, в рамках которых мыслят и чувствуют себя люди. Разумеется, в любом обществе индивиды разные и по-разному себя проявляют; вместе с тем независимо от личных качеств и особенностей они находятся в некоем незримом и неэксплицированном кругу возможностей обнаружения собственной индивидуальности, и выйти за пределы этого «магического круга», делающего их людьми своего времени, им не дано.

Мир, в котором живет человек, всегда и неизбежно субъективно окрашен, однако вместе с тем эта субъективная реальность есть неотъемлемый компонент материальной реальности. Индивидуальное самосознание человека, так же как и самосознание класса, социальной группы, преобразующее объективную данность общества и природы, может быть квалифицировано как «ложное сознание», но все дело в том, что это «ложное сознание», представляющееся таковым постороннему наблюдателю, обладает истинностью для его носителей. Не есть ли эта «вторая природа» человека — истинная его природа?

Как же проикнуть в потаенные зоны сознания людей давно минувших эпох? Собственно, главная задача историка, поскольку он выступает в качестве исследователя ментальностей, заключается не в поиске источников, а прежде всего в выработке вопросника. Нужно знать, что именно он в источниках ищет. Чем богаче его анкета, чем больше адекватных вопросов сумеет он поставить, тем больше скажет ему изучаемый памятник. Все зависит от исследовательской пытливости историка. В зависимости от разработанной им анкеты историк и обращается к тем или иным категориям источников и побуждает их ответить на его вопросы.

Каковы же эти вопросы? Никто не может выработать универсальный рецепт. Нормальный путь к построению подобной анкеты — это внимательное изучение уже имеющегося в науке опыта, выявление той проблематики, выдвижение которой историографией оправдало себя и дало новые интереснейшие результаты. А опыт, повторяю, накоплен уже немалый.

Будучи лишен возможности раскрыть в рамках небольшой статьи реальное содержание новых проблем, которые разрабатываются современной исторической наукой, я вынужден ограничиться лишь беглым и заведомо неполным перечнем тем современного историко-антропологического исследования, почерпнутых преимущественно в средневековом стике:

образ социального целого и оценка разных групп, классов и сословий, присутствующая в сознании членов общества;

понимание ими существа права и обычая, значимости права как социального регулятора;

их отношение к свободе, соотношение свободы и несвободы;

отношение членов данного общества и входивших в него классов к труду, собственности, богатству и бедности;
понимание места человека в общей структуре мироздания;
трактовка пространства, времени и истории;
образ природы и способы воздействия на нее, от трудовых до магических;

оценка возрастов жизни, в частности детства и старости, восприятие смерти, болезни, отношения к женщине, роль брака и семьи, сексуальная мораль и практика, т. е. все субъективные аспекты исторической демографии;

отношение мира земного и мира трансцендентного, связь между ними и понимание роли потусторонних сил в жизни индивидов и коллективов;

разные уровни культуры и религиозности, их взаимодействие и конфликты, в особенности соотношение официальной и интеллектуальной культуры с народной или фольклорной культурой, равно как и соотношение культуры письменной с культурой устной;

праздник в народной жизни и его социальная функция;

социальные фобии, коллективные психозы и иные напряженные социально-психологические состояния.

Я назвал некоторые из тем, обсуждаемых в специальных исследованиях последнего времени. Они могут показаться в высшей степени фрагментарными и, по видимости, никак между собой не связанными. Но если от частных возвыситься до рассмотрения всей панорамы подобных исследований, то в них нетрудно найти общую основу. Во всех этих темах явственно виден единый подход. Позиция внешнего наблюдателя, который рассматривает изучаемый им объект извне и включает выявленные им «параметры» в свою собственную систему понятий, сменяется здесь, или, точнее, сочетается, обогащается иной позицией — позицией изучения исторического предмета изнутри, исходя из его собственной логики, из той системы понятий, которая была присуща людям другой эпохи.

Более столетия назад было установлено: методы наук о природе и методы наук о культуре глубоко различны, и первые не могут быть механически применены к сфере человеческих дел. Это утверждение, обоснованное в трудах Дильтея, Виндельбанда, Риккерта, едва ли следует отвергать. А между тем в практике историков все еще доминирует именно естественнонаучный подход, который я бы назвал «энтомологическим», ибо он по сути дела игнорирует психологическое состояние общества и его членов, не принимает в расчет такой неотъемлемой составляющей социальной жизни, как ментальность.

Бегло перечисленные выше новые темы исторического исследования охватывают сферу социально-культурных представлений. Из них складывается картина мира, латентно существующая в сознании каждого члена общества. Эта картина мира наследуется из поколения в поколение, неприметно трансформируясь в процессе жизненной практики и дифференцируясь в зависимости от социальной, возрастной и образовательной принадлежности тех или иных индивидов.

Но едва ли можно задать человеку вопрос: «какова твоя картина мира?» Он, скорее всего, затруднился бы дать ответ, ибо по большей части даже и не подозревает о ее существовании. Ученый еще может сослаться на научную картину мира, охватывающую как вселенную, так и атомное ядро, и ген, и мироздание, но относительно социально-культурных, этнопсихологических и религиозных аспектов картины мира и в его голове, боюсь, не всегда существует ясность. Однако неосознанность, несформулированность картины мира отнюдь не мешает ей присутствовать в сознании и в подсознании человека, группы, общества, в «памяти культуры» и во многом определять весь образ жизни индивида и социума.

Впрочем, противопоставление естественнонаучной и социально-культурной картин мира вряд ли правомерно. Они имеют больше общего —

опять-таки на уровне скрытых аналогий, общих соответствий и корреляций, чем на уровне ясно выраженных понятий³.

Картина мира — неотъемлемое содержание человеческого сознания. Восстановление ее — условие понимания социального поведения людей, поскольку последнее в огромной мере складывается в зависимости от того, как они воспринимают действительность, каков ее субъективный образ, заложенный в их сознание. Тем самым мировиденье есть органическое слагаемое социальной жизни, без которого она непонятна.

Перечень вопросов, которые историк может задать своим источникам для реконструкции картины мира, в принципе открыт и постоянно пополняется. Я позволю себе остановиться лишь на отдельных аспектах картины мира, ограничиваясь собственным исследовательским опытом медиевиста.

Начну с рассмотрения нескольких попыток применить анализ категорий времени — пространства (того, что М. М. Бахтин назвал «хронотопом») к разным категориям средневековых памятников: не открывает ли такой подход каких-либо новых сторон средневекового сознания?

Если подойти с этой точки зрения к анализу средневекового эпоса, то, например, в «Песни о Нибелунгах», знаменитой рыцарской эпопее начала XIII в., мы обнаружим несколько пространственно-временных пластов. Один уровень — это современность поэта, феодальный двор бургундских королей со всеми реалиями штауфеновской поры. Здесь действуют король Гунтер, его старший вассал Хаген, королева Кримхильда. Другой уровень — отдаленное прошлое, память об эпохе Великих переселений народов, когда возникали и рушились варварские королевства. В «Песни» этот пласт истории воплощен прежде всего в фигуре короля Этцеля, историческим прототипом которого был вождь гуннской державы Атилла. Но в «Песни» обнаруживается и еще один уровень — сказочное, мифическое время, в котором действуют такие персонажи эпопеи, как Зигфрид и Брюнхильда; в этом времени возможны богатырские подвиги героев, связанные с их поединками, со сменой облика Зигфридом, сватающимся к Брюнхильде по поручению Гунтера, с шапкой-невидимкой и кладом чудесных Нибелунгов. Действие на этом уровне происходит в сказочных странах — Нидерландах и Исландии.

Переход героя из своего пространственно-временного «континуума», с которым он теснейшим образом внутренне связан, в другой пласт пространства и времени, ему чуждый, влечет за собой его неминуемую гибель. Так, Зигфрид погибает при дворе в Вормсе с чуждым ему рыцарским этикетом, а бургундские короли и рыцари гибнут после того, как уезжают из Вормса в гуннскую державу. Каждому из рисующихся в «Песни о Нибелунгах» «хронотопов» соответствуют своя этическая система, особое поведение героев, их судьбы.

Пространство — время оказываются поистине конструктивными силами эпоса. Традиционное литературоведение, олицетворяемое крупнейшим его представителем А. Хойслером, усматривало в противоречиях «Песни о Нибелунгах» факт «застревания» в эпопее XIII в. старых «непереваренных» мотивов героического эпоса, место которым скорее в эдических песнях о Сигурде и Гудрун. Но ведь почему-то эти мотивы сохранились в ткани рыцарской эпопеи! Следовательно, их едва ли правомерно рассматривать просто как «остатки» старого эпоса — они неизбежно приобретали в «Песни о Нибелунгах» новый смысл и выполняли в ней особую функцию. Главное же — они как-то воспринимались немецкой аудиторией XIII в. Частичное сохранение этих унаследованных мотивов придавало «Песни о Нибелунгах» своего рода «стереоскопичность», которая выразилась в сосуществовании и взаимодействии в ее структуре всех трех «хронотопов»⁴.

³ См.: *Nitschke A. Naturerkenntnis und politisches Handeln im Mittelalter.* Stuttgart, 1967.

⁴ См.: *Гуревич А. Я. Пространственно-временной «континуум» «Песни о Нибелунгах» // Традиция в истории культуры.* М., 1978. С. 112—127.

Перед нами явно не просто поэтический прием некоего австрийского поэта начала XIII в., который вновь возвратился к традиционному сюжету германо-скандинавского героического эпоса. В усложненной пространственно-временной структуре «Песни о Нибелунгах» приходится видеть отражение установок средневекового сознания на том этапе его эволюции, когда категории времени и пространства стали приобретать возрастающее значение при оценке человека и его поведения. Смена мифа и древней героической песни рыцарской эпопеей была, как выясняется, тесно связана с новой оценкой этих коренных «параметров» человеческого сознания.

Но с этими же основополагающими категориями мы встречаемся и при изучении других отраслей средневековой словесности, в том числе и таких, которые весьма далеки от эпоса. Здесь мы найдем иные аспекты интерпретации времени и пространства средневековым сознанием.

В таком своеобразном жанре дидактической литературы, созданной церковью для воздействия на верующих, как рассказы о посещениях того света душами временно умерших, изображены разные «отсеки» загробного царства. Из этих «видений» явствует, что посмертная расплата за грехи ожидает душу умершего не «в конце времен», на Страшном суде, но в момент кончины каждого отдельного человека. «Малая эсхатология», индивидуальный суд над душой умирающего, явно оттеснила на задний план — но не отменила, разумеется, — «великую эсхатологию», суд, который Христос учинит, согласно обетованию, после своего Второго пришествия. Но эта концепция, противоречащая официальной теологии, выявляет определенную оценку индивидуальной биографии и человеческой личности.

Биография индивида, включая в себя его окончательную нравственную оценку, завершается вместе с концом его жизни, а не откладывается на неопределенное и неопределимое будущее; все ее моменты сплавляются воедино, и на смертном одре выносятся приговор человеческой личности. Это наблюдение проливает свет на понимание личности в средневековом христианстве, причем — и это особенно важно — не на уровне теоретических рассуждений схоластов и теологов, а на уровне обыденного сознания верующего. Вместе с тем двоящийся образ суда над душой умершего раскрывает нам и другую тайну средневекового обыденного религиозного сознания, а именно — стирание противоположности между временем и вечностью и игнорирование противоречия, что является одним из характернейших признаков коллективного бессознательного.

Наконец, изучение «примеров» — другого жанра назидательной словесности, коротких повествований, которые включались в проповедь, с тем чтобы сделать ее более эффективной и привлекательной для паствы, опять-таки убеждает исследователя в важности постановки вопроса о восприятии времени и пространства для понимания особенностей средневекового религиозного сознания. Дело в том, что значительная часть «примеров» рассказывает о чудесах, а именно: в мир, населенный людьми, внезапно вторгаются силы потустороннего мира: Христос, Богородица, святые или бесы и сам Сатана, что порождает драматичную коллизию, завершающуюся смертью или душевным потрясением и обращением грешника. Здесь происходит на мгновение встреча мира земного с миром иным, время жизни человека на момент совмещается с вечностью, а на земное пространство — крестьянскую хижину, монашескую келью, рыцарский замок — как бы накладывается пространство потустороннее. Чудесное событие, казалось бы, происходящее здесь и ныне, вместе с тем совершается в вечности и в потустороннем мире и, следовательно, ни там, ни здесь, но во вновь образовавшемся «хронотопе», обладающем мифологической глубиной.

Предельным выражением этой коллизии кажутся те сцены в «примерах», в которых грешник лежит на одре смерти, окруженный свидетелями его кончины, и одновременно уже предстоит в высшем трибунале перед грозным Судией, отвечая на его обвинения и выслушивая приговор; окружающие слышат его ответы, хотя и не видят самого суда. Этот

«эффект присутствия» оказывается возможным вследствие совмещения совершенно разных «хронотопов» — этого мира и мира иного.

Во всех приведенных мною случаях в источниках речь не идет о четко формулируемых понятиях времени и пространства. Эти категории здесь заложены имплицитно, и потребна исследовательская мысль, чтобы их обнаружить и выявить их созидательную мировоззренческую силу. В упомянутых сейчас жанрах словесности пространственно-временной «континуум» средневекового сознания выступает в роли формо- и смыслообразующего начала. Но это начало не свободно выбрано авторами, оно как бы навязано им их собственным мировиденьем и мировиденьем их аудитории, читателей и слушателей. Перед нами, следовательно, не просто риторические приемы или категории поэтики, но формы человеческого сознания, в них нашла свое выражение стихия средневековой мысли и религиозности.

Как мы убеждаемся, при изучении ментальностей средневековых людей внимание исследователя не может не привлечь прежде всего их религиозность, те специфические формы, которые она приобретала при распространении истин христианства в среде широких слоев верующих, обладавших помимо него еще и иными, фольклорными представлениями о потусторонних силах, о взаимоотношении души и тела; в поведении народа постоянно обнаруживаются магические навыки — короче говоря, перед исследователем вырисовывается иной облик средневекового христианства, нежели тот, который официально утверждается теологией.

Без пристального изучения религии изучение духовной жизни средневековья попросту невозможно. Продолжая придерживаться тех нелепых запретов, которые были наложены в нашей науке на изучение этой стороны средневековой жизни, поистине важнейшей и определяющей, медиевистика способна только уродовать картину мира людей феодальной эпохи. Остается подчеркнуть: эти запреты не столько налагались на мысль историков «сверху», сколько суть симптомы нашей собственной робости.

Между тем изучение указанных сторон средневековой действительности открывает новые перспективы. Мы несколько ближе подходим к уяснению той структуры человеческой личности, которая была возможна в Западной Европе в период, когда сложились названные мною жанры. Эти наблюдения сделаны при анализе текстов, обращенных к широкому слою населения, возникших в той сфере, в которой авторское сознание теснейшим образом соприкасалось и взаимодействовало с коллективным сознанием. Перед нами — «хронотопы» расхожей картины мира, обыденной религиозности. «Немотствующее большинство» феодального общества раскрывает перед историком некоторые тайны своего виденья мира.

Памятникам, которые были сейчас упомянуты, можно задать и другие вопросы из анкеты исследователя ментальностей. Реконструкция картины мира — операция, в высшей степени сложная и трудоемкая. Каждый раз надобны иные «реактивы», на которые будут реагировать наши источники. Напомню: общего «рецепта» нет и быть не может. Но только располагая хотя бы предварительным, эскизным наброском картины мира человека изучаемой эпохи, историк вправе рассчитывать на то, что он в какой-то мере приблизится к пониманию сознания этого человека и смысла совершаемых им поступков.

Игнорирование мировосприятия людей прошлого изуродовало всю картину истории и превратило ее в поле игры социологических абстракций. Человек в обществе и общество как сложная система человеческой организации в их развитии во времени — вот предмет современной исторической науки. Но совершенно недостаточно постулировать эти очевидные тезисы — необходимо разрабатывать методологию такого исторического исследования, которое было бы нацелено на сущностный синтез субъективного и объективного. Необходимо преодолеть созданный поколениями историков и теоретиков разрыв между социальным и культурным и найти, наконец, способы увидеть их сложное единство, замыкающееся в человеке. Именно изучение ментальностей открывает путь к пре-

одолению этого неоправданного разрыва и тем самым путь из кризиса, который наша наука ныне переживает.

Настоятельна потребность в пересмотре и существенном расширении, обогащении самого понятия «социальная история». Ее изучение не может не сосредоточиваться на вопросе о месте человека в группе, классе, обществе в целом и вместе с тем на проблеме общества как системы межличностных отношений. Для историков феодального общества, в котором отношения между людьми еще не были фетишизированы товарным обращением и носили более непосредственный и неаионимный характер, изучение межличностных связей имеет особую значимость. Отношения родственные, общинные, цеховые, гильдейские, отношения господства и подчинения на всех этажах социальной иерархии строились на основах, глубоко отличных от тех, какие утверждаются в Европе Нового времени.

Но в таком случае опять-таки во весь рост встает проблема социально-психологического уровня человеческого общения. Возможно ли этот уровень выявить в наших источниках? Несомненно. В хрониках и записях права, в цеховых статутах и повествовательной литературе, в поэзии и проповеди на этот счет разбросана масса указаний. Они должны быть собраны, систематизированы и, главное, объяснены. Эта проблема многоаспектна. Упомяну лишь, что изучение символики, ритуалов, традиций и правовых обычаев позволило бы историку увидеть такие механизмы включения индивида в коллектив, которые присущи были тем или иным социальным группам и налагали отпечаток и на его поведение, и на его самосознание.

Речь идет о том уровне анализа, который проникает внутрь социальной группы и выявляет взаимные отношения ее членов, формирующие личность, одновременно создавая для нее определенное поле активности и ограничивая эту активность, ставя для нее известные исторически обусловленные рамки.

Взять хотя бы такую сторону человеческого поведения, как обмен дарами. Значение этого института в доклассовых обществах давно раскрыто М. Моссом в его классическом «Этюде о даре». Мосс убедительно продемонстрировал, что в этих обществах обмен дарами представлял собой «тотальный социальный факт», систему отношений, которая пронизывала всю социальную структуру и обеспечивала ее функционирование⁵. В этом же направлении идут и исследования тех этнологов, которые еще более раздвинули пределы института обмена, включив в него наряду с циркуляцией материальных предметов брачные отношения и мифологические образы, — все это специфические символические формы, представлявшие собой коренные условия жизнедеятельности общества.

Но постепенно стало выясняться, что эти формы обмена суть универсальные аспекты того, что можно было бы назвать «экономической антропологией». Изучение этих форм проливает новый свет и на функционирование раннеклассовых обществ. В частности, по существу вся система социальных отношений у древних германцев и скандинавов периода раннего средневековья строилась вокруг обмена дарами⁶. Максима, запечатленная в «Старшей Эдде» («Речи Высокого»), гласит: «Дар ждет ответного дара». В этой системе объединялись материальный интерес, стремление завязать или упрочить социальные связи и дружеские отношения, убеждение в том, что в определенных предметах, в особенности в драгоценных металлах, которые воплощали в себе в соответствии с верованиями германцев «удачу» и «везенье» человека, таятся магические силы; эти убеждения проистекали из определенных мифологических и религиозных представлений, в том числе из образа потустороннего мира. Все эти аспекты были неразрывно связаны в сознании скандинавов.

Но в том или ином виде этот же комплекс идей, верований, социально-психологических установок определял поведение и средневекового европейца вообще. Даже дарения земельных владений и иного имущест-

⁵ Mauss M. Sociologie et anthropologie. P., 1950.

⁶ Grönbech W. Kultur und Religion der Germanen. Bd 2. Darmstadt, 1961. S. 55 ff.

ва в пользу церкви, широко распространенные в феодальной Европе, имели в своей основе принцип обмена: жертвы божеству были рассчитаны на получение с его стороны ответных благодеяний и милостей. Поклонение святым и заботы о спасении души опирались на все тот же круг верований и практических действий, сколь бы трансформированы они ни были в системе христианской религии. Мощи святых, которые не спешили ответить чудесами на настояния верующих, подвергались поношению, а святым, не прославленным чудесами, отказывали в поклонении.

Религия, магия, хозяйственная практика, идеальные нормы, нравственные идеалы, специфическое отношение к миру предметов — все оказывается увязанным в сознании средневековых людей в единый социально-культурный комплекс.

Социальная антропология — понятие, выработанное современной наукой. На теоретическом и конкретно-историческом уровне она рассматривает общественное поведение человека, его мотивы и движущие пружины. Но я полагаю, что «социальная антропология» существовала задолго до того, как появилось соответствующее научное направление. Разумеется, в разные эпохи «социальная антропология» принимала разные обличья и получала специфическую интерпретацию и мотивировку. Такую социальную антропологию *avant la lettre* я склонен, в частности, видеть и в средневековой проповеди.

Вот один пример.

Францисканский проповедник XIII в. Бертольд Регенбургский развивает учение о человеке. В качестве авторитета, от которого он отправляется в своих рассуждениях, Бертольд, как водится в средние века, берет евангельский текст — в данном случае притчу о талантах. Но ее интерпретация немецким проповедником — в высшей степени оригинальная. Человек получил от Господа, говорит он, пять даров. Первый дар — это его личность, «персона». Но тотчас следуют уточнения природы личности, ибо другие божьи дары суть служба или должность человека, его имущество, время его жизни; пятый дар — любовь к ближнему. Человек, в понимании Бертольда, не некая абстракция или родовое существо, он социально определен и должен пребывать в том социальном статусе, в каком рожден, ибо каждый член социального целого, от аристократа до простолюдина, необходим для его нормального функционирования. На языке религиозной проповеди немецкий монах весьма близко к действительности выразил сущность личности в феодальном обществе, связанной с социально-правовым статусом.

Все дары, полученные от Господа, рассматриваются Бертольдом в качестве единства, достояния, которое вверено человеку Творцом и которое он должен будет Ему возвратить.

Выдвижение в числе главных даров Господа времени и собственности, несомненно, отвечало потребностям укреплявшегося в XIII в. бюргерства, к которому Бертольд Регенбургский в первую очередь и обращался со своими поучениями и от которого он воспринимал новые импульсы. Не случайно то, что, характеризуя сословный строй Германии, который он сопоставляет с девятью хорами ангельскими, Бертольд сосредоточивает внимание преимущественно на городских профессиях — купцах и ремесленниках. Вместе с тем понимание им службы или профессии как божьего предназначения-призвания придавало сословному сознанию средневековья особую прочность и нерушимость: социальные постулаты получали высшую санкцию.

То, что приведенные выше примеры историко-антропологического подхода взяты из медиевистики, объясняется не только моей профессией, но и тем, что именно в этой отрасли исторического знания указанный подход получил наибольшее применение и дал наиболее позитивные результаты. Это не означает, однако, что аналогичные методы исследования неприменимы к другим разделам истории, в частности современной. Я убежден в том, что применимы. Но нужна углубленная методологическая рефлексия для того, чтобы социально-антропологическая ориентация исторического исследования завоевала необходимый плацдарм.

В Новое время хозяйственная, политическая, идеологическая, религиозная функции человека все более стали выступать в облике одна от другой обособленных. Межличностная природа социальных связей была фетишизирована отношениями типа «товар — деньги — товар». Наука отозвалась на эту дифференциацию, и на смену всеобъемлющего подхода к человеку пришел парцеллярный подход, изолирующий homo oeconomicus, homo religiosus, homo ludens... То, что в свое время было закономерным результатом развития и расчленения знаний о человеке, ныне превратилось в препятствие для постижения его универсальной природы и внутреннего единства человеческого поведения.

Конечно, речь идет не о возврате знаний о человеке к какой-то предшествующей стадии. На повестку дня поставлена проблема построения синтетической науки о человеке как социальном существе и об обществе как системе мыслящих и чувствующих людей, а не бесплотных абстракций или статистических единиц. Как охватить единой концептуальной конструкцией социальное и культурное, объективное и субъективное? От этого вопроса не уйти, ибо «развод», давно происшедший между этикой в действительности внутренне связанными и едиными началами, оказался серьезнейшим препятствием для развития всего обществоведения, которое не может не быть целостным комплексом наук о человеке.

Выход из положения — в междисциплинарном подходе к изучению человека и общества, человека в обществе. Не пора ли перейти от деклараций о необходимости такого подхода к его практической исследовательской реализации? Дело непростое! Этот междисциплинарный, или, лучше сказать, полидисциплинарный подход нуждается в ученых нового типа — в ученых, которые не замыкаются на ограниченных и изолированных участках знания, но мыслят широко и глубоко, поверх традиционных барьеров мысли и профессии.

**И. Я. Фроянов, А. Ю. Дворниченко,
Ю. В. Кривошеев**

ВВЕДЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА НА РУСИ И ЯЗЫЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ

Значение языческих традиций в процессе христианизации Руси остается в исторической науке во многом не изученным. Да и сам вопрос так, собственно, не ставится, поскольку принято думать, что христианство, сменившее язычество, не могло утверждаться с помощью языческих методов и средств, которые оно якобы отвергало. Православные богословы проводят резкую грань между восточнославянским язычеством и христианством. Однако внимательный анализ источников позволяет отчетливо выявить языческие элементы в процессе учреждения христианства в древнерусском обществе.

Обращает на себя внимание уже то обстоятельство, что «крещение Руси» произошло всего лишь через 8 лет после так называемой языческой реформы князя Владимира (980 г.). Столь малый срок между проведением этой реформы и принятием христианства не может быть объяснен ни смещением мировоззренческих акцентов в сознании Владимира и киевской знати, ни внешними причинами, ибо подобного рода объяснения никак не вяжутся с наблюдениями исследователей, которые показали необоснованность утверждений о глубоком воздействии христианства на формирование идеологии, культуры и социальной психологии архаических обществ¹. Что касается Киевской Руси, то мы с уве-

¹ Стеблин-Каменский М. И. Мир саги. Становление литературы. Л., 1984. С. 93; Wilinbachow W. B. Społeczno-psychologiczny aspekt chrystianizacji Rusi. Kijowskiej// Kultura i społeczeństwo. Warszawa, 1974. V. XVIII. N 2. S. 14.