

УДК 930.1:1
ББК 63

М.А. Шенкао

ИЗУЧЕНИЕ МЕНТАЛЬНОСТЕЙ ВО ФРАНЦУЗСКОЙ ШКОЛЕ «АННАЛОВ»

Рассматривается трансформация понятия «ментальность» в традиции французской исторической школы «Анналов». Показано, как менялось содержание понятия у различных исследователей: Л. Февра, М. Блока, Ж. Ле Гоффа, Ж. Дюби, М. Вовеля, Р. Шартье, А. Буро. Прослежено изменение методологических принципов истории ментальностей.

Ключевые слова:

дискурс, коллективное, теория ментальности, школа «Анналов»

Школа «Анналов» прошла в своем развитии четыре этапа. На первом этапе (с 1929 г.) много сделали Марк Блок и Люсьен Февр. На втором тон задавала геоистория и экономика Фернана де Броделя. Против его структур, лишенных гуманизма, выступили историки третьей волны: Ле Гофф, Дюби, Вовель и другие. Собственно на этой стадии появились и теоретические работы по проблеме ментальности. До того данный метод применялся скорее интуитивно, чем теоретически продуманно. С 80-х годов XX века начинается четвертый этап развития «Анналов». С критикой позиций Ле Гоффа, Дюби и других выступила новая плеяда историков во главе с Буро и Шартье.

До 20–30-х годов термин «ментальность» применялся Леви-Брюлем, Блонделем и другими с уничижительным оттенком и воспринимался как сознание первобытных людей, детей, а также «простецов», противостоящих «высоколобым творцам». В 20-30 годы XX века этот термин был воспринят историками – М. Блоком, Ж. Лефевром и, особенно, Л. Февром. Так, по Л. Февру, «наша история является идеалистической... ибо экономические факты, как и всякие другие социальные феномены, возникают из веры и воззрений»¹. Февр обличает «тех, кто толкует на свой лад системы многовековой давности, и, нимало не заботясь о том, чтобы поставить их в связь с другими проявлениями, породившей их эпохи». Созданные ими понятия, порождения их абстрактного понимания, живут затем своей собственной жизнью вне времени и пространства, образуя странные цепи со звеньями замкнутыми и ирреальными. Комплекс фактов культурной истории надо представить как одну из частей «сложной и подвижной сети социальных фактов». И человек XVI века должен характеризоваться «не в сопоставлении с нами, но в сопоставлении с его современниками»².

Февр вводит понятие «ментальный инструментарий». Для него это «совокупность категорий восприятия, концептуализации, выражения и действия, которые структурируют опыт – как индивидуальный, так и коллективный». «Это явно эмпирическая, открытая дефиниция, но она гораздо шире того, что сегодня мы назвали бы системой представлений, так как включает язык, аффекты и даже технику. Восходя от изучения проявлений культуры к изучению условий, делающих эти проявления возможными, мы приобретаем способность понять ее единство («структуру», – пишет Февр в своей книге о Рабле в 1942 г.) и ее особенности»³. В последние 30 лет он посвятил себя написанию биографий великих людей: Лютера, Рабле, Маргариты Наваррской. Но и здесь «никогда его герои не определяются их исключительными судьбами и неслыханными новациями. Раскрывая сомнения, колебания и очевидные противоречия Лютера, Февр показывает его жизнь, как непрерывный диалог, как серию узнаваний и сближений между монахом из Виттенберга и бурлящей Германией первой половины XVI века.

«Кто определит в этом комплексе фактов, идей и чувств, какая именно часть перешла от Германии к Лютеру или от Лютера к Германии?»⁴. И чтобы понять неверие, атеизм, «любовь святую» и «любовь мирскую» как явления XVI века, надо реконструировать отношения между моралью и религией в XVI веке. Февру надо написать «ту историю, которая, как и многие другие, никогда не была написана... более того ... о которой ни у кого никогда не возникало мысли, – историю отношений, которые в данную эпоху внутри познаваемого и известного общества реально, а не только теоретически, поддерживали, с одной стороны, религию огромного большинства членов этого общества, а с другой стороны – концепции, установки и повседневную моральную практику этих же членов этого же общества». И. Ревель замечает: «В биографиях Февр ищет прежде всего почетное, а не исключительное»⁵.

Марк Блок отдавал предпочтение не психологии (как Февр), а социологической традиции, он был ближе к Дюркгейму. Видимо, по определению термина «ментальность» у него были разногласия с Февром. Но его две работы – «Короли-чудотворцы» (1924 г.) и «Феодальное общество» (1939 г.) – сегодня оказывают большее влияние на исследователей, чем книги Февра. В последней работе, где Блок говорит о «способах чувствования и мышления», он вступает на путь антропологической истории и уделяет больше внимания социальной дифференциации культурного поведения⁶.

«Мыслить проблемами!» – это был девиз Блока и Февра⁷. Не желая быть прислужником режима Виши и ненавидя немецких оккупантов, Марк Блок вступил в Лионе в ряды Сопротивления и погиб, схваченный гестапо. Он писал: «Я – еврей, но не вижу в этом причины ни для гордыни, ни для стыда и отстаиваю свое происхождение лишь в одном случае: перед лицом антисемита»⁸. «Я верю в будущее, потому что сам его творю», – записывает он для себя слова Мишле. Свое завещание он завершал словами: «Я умираю, как и жил, добрым французом». И свою «Апологию истории» он оставил нам как научное завещание⁹.

Для Ле Гоффа «ментальность, эмоции, поведение формировались в первую очередь в связи с потребностью в самоуспокоении» перед лицом страха в Средние века. Ментальность есть связующее звено между развитием материальной цивилизации и социальной жизни, с одной стороны, и поведением индивидов – с другой. Признавая изучение ментальности ключевым моментом исторического синтеза, Ле Гофф, как и Дюби, выступает против «превращения истории в мир воображения, в котором растворяются все иные реальности». Историк должен постоянно сопоставлять реальность этих представлений с другими реальностями, ему нельзя жить только в мире грез, ибо даже, «когда общество грезит, его исследователь обязан бодрствовать», – считает он. Иными словами, Ле Гофф далек от какой бы то ни было абсолютизации «мира воображения». С его точки зрения, новая историческая наука тем и своеобразна, что она исходит из существования двух реальностей: реальности «как таковой» (*La realite proprement parler*) и представлений, которые создала эта реальность о себе у людей прошлого¹⁰.

По мысли Ле Гоффа, и поговорки ждут своего исследователя. Можно через расшифровку поговорок добраться до самых глубин средневековой ментальности, спуститься к основам фольклорной культуры. В традиционном крестьянском обществе поговорка играла важнейшую роль. Изучение «кутюма», т.е. обычая, тоже дело историка, и символы также играли большую роль в ментальном оснащении человека Средневековья, считает Ле Гофф. «Символизм был универсален, мыслить – означало вечно открывать скрытые значения», т.е. непрерывно «священнодействовать». Раскрытие магических образов тоже было делом ментальности непросвещенных, замечает Ле Гофф¹¹. Символика начиналась на уровне слов. Назвать вещь – уже значило ее объяснить. Мир, согласно средневековому миропониманию, является

миром символов. Минералы, цветы, животные – все имело символическое значение. Была символика креста, пальцев, чисел, жестов. «В ментальном оснащении людей Средневековья трудно разграничить абстрактное и конкретное», и «наслоение конкретного на абстрактное составляло основу ментальностей и чувствований средневековых людей», – замечает Ле Гофф¹².

Средневековье знает тягу к ярким цветам, божественному чистому свету, к запахам святости. Здесь «искусство рвалось к героизму», к подвигам рыцарей. «Ментальная модель» в это время охватывала одновременно видение мира, свойственное воинам, и вместе с тем предполагала упрощенный дуализм, оппозицию двух противоположностей. Вся духовная жизнь людей Средневековья концентрировалось вокруг противостояния добра и зла, добродетелей и пороков, души и тела¹³.

Важную часть ментального оснащения людей Средневековья составляли сны. «Сны возвещали, сны разоблачали, сны побуждали к действию, словом, они составляли интригу духовной жизни», – считает Ле Гофф¹⁴. Рядом с ментальностью средневекового человека, опиравшегося на магию, росло и практическое отношение к миру, в городах появлялась новая система мировосприятия. Но новое мышление, новая система была как бы «вкладышем» в старую систему ментальностей.

Историк–культуролог, по Ле Гоффу, смотрит на изменения ментальностей совсем не так, как историк идей и религий, т.е. он видит мир непредвзято.

Через призму «ментальной оснастки» Ле Гофф рассматривает: появление в Европе книгопечатания; культуру письменного доказательства; чувство любви; мистическое значение хлеба; культуру жестов; символику одежды; переход к комфортной жизни; строительство замков. Тем самым он показывает всепроникающее значение метода ментального рассмотрения мира. Сам Ле Гофф не хочет заниматься методологией ради методологии. Он заявляет: «У меня не философская голова, и, подобно большинству французских историков, я воспитан в пренебрежении к философии истории»¹⁵. Но тем не менее, он исподволь занимается методологией, как мы это видели выше. «Теория и методология Жака Ле Гоффа неизменно погружены в материал»¹⁶. Соглашаясь с тем, что история ментальностей связана с жестами, поведением, установками, он тем не менее решительно против бихевиористского его истолкования в духе безотчетного необдуманного автоматизма. Для него медленнее всего меняются ментальности, и потому история ментальностей – это «история замедлений в истории»¹⁷.

Ле Гофф не всегда придерживается одной и той же терминологии: он говорит о «воображаемом», о «чувствительности», о «символизме», о «системе ценностей», об «идеологии». Но за всем этим скрывается картина мира и ее компоненты, т.е. система ментальных представлений, оценок и т.д. Ментальность отличается неопределенностью. Она появляется как осадок после исторического анализа. Ею раньше пренебрегали, но историю без неё невозможно понять. Касаясь «ремесла» историка ментальностей,

Ле Гофф замечает, что он обращает свое внимание на неосознанное, повседневное, на автоматизмы поведения, на внеличностные аспекты индивидуального сознания, на то, что было общим у Цезаря и последнего солдата его легионов, у святого Людовика и крестьянина, трудившегося в его доменах, у Колумба и матроса на его каравеллах¹⁸. Такую работу можно назвать «археопсихологией», где приходится докапываться до потаенных смыслов и значений. Особое значение придается тогда изучению инерционных сил истории, традиций, привычек сознания.

Для Ле Гоффа ясно, что в сознании средневекового человека одновременно могут сосуществовать две разные ментальности. Одна, разрушаясь изнутри, уступает место другой. Как можно говорить о некоем общем ментальном фонде Средневековья, так можно говорить о ментальности разных групп и классов общества. Как видим, позиция Ле Гоффа по проблемам ментальностей достаточно широкая и гибкая.

Для Жоржа Дюби, одного из выдающихся историков ментальностей, методология также растворена в исследованиях. Средневековая Европа XI–XIII веков – сфера его научных интересов. Под ментальностью Жорж Дюби понимает развивающуюся систему, все элементы которой тесно взаимосвязаны и сочленены. Это система образов и представлений, различная у разных социальных групп и страт, которой они руководствуются в своем поведении и в которой выражено их представление о мире в целом и об их собственном месте в этом мире. Изучение этих представлений Дюби считает исключительно важным. «Мы убеждены, – пишет Дюби, – что все социальные отношения складываются как функция этой «системы образов», которая передается от поколения к поколению в процессе воспитания и обучения и вследствие определенных экономических условий»¹⁹.

Сам Жорж Дюби так объясняет свой приход к понятию ментальности: «Я и Мандру под влиянием психоанализа (в 50-е годы) начали изучать в качестве фактора социальной истории ту совокупность полубессознательных проявлений, которой мы дали название “ментальность”»²⁰. Как видим, путь к «ментальностям» у Дюби такой же, как у Февра: через увлечение успехами французской школы психологии.

Не будучи правоверным марксистом, Дюби тем не менее, хорошо зная Маркса, часто использует его понятия и категории. И потому его подход к сознанию, к ментальностям скорее социогенный. Так, он пишет: «В истории ментальностей мы видели необходимое дополнение к изучению социальной истории через ее материальную подоснову»²¹. И сегодня, по его словам, изучение «кодексов», печатей, гербов ведется под углом зрения культуры, истории ментальностей, следовательно, истории общества. Достигнут определенный прогресс в истории исторической науки. «У историков появилось стремление видеть в документе, в свидетельстве, т.е. в тексте, самостоятельную научную ценность, и не надо пытаться выжать из него, по примеру позитивистской истории, дозу содержащейся в нем истины и отделить ее от лжи, но считать, что истина – объект интерпретации историка – неотделима от всего свидетельства в целом – от его прав-

ды и его лжи, и даже от того, о чем оно умалчивает, что в нем намеренно или ненамеренно скрыто»²². С конца 60-х годов французские философы и социологи стали уделять особое внимание механизмам власти внутри социальной системы (Мишель Фуко). Но и здесь теперь без привлечения ментальностей не обходится. «История стала вновь стремиться к истолкованию политики, снова возложила на себя задачу, которая с тех пор, как существует историческая наука, считалась для нее главной»²³.

По Дюби, история ментальностей уже не может удовлетвориться упрощенным понятием «коллективного сознания»: социальная психология в США выявила диалогический характер отношений между индивидом и его социальным окружением, продемонстрировала не только способность среды влиять на индивидов, но и то, как в некоторых случаях реакция индивидуумов изменяет среду. Поэтому история ментальностей может быть и социальной, и биографичной. При этом она будет выявлять не только мысли, чувства и реакции простого человека, но и изучать среду. Именно среда является излюбленным доменом историка ментальностей. Даже если об одном явлении пишут два историка, то их сочинения окажутся различными, так как они не только различные личности, но погружены, живут в различных культурных средах, климатах, замечает Дюби²⁴.

К трем ритмам времени, выделенным Фернаном де Броделем, Ж. Дюби добавляет четвертый. Так, первый ритм времени характеризуется быстротечностью и поверхностностью: это резонанс, вызванный проповедью, скандал, рожденный модернистским произведением искусства или литературы. Менее быстротечные ментальные процессы, типа медленного изменения эстетических вкусов публики, Дюби относит ко второй группе. Следующий уровень – «темницы долгого времени» (по Броделю), ментальные структуры, упорно сопротивляющиеся изменениям. Они образуют глубокий пласт представлений и моделей поведения, не изменяющихся со сменой поколений. Но и здесь, полагает Дюби, могут происходить изменения: внешне незаметные, но протекающие довольно быстро, благодаря мутациям. И еще есть четвертый, наиболее глубоко залегающий ментальный слой, связанный с биологическими свойствами человека. Он почти неподвижен, и изменяется лишь с эволюцией самих биологических свойств²⁵.

Подготовительной работой при изучении истории ментальностей Дюби считает изучение языка, выделение перечня слов, употреблявшихся в ту или иную эпоху, т.е. не обойтись без лексикологов и знания синтаксиса. «Задача истории ментальностей – выявить вербальные конstellации (созвездия слов – *М.Ш.*), отражающие главные сочленения коллективного сознания», – считает Дюби. История ментальностей, имея объектом сферу психологии, изучая интеллектуальные механизмы, чувства, модели поведения, будет совершать переходы от индивида к социуму и обратно, полагает он. «История ментальностей должна пропитать собой социальную историю»²⁶. Дюби принадлежит мысль: «Феодализм – это средневековый тип ментальностей» (“disposition d’esprit”)²⁷.

У историка ментальности есть доля субъективизма, и потому Дюби говорит о своем творчестве: «То, что я пишу, это моя история. ...Действительно, я убежден в неизбежной субъективности исторического исследования, моего, во всяком случае... я не выдумываю. ...Впрочем, выдумываю, но стараюсь обосновать свои изобретения на возможно более прочных опорах и строить, исходя из строго критически проверенных показаний, возможно более точных свидетельств»²⁸. Считая, что необходимо связать все истории, Дюби, тем не менее, считает, что «без изучения ментальных установок невозможно создать тотальную историю общества».

Подводя некоторые итоги, мы можем сказать, что Ж. Дюби имеет свою собственную позицию по теории ментальности. Для него ментальности – плод индивида и социума, произведение их диалога, любая история должна быть рассматриваема через призму ментальности.

Характерно обращение историка-марксиста Мишеля Вовеля к проблеме ментальности. Он написал книгу «Революционная ментальность». Оппоненты ему возразили (и он согласился с ними), что «революция не есть ментальность»²⁹. В свое время Мандру предложил именовать историю ментальностей «историей видения мира». Но Вовель считает, что это было красивое, но мало что объясняющее определение. «Но именно то неясное, что содержится в целом ряде удобных словесных формул («инерция ментальных структур», «коллективная ментальность»), не только не помешало историографическому движению, но и, похоже, благоприятствовало ему», – считает Вовель³⁰. Шутя, он называет историю ментальности захватчицей: все области духовной жизни она подбирает под себя.

Марксисты, по Вовелю, сначала относились к новому течению с недоверием: не мистификация ли это? А может, это отклонение воображения? А может, это один из способов рассмотрения мира? Но молодые историки Франции приняли метод. Сам же Вовель пишет о себе следующее: «Поколение, к которому я принадлежу (к нему можно отнести также М. Аглона и Э.ля Ле Руа Ладюри), независимо от отношения к марксизму, перешло «из подвала на чердак» или, по выражению П. Шоню, пришло к истории «третьего уровня», не всегда полностью отрицая и первые два»³¹. По Вовелю, история ментальностей прямо согласуется с высказыванием Маркса: «Люди творят историю, но они об этом не знают». Согласно Вовелю, история ментальностей не противостоит социальной истории, «она в действительности лишь дополняет и уточняет ее». Ее сложность есть отражение феномена «переплетения» исторических времен. Она не привязана к определенному измерению времени, вводит в проблематику «короткого времени» те резкие перемены, которые можно назвать революцией.

В субъективном плане история ментальностей позволяет «не спасовать перед разваливающимся на части объектом исторического исследования и сохранить его целостное прочтение, учитывающее гигантскую работу себя над собой, работу, которую представляет собой жизнь людей». И вообще, «при условии, что мы не будем видеть в истории ментальности ключ

ко всем дверям, она больше, чем мода: это новая область знания открыта для постановки новых вопросов», – считает Вовель³².

Подводя некоторые итоги, мы можем сказать, что для Вовеля это новая история ментальности – перспективная область знания, что она – не мода и не всеобщая отмычка, и он бы полностью согласился со словами Ле Гоффа: «Мы – продукты своей эпохи, и я не ведаю, что именно (и как – *М.Ш.*) побудит она меня написать за еще остающееся для меня время»³³.

С точки зрения Ю. Бессмертного, «Воззрения Ле Гоффа, Дюби и близких к ним в этом вопросе Н.З. Девис, Ф. Арьеса, М. Вовеля, Ж. Делюме характеризуют лишь одну из тенденций в осмыслении ментальностей в современных «Анналах». Иную линию выражают взгляды Алэна Буро и Роже Шартье, в той или иной мере ревизирующих воззрения Дюби, Ле Гоффа и других близких к ним исследователей»³⁴.

А. Буро не отрицает роли изучения ментальностей при разработке тотальной истории. Однако, пытаясь взглянуть на историю ментальностей и «тотальную историю» свежим взглядом, он высказывает мнение, что оба эти направления нуждаются в обновлении. История ментальностей воспринимается сегодня как уважаемая, но несколько вышедшая из моды дисциплина. Историки вместо понятия истории ментальностей теперь употребляют термин «историческая антропология». По Буро, исследовательские результаты в последние годы получили неоправданно расширительное толкование. Было забыто, что самые общие ментальные стереотипы никогда не являлись всеобщими: выражая некую характерную тенденцию поведения, они не объясняли собою поведения всех людей³⁵.

У Дюби и его сторонников, по Буро, эмоции, т.е. «идеи бедняков», трактуются как движущая сила истории, идеи же в собственном смысле считаются чем-то поверхностным и вторичным. Существуют и обратные мифы: короли и законники придумывают публичное право, затем оно превращается в церемонию, а уже из него рождается народная вера. Здесь идеи и эмоции в любом случае противопоставляются, а сверху накладывается эволюционистская схема. Буро считает, что не все историки поддерживали представление о «ментальном холизме» как общности сознания людей Средневековья, что они (Ж. Дюби, Л. Февр и др.) подбирают свои материалы преднамеренно однонаправленные, на одно ориентированные³⁶.

Абсолютизация ментальных стереотипов мешает Дюби и Арьесу изучить механизм воздействия этих стереотипов на индивидов. Новая «специальная история ментальностей», по Буро, должна непосредственно заняться изучением этого механизма. Главные задачи нового направления: уяснение того, как, каким образом коллектив способен воздействовать на отдельных «творцов истории», как некие общие представления превращаются в индивидуальные, как принятые в коллективе высказывания обретают форму персональных, индивидуализированных³⁷. Буро считает, что в рамках старой истории ментальностей нет доступа к некоей коллективной ментальной инстанции. Тем не менее, заслуга постановки «капитального вопроса: как коллективное может существовать в индивидах?» – прина-

длежит психологической версии истории ментальностей. Сам Буро тоже ищет ответа, и потому он формулирует три возможных типа соотношения целого и части и проводит анализ соответствующих категориальных пар:

1) Категория «общее /индивидуальное» (*le general // l'individuel*). Через нее можно выявить общие тенденции жизни населения в определенную эпоху: материальное и культурное потребление, социальную мобильность, демографические тенденции, политическое поведение и т.д.

Часть этих обобщений можно приписать «среднему индивиду» эпохи. Но смоделировать личность невозможно, индивид всегда остается только средним.

2) Во втором случае в качестве целого выступает родовое (*le generique*), а в качестве противочлена – частное (*le particulier*). Анализ здесь движется обратно: родовое определяется «умножением частного». Частное же познается через изучение биографий исторических лиц и созданных ими произведений. Но даже с помощью этих двух категорий невозможно ухватить суть коллективного компонента социального целого, и поэтому Буро вводит еще одну оппозицию.

3) Коллективное (*le collectif*) и особенное (*le singulier*)³⁸. Категорию особенного сам Буро специально не разъясняет. В качестве единственного примера он приводит «воскрешенного» К. Гинзбургом мельника Меноккьо, утверждая, что тот представляет собой не «среднего индивида» и не частный случай, а именно особенное. Для Буро коллективное – «то, что ограничивает возможности действий и решений, что создает общий язык с помощью генерации обществом представлений, образов, текстов, изображений или ритуалов и предшествует генерации антагонистических дискурсов – индивидуальных или групповых»³⁹. Буро активно пользуется терминами Мишеля Фуко, такими как дискурс и высказывание. Идея Фуко состояла в том, что речевая практика людей является инструментом для освоения реальности. В этом процессе не только осваивается, «обговаривается» мир, но и складываются условия этого «обговаривания», правила самой речи, а значит, соответствующие мыслительные конструкции.

Здесь дискурс (у Фуко) – это одновременно и процесс, и результат в виде сложившихся способов, правил и логики обсуждения чего-либо. В основании дискурса лежит «высказывание», т.е. «атом» речевой практики, некое первоначальное обобщение, образ, конвенция, что делает возможным разговор. Подхватив идею Фуко, Буро предлагает построить «ограниченную историю ментальностей» как описание конкретных высказываний, образующих подоснову различных дискурсов. Сами дискурсы, разнонаправленные, лично окрашенные, ценностно и идеологически разнородные, не принадлежат сфере коллективного. Коллективное – это высказывание, обозначающее новое событие. И тогда, по Буро, речь будет идти о простом понимании некоего языка, а история ментальностей призвана описывать своего рода «грамматику согласия». Согласия, но не верования или причастности. Высказывание ценностно нейтрально. Вводя понятие «универсумы веры» (Р. Мэртон), Буро разъ-

ясняет, что высказывания, вследствие расплывчатости и богатства своего содержания, могут принадлежать к целому ряду универсумов веры, несовместимых друг с другом⁴⁰.

Сам Буро уточняет, что термин «коллективное» может ввести в заблуждение: под ним имеются в виду не господствующие дискурсы, не дискурсы большинства, а «диагональные» высказывания, лежащие в основе многих дискурсов и придающие значительную степень единства определенной эпохе, образуя общий фон различных социальных «регистров»⁴¹.

И при том сам Буро не претендует на лавры отца-основателя нового направления. Это исследовательское направление, считает он, может быть возведено к Кассиреру и Фуко.

Рассмотрев взгляды А. Буро, мы можем сказать, что он ищет решение назревших проблем истории. Хочет выработать свой новый подход к истории ментальностей. И несмотря на момент сведения им живой истории к строению языка, он хочет преодолеть субъективизм в истории, чтобы не получалось так, что, описывая менталитет чужой эпохи, на самом деле исследователь не подставлял бы свой собственный или заранее запрограммированный менталитет.

Другой историк «новой исторической науки» (четвертого поколения школы «Анналов») Роже Шартье считает нынешний перелом в исследованиях результатом издержек прошлого. По его мнению, чтобы преодолеть эпистемологические трудности, историки школы «Анналов» должны отказываться от трех идей: 1) отказ от проекта глобальной истории (Ф. Бродель); 2) отказ от территориального, в духе «человеческой географии», определения объекта исследования; 3) отказ от понимания социальных дифференциаций, как «логически первых» и учет того, что существует некие культурные дифференциации, несводимые к социальным.

Для Шартье возможно, чтобы социальная целостность была вне жестких географических или социографических рамок, т.е. как инобытие мыслительных представлений, свободных от любого детерминизма, также как и от жесткой временной или предметной иерархии. Известно, что тексты – первооснова для историка ментальностей. Шартье же, рассматривая проблему конструирования читателем смысла прочитанного, пришел к некоторым выводам. Во-первых, тексты как таковые не имеют устойчивого, универсального смысла. Разные читатели в разных обстоятельствах понимают их по-разному. Возможности «единства интерпретации» ограничены множественностью культурных расслоений. Во-вторых, понимание текста напрямую зависит от форм, в которых он достигает читателя, и едва меняются эти формы, как текст изменяет свой статус и значение. В-третьих, традиции чтения, свойственные той или иной группе читателей, также приобретают значение формы бытования текста. Способ чтения молча, одними глазами, – это наше, а были и другие формы. История чтения призвана прояснить этот вопрос. Тот или иной текст, по Шартье, получит общественное признание, если критика текстов будет соединена с историей книги и чтения. Понятие «присвое-

ние» как обретение смыслов должно стать центральным в новой истории культуры, которая делает акцент на множественности пониманий.

По Шартье, история культуры будет дистанцироваться от узко социографической концепции, которая утверждает подчиненность культурных различий социальным. Это возможно, если исходить из анализа культурных конфигураций (распространения некоего корпуса текстов, класса печатной продукции, некоей культурной нормы) и затем проецировать их на социальное.

Чтобы связать реалии культурной и социальной жизни, Шартье формирует три предложения. Во-первых, перестать противопоставлять объективность общественных структур субъективным представлениям. У него мир социального обозначает мир представлений. Представление – это образ, а признание образа равносильно признанию обозначаемого⁴². Тогда, по Шартье, «и структуры, и социальная практика являются, в первую очередь, производными от представлений, с помощью которых индивиды и группы осмысливают окружающий мир». Тогда представления становятся матрицей для членения мира. Но в то же время представление – объективная реальность, и оно на три четверти детерминирует мысли и поступки людей, принуждая их порой действовать вопреки личным интенциям. Если Дюби, Ле Гофф, А.Я. Гуревич и другие считают, что представления как ментальные стереотипы имеют социальных носителей (крестьян, рыцарей и т.п.), то для Шартье представления не имеют жесткой социальной обусловленности. Они рождаются из потребности людей данного общества сделать **это** общество для себя «менее непрозрачным», более доступным для восприятия. Соответствие между реальностью и этими представлениями отнюдь не обязательно, по Шартье. Он также полагает, что для историка такие представления – главный инструмент социально-культурного анализа, единственный способ проникнуть в концептуальный мир людей прошлого⁴³.

Ю.Л. Бессмертный, касаясь мысли Шартье о свободополагании представлений, пишет, что «можно, наверное, согласиться с Шартье в том, что историкам пора освободиться от «тирании» социальных и имущественных членений при анализе явлений культуры. Очень многие феномены общественного сознания действительно «не признают» социологических границ. Не следует ли отсюда, что рассматривая эти феномены, тем более изучая их роль в общественных целостностях, можно вообще игнорировать их социальные особенности, функции, корни?». Но сам Бессмертный себе же отвечает: «Мне кажется, что предлагаемый Шартье подход не уменьшает, но, наоборот, увеличивает то состояние неопределенности, которое, по его словам, характеризует сегодняшний этап развития “новой исторической науки”»⁴⁴.

Но Шартье делает второе предложение: для освобождения культуры от социума необходимо культурные различия рассматривать непосредственно в процессе их воспроизводства: в конкретных формах текстов и культурных практиках. И последнее предложение Шартье: попытаться понять,

как изменения в формах осуществления власти влияли на строй личности и сказывались на правилах, управляющих производством художественной продукции и организующих культурные практики. Как разобраться: с одной стороны, автономизация интеллектуального рынка, а с другой, – политизация культурных практик во Франции в 16–18 веках? И хотя это еще контролировалось властью, но уже начинало ускользать из-под ее контроля⁴⁵.

Подводя некоторые итоги, можно сказать, что Шартье в пути, в поиске и продолжает небанальным образом традиции школы «Анналов». Не все в его подходе к теории ментальности можно принять, но главная ценность позиции заключается в его размышлениях, в способе постановки Шартье вопросов, в угадывании слабых мест методологии истории ментальностей прошлых лет.

Таким образом, несмотря на терминологическую разногласию при определении понятия «ментальность», на споры и размышления последних лет, историки школы «Анналов» увеличивают количество своих последователей, делают блестящие анализы Средневековья, размышляют над глобальной историей. Тем самым они утверждают статус своей науки, доказывают правомерность и полезность ее существования. Историческая антропология как наука завоевывает умы и сердца людей своим ментальным методом исследования, при котором предметы и явления как бы «светятся» изнутри, самообъясняют себя и свою эпоху.

¹ Ревель Ж. История ментальностей: опыт обзора // Споры о главном. – М., 1993. – С. 52.

² Там же. – С. 53.

³ Там же. – С. 53.

⁴ Там же. – С. 53.

⁵ Там же. – С. 54.

⁶ Там же. – С. 54.

⁷ Гуревич А.Я. Исторический синтез и школа «Анналов». – М., 1993. – С. 106.

⁸ Там же. – С. 107.

⁹ Там же. – С. 108.

¹⁰ Бессмертный Ю.Л. «Анналы»: переломный этап // Одиссей. 1991 – М., 1991. – С. 17–18.

¹¹ Гофф Ле Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М., 1992. – С. 308.

¹² Там же. – С. 311–312.

¹³ Там же. – С. 318–319.

¹⁴ Там же. – С. 319.

¹⁵ Гуревич А.Я. Исторический синтез и школа «Анналов». – М., 1993. – С. 195.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. – С. 194.

¹⁹ Бессмертный Ю.Л. «Анналы»: переломный этап // Одиссей. 1991 – М.: Наука, 1991. – С. 17 – 18.

²⁰ Дюби Ж. Развитие исторических исследований во Франции // Одиссей. 1991 – М., 1991. – С. 53.

²¹ Там же. – С. 53.

²² Там же. – С. 58.

²³ Там же. – С. 56.

²⁴ Горюнов В.Е. Ж. Дюби: История ментальности // История ментальности, историческая антропология. – М., 1996. – С. 19.

- ²⁵ Там же. – С. 20.
- ²⁶ Там же. – С. 21.
- ²⁷ *Гуревич А.Я.* Исторический синтез и школа «Анналов». – М.: Индрик, 1993. – С. 151.
- ²⁸ Там же. – С. 152.
- ²⁹ *Вовель М.* Ментальность. // 50/50. Опыт словаря нового мышления. – М., 1989. – С. 458.
- ³⁰ Там же. – С. 457.
- ³¹ Там же. – С. 458.
- ³² Там же. – С. 459.
- ³³ *Гуревич А.Я.* Исторический синтез и школа «Анналов». – М.: Индрик, 1993. – С. 303.
- ³⁴ *Бессмертный Ю.Л.* «Анналы»: переломный этап // *Одиссей.* 1991 – М., 1991. – С. 18.
- ³⁵ Там же. – С. 18.
- ³⁶ *Арефьев П.Г., Горюнов Е.В.* А. Буро. Предложения к ограниченной истории ментальностей // *История ментальности, историческая антропология.* – М., 1996. – С. 66 – 68.
- ³⁷ *Бессмертный Ю.Л.* «Анналы»: переломный этап // *Одиссей.* 1991 – М., 1991. – С. 19.
- ³⁸ *Арефьев П.Г., Горюнов Е.В.* А. Буро. Предложения к ограниченной истории ментальностей // *История ментальности, историческая антропология.* – М., 1996. – С. 68, 69.
- ³⁹ Там же. – С. 69.
- ⁴⁰ Там же. – С. 72.
- ⁴¹ Там же. – С. 72.
- ⁴² *Дубровский И.В.* Р. Шартье. Мир как представление // *История ментальности, историческая антропология.* – М.: РГГУ, 1996. – С. 74–78.
- ⁴³ *Бессмертный Ю.Л.* Анналы: переломный этап // *Одиссей.* 1991 – М., 1991. – С. 20–21.
- ⁴⁴ Там же. – С. 21.
- ⁴⁵ *Дубровский И.В.* Р. Шартье. Мир как представление // *История ментальности, историческая антропология.* – М.: РГГУ, 1996. – С. 78.