

Российский государственный гуманитарный университет
Институт высших гуманитарных исследований
им. Е.М. Мелетинского

Сергей Козлов

Эрнест Ренан
Филология как идеология

Москва 2012

Оглавление

От автора	5
Ренан и мы	6
Расподобление I: Ренан и Тэн	9
Расподобление II: Ренан и позитивизм	17
Предмет	24
Молодой Ренан: культурная подоснова религиозного кризиса	26
Защита и прославление филологии	51
Историко-филологическая программа Ренана и французская наука XX века	72
Филология по-немецки и филология по-французски	80
Литература	95

Contents

Autor's Preface	5
Renan and Us	6
Dissimilation I: Renan and Taine	9
Dissimilation II: Renan and Positivism	17
The Object	24
Young Renan: Cultural Implications of a Religious Crisis	26
Defense and Illustration of the Philology	51
Renan's Historico-philological Project and French Human Sciences of the 20th Century	72
The Philologie à l'allemande and the Philologie à la française	80
Bibliography (list of the cited texts)	95

ОТ АВТОРА

Эта книга представляет собою одну из глав более обширного исследования, посвященного генеалогии историко-филологических наук во Франции 1840–1940 годов. Весь этот исследовательский проект был в 2003–2009 годах поддержан грантами Франко-российского центра общественных и гуманитарных наук (Москва – Париж), фонда «Дом наук о человеке» (Париж) и, наконец, Программы поддержки научно-образовательных проектов РГГУ (по номинации «Научная монография»). Всем перечисленным учреждениям и людям, их представлявшим, автор выражает глубокую признательность.

В годы работы над этим проектом я имел счастливую возможность общаться с Кристофом Шарлем и Мишелем Эспанем, которые щедро делились со мной своими знаниями и оказывали многообразную помощь в работе: приношу им глубокую благодарность. Считаю также приятным долгом выразить признательность Реми Риу, который позволил мне ознакомиться со своей дипломной работой о Габриэле Моно и разрешил воспроизвести приведенные в этой работе извлечения из личного дневника Моно – ценнейшего источника, который до сих пор хранится в частном архиве и остается недоступен подавляющему большинству исследователей.

Особая благодарность – моим коллегам по Институту высших гуманитарных исследований им. Е.М. Мелетинского (РГГУ): без их доброжелательной поддержки эта книга не была бы написана и не увидела бы света.

Один из разделов книги («Молодой Ренан: культурная подоснова религиозного кризиса») послужил основой для отдельной статьи, напечатанной журналом «Новое литературное обозрение» (2010. № 104. С. 11–28), другой раздел («Филология по-немецки и филология по-французски») – для доклада, представленного на Гуманитарных чтениях РГГУ 2010 года; он был затем опубликован в сборнике материалов этой конференции (Гуманитарные чтения РГГУ– 2010: Теория и методология гуманитарного знания. М.: РГГУ, 2011. С. 100–131).

Ренан и мы

В предисловии к составленной им антологии «История науки: методы, стили и контroversы» современный французский науковед Жан-Франсуа Бронштейн, рассуждая о национальном своеобразии французского подхода к истории науки, подчеркивает, что правомерней, по его мнению, было бы говорить не о «французской школе» или «французской традиции», а, скорее, о «французском стиле» в науковедении. Понятие *школа*, – объясняет Бронштейн, – неизбежно предполагало бы упор на институциональных аспектах данного единства, а

придавая слишком большую значимость институциональным аспектам, мы рискуем прийти к выводам, которые следует назвать как минимум курьезными. Так, например, Фуко с величайшей похвалой отзывается о Кангилеме, который был научным руководителем его диссертации «История безумия в классический век»; Кангилем же посвятил свою собственную диссертацию своему учителю Башлярю. Башляр, в свою очередь, посвятил свою диссертацию своему научному руководителю, Абелью Рею. Но если следовать за этой чередой институциональных почестей, далее мы обнаруживаем, что диссертация Абелья Рея была посвящена... Эрнесту Ренану. В итоге мы пришли бы к достаточно абсурдному заключению, что Фуко является учеником Ренана [Braunstein 2008: 14–15].

Фуко, конечно, не был учеником Ренана. Но так ли уж абсурдна прочерченная Бронштейном преемственность? Так ли уж она нереле-

вантна? Здесь, как и всегда, все зависит от точки зрения. Для зрения Бронштейна само допущение того, что Ренан и Фуко принадлежат одному и тому же умственному горизонту, выглядит настолько самоочевидно нелепо, что он предваряет имя Ренана эмфатическим многоточием. Ренан для Бронштейна – фигура, явно находящаяся по ту сторону современности; персонаж, не имеющий прямого отношения к актуальному сегодня строю мышления.

Но сегодня возможна и другая точка зрения на Ренана – прямо противоположная. Однокурсник и многолетний друг Фуко, историк Поль Вейн завершал в 1995 году свою автобиографическую книгу «Повседневное и интересное» следующим рассуждением:

Современный мир начался около 1860 года. Флобер, Ницше, Ренан – именно с них начинается эра, в которой мы живем по сей день, именно здесь пролегает подлинный исторический разлом. Никакой постсовременности до сих пор не наступило. Фуко практически является современником Ренана. В 1860 году они уже все знали – и про историю, и про накопление истин или баснословий. Они смотрели на века и континенты тем же взглядом, которым смотрим и мы до сих пор. Они больше не *верили*... [Veyne 2006: 319].

Для Вейна не существует никакой грани, разделяющей мир Фуко и мир Ренана. Фуко – не ученик Ренана: он его современник.

Мы процитировали сейчас мнения двух французских гуманитариев не для того, чтобы попросту присоединиться к одному из них, но для того, чтобы показать: связь Ренана с нашим временем – вопрос, нуждающийся в обсуждении. Этот вопрос не имеет простого решения – и не только в силу вечной сложности с согласованием разных углов зрения, принятых разными исследователями (мы имеем в виду разную степень микро- или макроскопичности): в конце концов, о согласовании углов зрения можно и договориться. Но в случае Ренана вопрос состоит еще и в особой многослойности и плюриакцентности мышления, не сводимого к какой-либо одной идее, одному умунастроению или одному уровню описания реальности. Это мышление отнюдь не разорвано, оно отличается большой внутренней связностью – но оно многослойно и подвижно (в конце XIX века многие современники – особенно младшие – неодобрительно называли эту подвижность ренановского мышления «ренановской текучестью»). Как писал сам Ренан, «мир, как мы его знаем, не прост и не ясен; простоту и ясность ему придают лишь за счет того, что изображают мир преднамеренно

неполным образом» [Renan 1958b: 139]. Сумма всех высказываний Ренана почти по любому вопросу – это сумма постепенных аппроксимаций к реальности, описывающих один и тот же уровень реальности в разных аспектах, иногда противоположных друг другу. В одних текстах Ренан может подчеркивать один аспект явления, в других – противоположный. К этой многоаспектности нужно прибавить энциклопедизм творчества Ренана, приведший к тому, что перед потомками Ренан выступает в разных ипостасях: для одних он – автор очерка «Что такое нация?», для других – автор «Жизни Иисуса», для третьих – автор «Истории семитских языков» – и так далее; все эти ипостаси весьма различны. В результате всего вышеуказанного рецепция ренановского наследия вплоть до наших дней отличается максимальной внутренней поляризованностью. Как отмечала Дора Бирер в своей статье «Ренан и его толкователи», для Шарля Морраса Ренан был роялистом, а для Мориса Барреса – республиканцем; Эдуар Дрюмон считал Ренана создателем научно обоснованного антисемитизма, а семья самого Ренана категорически заявляла, что Ренан был дрейфусаром. Католическая церковь клеймила его как отступника и атеиста, тогда как многие читатели «Жизни Иисуса» свидетельствовали, что Ренан вернул их от неверия к вере [Bierer 1953: 375].

Поэтому любой разговор о значении Ренана для нашего времени требует подчеркнутых различий: о каком именно из многих аспектов мышления Ренана, из многих мотивов его творчества мы говорим? Если в конце XIX – начале XX века наличествовали некие имплицитные конвенции касательно того, в чем состоит наиболее важный аспект мышления Ренана, некая общезначимая «суть» этого мышления («ренанизм», он же «дилетантизм»: этими словами люди эпохи *fin de siècle* обозначали гедонистический скептицизм, свойственный позднему Ренану; о понятии «дилетантизм» в этом контексте см. [Hugot 1984]), то сегодня таких конвенций не существует. Всякий подход к Ренану теперь нуждается в эксплицировании собственной избирательности.

В нижеследующем очерке Ренан будет интересовать нас как *идеолог науки*. Но перед тем, как обратиться непосредственно к нашей теме, необходимо сделать некоторые предваряющие отступления. Необходимо потому, что Ренан – фигура, как уже говорилось, очень многослойная, и вместе с тем – известная большинству сегодняшних читателей лишь понаслышке. Расхожее сегодня смутное представление о Ренане складывается из ряда унаследованных от прошлого контекстуализаций, с которыми нам необходимо так или иначе соотнестись.

Здесь был бы необходим целый ряд отступлений, но мы ограничимся двумя.

Расподобление I: Ренан и Тэн

Для культурного сознания второй половины XIX века Ренан и Тэн были своего рода сиамскими близнецами. Как писал замечательный французский литературный критик первой половины XX века Альбер Тибоде,

на протяжении заключительных тридцати лет XIX века четырехсложное словосочетание «Тэн-и-Ренан» звучало в языке словесности так же слитно, как звучит во французском языке словосочетание «Тарн-и-Гаронна» (название одного из французских департаментов. – С.К.). Это было имя двух взаимосвязанных и взаимодополняющих властителей дум целого поколения, имя некоей коллегиальной власти [Thibaudet 2007a: 373].

Именно такими взаимосвязанными и взаимодополняющими выразителями духа времени были Тэн и Ренан для французских литераторов рубежа XIX–XX веков – например, для Мориса Барреса, Шарля Морраса или Шарля Пегги.

Действительно, идейная близость между Тэном и Ренаном велика. Смысл их проповеди в глазах современников был одинаков: историзм, детерминизм, сциентизм. Одинакова была не только идеология, но и, что с нашей точки зрения еще важнее, базовая метафорика, определявшая характер ренановского и тэновского разговора об истории. Это была органицистская метафорика, основанная на уподоблении исторического существования любых социальных и культурных явлений – от отдельного индивида до целого социума – биологическому развитию живых организмов (см. подробный сравнительный анализ этой метафорики у Тэна и Ренана в статье [Richard 2004]).

И однако же, несмотря на все это, исторические судьбы литературного наследия Ренана и Тэна оказались различны. Расхождение этих судеб стало ощущаться практически сразу после Первой мировой войны. В новом послевоенном мире наследие Тэна стало стремительно и безнадежно устаревать, тогда как интерес к творчеству Ренана, пусть

и не столь широкий как раньше, продолжал сохраняться. Тот же Тибодэ отмечал уже в 1923 году в статье «Ренан и Тэн»:

Энергетический потенциал воздействия Ренана на умы читателей истощился к нашим дням в меньшей мере, чем энергетический потенциал Тэна. Грандиозные постройки Тэна, созданные им «дворцы идей», не рухнули: с ними произошло нечто худшее. Сегодня это мало пригодные для жизни отсыревшие безлюдные залы, из которых вынесли всю мебель. В наши дни ораторское искусство дискредитировано, и это недоверие к ораторствованию как таковому отразилось на отношении публики к творчеству такого великого оратора, каким был Тэн. И самое главное: Тэн воздвиг величественные здания своих обобщающих трудов как раз на тех участках, где в последующие десятилетия происходило стремительное развитие науки. Это развитие науки очень быстро опрокинуло все тэновские построения [Thibaudet 2007b: 768].

Оставим на совести Тибодэ курьезную нестыковку строительных метафор, с помощью которых он описывает рецепцию наследия Тэна (то ли здания, построенные Тэном, не рухнули, то ли они, наоборот, рухнули). Важно то, что по сути Тибодэ совершенно прав, и нам остается лишь присоединиться ко всем его пронизательным замечаниям, высказанным в этой статье восемьдесят с лишним лет тому назад. Коротко их перечислим. Указав на устарелость Тэна, Тибодэ далее выделяет несколько моментов, которые интересны сегодняшним читателям в наследии Ренана. Это, во-первых, религиозный кризис, пережитый Ренаном в юности и чрезвычайно подробно и выразительно им описанный. Во-вторых, это стиль Ренана, резко отличающийся от властного и напористого ораторского стиля, свойственного Тэну. Если всякое рассуждение Тэна мощно бьет в одну точку, то стилю публичных выступлений Ренана, наоборот, присуща умеренность, естественность и исключительная нюансированность. В-третьих, это развитое в гораздо большей степени, чем у Тэна, чувство текучести исторического времени («le sens fluide et fin de la durée historique» – [Ibid.: 778]). В отличие от мира Тэна, мир, описываемый Ренаном – это мир, длящийся во времени. Наконец, в четвертых, это футурологическая озабоченность Ренана, его мрачные предвидения будущего, с наибольшей силой запечатлевшиеся в «Философских диалогах», написанных в страшном для французов 1871 году.

Разумеется, статья Тибодде отражает в первую очередь специфические ценности французского литературного сознания 1920-х годов (которые сам же Тибодде в немалой степени и формировал: с 1912 года и вплоть до своей смерти в 1936 году он был постоянным обозревателем влиятельнейшего литературного журнала «La Nouvelle revue française»). Фигурально выражаясь, в творчестве Ренана Тибодде подчеркивает те мотивы и свойства, которые напоминают то Достоевского и Герберта Уэллса (пункты первый и четвертый), то Пруста и Бергсона (пункты второй и третий). Но можно без особого преувеличения сказать, что все эти «моменты интересности», перечисленные у Тибодде, будут так или иначе оставаться актуальными для элитарного читательского восприятия на протяжении XX века.

Мы должны, однако, более подробно развить некоторые соображения, бегло изложенные метафорическим стилем у Тибодде. Речь идет о проблеме «Тэн, Ренан и современная наука». Действительно, несмотря на то, что и Тэн и Ренан декларативно выдвигали достижения современных им *естественных* наук в качестве прямого образца для мышления о человеке, истории и культуре, отношения двух мыслителей с *гуманитарными* науками, которые как раз в эпоху Ренана и Тэна переживали бурный расцвет и обретали «научность», сложились совершенно по-разному. Здесь можно вспомнить формулу, к которой прибегнул Габриэль Моно, чтобы описать различия между Тэном, Ренаном и Мишле:

Перед историками стоят три главные задачи: подвергнуть критике документы, факты и традиции; выявить философию человеческих действий путем обнаружения научных законов, управляющих этими действиями; вернуть прошлому жизнь. Ренан есть по преимуществу историк-критик, Тэн – по преимуществу историк-философ, Мишле – по преимуществу историк-творец [Monod 1894: VII–VIII].

В самом деле: Тэн, при том, что работы его чаще всего строились на литературном или историческом материале, был по своим интересам и по складу ума прежде всего философом. Значимыми предшественниками, с которыми он соотносил свои задачи, были не историки и не филологи, а философы – Аристотель, Спиноза, Гегель.

Мое усилие, – писал Тэн в 1862 году, – состоит в том, чтобы достичь сущности, как говорят немцы, – но не стремительным натиском, а прийти к этой сущности по широкой торной дороге, где

могут ездить повозки. Заменить интуицию (insight), абстракцию (Geist, Vernunft) – ораторским анализом. Но торить такую дорогу трудно [Taine 1902–1907/II: 259].

Что же до собственно историко-филологических наук в их наиболее передовой – т. е. немецкой – версии, то они представлялись Тэну бесконечно скучными. Пытаясь объяснить самому себе загадочные «внутренние пружины подобной жизни» (т. е. профессиональной жизни филологов), Тэн не находил ничего лучшего, как сослаться на свойственный студентам «юношеский энтузиазм», на «собственническое чувство, присущее англосаксонскому сквоттеру» и на «англо-германскую способность заниматься скучным делом, не испытывая скуки» [Ibid.: 362]. (Справедливости ради отметим все же, что однажды Тэн посвятил носителю филологической ментальности некрологический очерк, пронизанный умилением и сочувствием. Речь в этом очерке 1864 года шла о востоковеде и математике Франце Вёпке, умершем, не достигнув славы, в возрасте 37 лет; см. [Taine 1866]). Если же говорить об общем отношении Тэна к немецким историко-филологическим наукам, то здесь ценным свидетельством является дневниковая запись все того же Габриэля Моно (от 2 марта 1872 г.):

Воистину любопытно видеть человека столь умного и в то же время столь ограниченного в своем уме. Для него не существует другого таланта, кроме как таланта изображать и воображать. Ранке, Рот, Вайц в его глазах – не более чем собиратели документов, для создания их трудов было потребно лишь терпение. Для него единственные современные историки, достойные называться историками, – это Ренан, Сент-Бёв (себя он не назвал), а в Германии – Моммзен. Той высшей разновидности разума, которая позволяет классифицировать документы, улавливать тонкие аналогии между учреждениями, понимать эпоху до такой степени, чтобы быть в состоянии установить, что в документах истинно, а что ложно, – этой разновидности разума для него не существует. Единственное, что имеет ценность в его глазах, – это колорит, это внешняя сторона жизни (цит. по: [Rioux 1990: 42–43]).

Иначе говоря, историю Тэн мыслил как форму литературы и философии: из двух традиций, в совокупности и взаимодействии образующих европейское историческое знание, – «исторической» и «антикварной»

(см. о них классические работы [Momigliano 1950] и [Momigliano 1990]) – Тэну была интересна лишь первая. Прочие же авангардные отрасли гуманитарных наук того времени – классическая филология, сравнительно-историческая лингвистика – Тэну не были интересны вовсе.

В этом отношении Ренан представляет собой полную противоположность Тэну: если Тэн по своим исходным интересам был философом, то Ренан был филологом. «J'étais philologue d'instinct» – «Я был филологом по инстинкту», – напишет он позднее в своих мемуарах [Renan 1983: 165]. И если для самоопределения Тэна референтными фигурами выступали Аристотель, Спиноза, Гегель и другие философы, то Ренан в *практике своих исследований первого периода*¹ ориентировался на гораздо более скромную фигуру Франца Боппа: «Я задался целью сделать, в меру моих сил, для семитских языков то, что г-н Бопп сделал для индоевропейских языков» – писал он в предисловии к своему труду «Общая история и сравнительная система семитских языков» (1855; см. [Renan 1947–1961/VIII: 134])². Ренан с самого начала воспринял ценности и парадигмы немецкого историко-филологического знания как свои личные. Такое изначальное расхождение интересов и установок Тэна и Ренана привело в конечном счете к совершенно разному статусу двух этих авторов в гуманитарных науках XX века. Если труды Тэна были полностью отторгнуты гуманитариями XX столетия (яркий пример такого отторжения – беспощадная критика Тэна-историка в работах Шарля Сеньобоса и Альфонса Олара [Seignobos 1899: 267–279; Aulard 1907]), то отношение гуманитарного научного сообщества к Ренану оказалось гораздо более дифференцированным и в целом позитивным – несмотря на то, что конкретные

¹ Смысл этой ограничительной оговорки станет понятен из дальнейшего. Дело в том, что при определении *сверхзадач всей своей жизни* Ренан ориентировался на фигуры, в известном смысле еще более масштабные, чем Аристотель или Спиноза. Но в любом случае его ориентирами не были философы.

² Тексты Ренана далее цитируются по следующим изданиям: «Воспоминания о детстве и юности» и «Будущее науки» – по наиболее авторитетным комментированным изданиям [Renan 1983; 1995]; основной текст записных тетрадей 1840-х годов – по первоизданиям [Renan 1906; 1907]; «Приложение» к записным тетрадям 1840-х годов и все прочие тексты Ренана – по 10-томному «Полному собранию сочинений» [Renan 1947–1961], с указанием тома и страницы.

научные результаты Ренана устарели не в меньшей степени, чем построения Тэна. Приведем два примера.

Пример первый: в 1923 году Антуан Мейе представил на совместном заседании нескольких парижских научных обществ, посвященном столетию со дня рождения Ренана, доклад «Ренан как лингвист». Он заключил этот доклад следующим приговором:

Подробности лингвистического труда фатально устаревают по прошествии нескольких лет. Но принципы, основанные на верном видении вещей, имеют долговечную ценность. И с этой точки зрения «История семитских языков», в которой устарело столько подробностей, остается отнюдь не памятником прошлого [Meillet 1923: 334].

Второй пример – отношение к Ренану Люсьена Февра. В заметках 1953 года «Pro parva nostro domo» Февр отвергает понятие «школа Анналов», но отмечает, что, в отличие от термина «школа Анналов», вполне правомерны такие понятия, как «группа Анналов» и «дух Анналов» (заметим в скобках, что по своим терминологическим противопоставлениям и по аргументам это рассуждение Февра, *mutatis mutandis*, в точности превосхищает рассуждение Бронштейна по поводу «французского стиля» в науковедении, приведенное нами в начале этого очерка). Что же касается понятия «дух Анналов», то Февр поясняет его так: «дух “Анналов”, по нашему разумению, был у многих людей, которые не только никогда не сотрудничали с нашим журналом – но которые, более того, мыслили и печатались вообще задолго до создания “Анналов”» [Febvre 1953: 513]. И чуть ниже, для иллюстрации того, как настоящий историк относится к жизни (т. е., фактически, для иллюстрации того, что такое «дух Анналов»), Февр приводит две цитаты из книги Ренана «Будущее науки». Закончив цитировать, Февр, в свойственной ему манере, темпераментно восклицает: «Великолепное размышление!». Иначе говоря, Февр делает из Ренана предтечу «духа Анналов» и, таким образом, вписывает фигуру Ренана в идеальную генеалогию группы «Анналов». Это отношение к Ренану как к прямому предшественнику подтверждается и тем, что еще в 1949 году, цитируя предисловие Ренана к сборнику его статей «Современные вопросы», Февр писал: «Никогда наша (т. е. Февра с Блоком. – С.К.) мысль не была выражена столь удачно». По мнению Февра, этот пассаж из предисловия к «Современным вопросам» был бы наилучшим эпиграфом для «Анналов», если бы обложка журнала предусматривала наличие

эпиграфа. Согласно Февру, Ренан – «один из самых оригинальных мыслителей XIX века – этой великолепной эпохи, богатства которой все еще далеки от исчерпания» [Febvre 1949: 201]. При этом Февр нисколько не закрывает глаза на устарелость конкретных научных результатов, достигнутых Ренаном, но он всегда подчеркивает, что чтение даже тех работ Ренана, которые с собственно научной точки зрения вполне устарели, является в том или ином отношении поучительным (см. [Febvre 1950: 523; 1952: 391–392; 1956: 115]).

Тут следует также затронуть институциональный, эдиционный и персонально-биографический аспекты той актуализации Ренана, которую мы наблюдаем во Франции во второй половине XX века. Высказывания Февра, на которые мы только что ссылались [Febvre 1949; 1950; 1952; 1956], взяты из его откликов на полное собрание сочинений Ренана, которое стало выходить в издательстве Кальман-Леви в 1947 году. Февр считал необходимым лично откликнуться в «Анналах» на *каждый новый том* этого собрания сочинений. Это объяснялось, конечно, и его собственным отношением к текстам Ренана – но не только этим. Единоличным составителем и редактором этого собрания сочинений была внучка Ренана Анриетта Псикари (1884–1972), чрезвычайно многообразно включенная в сети интеллектуального общения, имевшиеся во Франции в 1920-х – 1940-х годах. Отец Анриетты Псикари Жан Псикари (1854–1929) на протяжении большей части своей жизни работал в IV отделении Практической школы высших исследований – одном из главных оплотов авангардной гуманитарной науки во Франции первой половины XX века. При этом с 1935 года и вплоть до периода оккупации сама Анриетта Псикари работала административным секретарем «Французской энциклопедии» – колоссального многотомного предприятия, главным редактором (*directeur général*) которого был Люсьен Февр³. Вплоть до начала войны редакция «Французской энциклопедии» на рю дю Фур функционировала как большой интеллектуально-светский салон, в котором встречались политики, литераторы и ученые разных специальностей. С 1939 года редакция «Анналов», лишившаяся поддержки издательства «Armand Colin», также переехала под

³ О «Французской энциклопедии» см. [Gemelli 1986; Roudinesco, Schöttler 1993; Wessel 2002].

крышу «Французской энциклопедии», и Анриетта Псикари с этого момента взяла на себя также обязанности редакционного секретаря «Анналов» [Zemon Davis 1992: 123]; о работе А. Псикари во «Французской энциклопедии» см. [Psichari 1962: 155–170].

Через фигуру Анриетты Псикари издание полного собрания сочинений Ренана было тесно связано с полем французских гуманитарных наук середины XX века. Если эдиционная деятельность Анриетты Псикари облегчала новым поколениям образованной публики доступ к наследию Ренана, то отклики таких людей, как Февр, возбуждали и надлежащим образом фокусировали читательский интерес к этому наследию. С другой стороны, в 1952 году возобновило свою деятельность Общество Эрнеста Ренана – научная ассоциация, основанная в Париже в 1919 году «для развития исследований по истории религий» (см. [Poulat 1966: 81]). В Комитет Общества Эрнеста Ренана по состоянию на 1952 год входили, среди прочих, наряду с Люсьеном Февром, такие ученые, как лингвисты Эмиль Бенвенист и Жозеф Вандриес, религиоведы Анри Жанмер и Анри-Шарль Пюэш, историк Анри-Ирене Марру и этнограф Арнольд Ван Геннеп. Членом этого комитета был и 89-летний Анри Берр – создатель журнала «Revue de synthèse historique» и знаменитой книжной серии «Эволюция человечества», двух важнейших инновационных ниш французского гуманитарного знания первой половины XX века. Все эти фигуры олицетворяли собой прямую связь Общества Эрнеста Ренана с авангардной гуманитарной наукой и с теми учреждениями (наряду с «Анналами», а также с вышеуказанными институциями, созданными Берром, это прежде всего Коллеж де Франс и Практическая школа высших исследований), в рамках которых по преимуществу и развивалась французская передовая гуманитарно-научная мысль. Показательно, что заседания Общества Эрнеста Ренана проходили в здании Коллеж де Франс.

Применительно к фигуре Тэна мы не наблюдаем во второй половине XX века ничего сопоставимого с этой институциональной активностью. Не существует ни собрания сочинений Тэна (не говоря уж о полном собрании сочинений), ни общества Ипполита Тэна. Набрав в «Гугле» словосочетания «Hippolyte Taine oeuvres complètes» или «Société Hippolyte Taine», мы получаем в первую очередь ссылки на «Ernest Renan oeuvres complètes» или же, соответственно, на «Société Ernest Renan».

Расподобление II: Ренан и позитивизм

Сцепка «Ренан и позитивизм» никогда не обладала той жесткостью и обязательностью, какой обладала в культурном сознании конца XIX века связка «Ренан и Тэн». Фигура Ренана обычно не воспринималась как *первейшее* олицетворение позитивизма: такими олицетворениями выступали Конт, Литре, Бернар, а вне Франции – также Спенсер и Джон Стюарт Милль (ср. недавние критические замечания А. Питта об употреблении слова «позитивизм» применительно к Ренану и другим представителям «поколения 1848 года» во Франции: [Pitt 2000: 82–83]). Тем не менее сходство в умонастроении и мыслительных установках (культ положительной науки и сопряженный с ним отказ от богословия и метафизики) между Ренаном и позитивизмом слишком значительно, чтобы можно было вовсе отмахнуться от проблемы «Ренан и позитивизм» как несущественной. Для отстраненного наблюдателя и Ренан, и Конт, и Спенсер оказываются включены в одно и то же большое интеллектуальное движение, развернувшееся в XIX столетии: есть сильный соблазн как раз и назвать все это большое движение «позитивизмом»; именно в этом смысле Джон Стюарт Милль замечал еще в 1865 году: позитивизм есть «общее свойство эпохи», хотя философию позитивизма далеко не целиком принимают даже мыслящие умы [Mill 1866: 124]. Поэтому в перспективе нашей работы необходимо более пристально взглянуть в отношения между Ренаном и другими представителями «позитивизма в широком смысле слова», чтобы понять, почему Ренан воспринимается учеными-гуманитариями XX века как фигура родственная, а Огюст Конт – все-таки нет.

В первую очередь необходимо, конечно, ясно очертить границы понятия. Д. Дж. Чарльтон в своей монографии «Позитивистская мысль во Франции в эпоху Второй империи» подчеркивает «безнадежную многозначность» слова *позитивизм* и выделяет четыре главных смысла, в которых историки употребляют это понятие:

Во-первых, под позитивизмом может пониматься «социальный позитивизм»: позитивизм как одновременно и философия истории, и социологическая теория. Во-вторых, хотя и менее часто, этим термином обозначают «религиозный позитивизм» – позитивистскую Религию Человечества, основанную Контом: эту религию отправляют позитивистские церкви Человечества, рассеянные по всему миру.

В-третьих, понятие «позитивизм» иногда используют для обозначения доктрины Конта в ее целокупности, включая сюда историческую, социологическую и религиозную теории Конта. Наконец, это понятие могут использовать в его строгом философском значении, а поскольку и «социальный», и «религиозный», и «контровский» смыслы понятия «позитивизм» все предполагают это философское значение и опираются на него, то можно сказать, что строгое философское значение является базовым значением понятия «позитивизм». <...> «Философский позитивизм» – это теория познания. В своей простейшей форме эта теория утверждает, что, за исключением познания логических и математических систем (ибо эти системы не имеют какой-либо необходимой связи с наблюдаемым нами миром), – образом единственно достижимого для нас познания является наука. Все, что мы знаем о реальности, – это то, что мы можем наблюдать или можем законно вывести из наших наблюдений [Charlton 1959: 5].

Последовательно исходя из этого «строго философского значения» понятия «позитивизм», Чарльтон приходит к выводу, что очень немногие французские мыслители XIX века могут быть до конца вписаны в рамки этого «философского позитивизма». Чарльтон распределяет французских мыслителей по двум группам. К первой группе относятся Конт, Ренан и Тэн. Чарльтон называет их «ложными друзьями философского позитивизма»: у всех троих подлинно позитивистские утверждения сочетаются с теориями, чуждыми позитивизму как таковому. Вторую группу составляют «истинные друзья философского позитивизма». К этой группе Чарльтон относит всего двух мыслителей: Литре и Клода Бернара [Ibid.: 2].

По-иному подошли к понятию «позитивизм» французские ученые: специалист по творчеству Ренана Жан Гомье и исследовательница французской философии науки XIX века Анни Пети (см. [Gaulmier 1978; Petit 2003]). И Гомье, и Пети употребляют слово «позитивизм» в его первоначальном смысле, т. е. в значении «философия Огюста Конта и его последователей»:

Если в XIX веке термин positif («положительный») являлся широкоупотребительным, даже банальным, и при этом очень часто связывался с понятием science («наука»), то термин positiviste («позитивистический» или «позитивист») имел другое употребление и очень четкие коннотации: его относили к философскому движе-

нию, основанному в первой половине века Огюстом Контom; во второй половине века вождем этого движения, по крайней мере во Франции, выступал Эмиль Литре [Petit 2003: 74].

Впрочем, замечает Пети, этот исторически данный смысл понятия «позитивизм» являлся уже и сам по себе достаточно сложным, поскольку существовали важные разногласия между Контom и его учениками, между ортодоксами и диссидентами позитивистского движения. Именно из этого исторически данного смысла исходят и Гомье, и Пети в своих работах. Далее мы будем опираться преимущественно на исследование Пети, поскольку ее анализ носит более систематический и широкий характер, чем наблюдения Гомье. В результате ей удастся показать, сколь многочисленны и значимы были расхождения между Ренаном и тем, что французы XIX века называли «позитивизмом». Но сначала, опираясь на Гомье, еще раз напомним о том главном совпадении, которое служило основой для любых разговоров о близости Ренана к позитивизму. Это главное совпадение состояло в полном отрицании сверхъестественных явлений. Как подчеркивает Гомье,

в мышлении Ренана есть все же одна особенность, которая, порождая фундаментальное недоразумение, сближает ренановскую мысль с позитивизмом: Ренан не устает повторять аксиому Мальбранша, согласно которой Бог не действует по своим частным хотениям. С той же силой, с какой Огюст Конт в первой лекции «Курса позитивной философии» постулировал подчиненность всех явлений неизменным законам природы, Ренан, начиная с конца 1843 года, провозглашает «незыблемость законов природы». После этого, имплицитно или эксплицитно, аксиома Мальбранша фигурирует в большинстве великих текстов Ренана (следует перечень из 14 текстов Ренана; причем Гомье указывает, что этот перечень «неполон» – С.К.) [Gaulmier 1978: 15].

Сам Ренан писал в «Воспоминаниях о детстве и юности»:

Единственным источником истины стала для меня позитивная наука. Позднее я испытал своего рода раздражение от преувеличенной репутации Огюста Конта, видя, как его возводят в ранг великого человека лишь за то, что он сказал на плохом французском языке вещи, которые на протяжении вот уже двухсот лет были видны на-

учно мыслящим умам столь же ясно, как ему [Renan 1983: 144] (цитата взята из главы «Семинария в Исси», впервые опубликованной в 1881 году. – С.К.).

Теперь перейдем к расхождениям между Ренаном и позитивизмом (еще раз подчеркнем, что позитивизм понимается здесь фактически как «контизм»). Прежде всего, отмечает Пети, упоминания «позитивизма» в корпусе текстов Ренана (корпусе чрезвычайно обширном, напомним мы от себя), во-первых, весьма редки, а во-вторых, сплошь уничижительны. Если учесть к тому же слова Ренана, сказанные им в предисловии к «Воспоминаниям...»:

Писать надо всегда лишь о том, что любишь. Забвение и молчание суть наказания, которые мы налагаем на то, что нам кажется уродливым или пошлым [Renan 1983: 5],

– то, констатирует Пети, мы неизбежно приходим к выводу: Ренан *не любил* позитивизма.

Пети анализирует три большие группы идейных расхождений между Ренаном и Контом. Первая группа расхождений связана с вопросами истории умственного развития человечества. Вторая группа связана с вопросами классификации наук. Третья группа связана с вопросами бытия науки в обществе. Мы относительно подробно остановимся на первой из трех названных групп [Petit 2003: 85–91], поскольку именно в ней собраны разногласия по наиболее общим вопросам.

Если говорить об «истории человеческого духа», то в этой сфере первое расхождение между Ренаном и позитивизмом, согласно Пети, касается ключевого вопроса об отношении к первопричинам и к глубинной природе вещей. Если Конт в первой лекции «Курса позитивной философии» подчеркивал, что, достигнув положительного состояния, человеческий ум отказывается от поиска первоисточков и предназначения вселенной, а также от познания скрытой природы явлений, и всецело сосредоточивается на открытии действующих законов, которым подчиняется наблюдаемое воздействие вещей друг на друга, – то Ренан в своих декларациях никогда не отказывается от познания «начал и концов». Более того, поиск истоков является для него самым важным.

Второе расхождение, выделяемое Пети, касается отношения к тем стадиям, которые проходит в своем историческом развитии человеческий ум. В понимании Конта три стадии – теологическая, метафизи-

ческая и научная – сменяют в жизни человечества одна другую естественно и неизбежно, как сменяют друг друга времена года или разные возрасты человека. Поэтому Конт относится к двум первым стадиям с благодушным релятивизмом: они принадлежат прошлому, с ними нет нужды сводить счеты; наоборот, можно даже любоваться этими детскими попытками строительства системы знаний. Для Ренана же научная и теологическо-метафизическая формы познания находятся в состоянии синхронного сосуществования и вытекающей отсюда жестокой и непримиримой конкуренции (подобное видение неудивительно, – добавим мы от себя: ведь эта конкуренция прошла через ум и сердце самого Ренана). Поэтому суть научной формы познания для Ренана состоит в критике. «Критика» для Ренана – высшая ценность в сфере умственной жизни. Для Конта же «критический» дух – это чрезвычайно ограниченный в своем мировоззрении «негативный» дух, особенно характерный для XVIII века; позитивизм, по Конту, должен избавить человеческий ум от этого «критического» духа.

Третье расхождение касается взглядов Ренана и Конта на задачи и способы развития науки. Конт выступает как сторонник планомерного и выборочного подхода к развитию науки. Все познать невозможно, так что не следует разбрасываться и погружаться в «праздные подробности». Во всяком ученом Конт особенно ценит владение «общими вопросами». Во имя правильного развития науки некоторые «конкретные», «частные» и «практические» вопросы должны быть отложены «на потом» (и когда наступит это «потом» – неизвестно). Так, Конт налагает фактический запрет на астрономическое изучение звезд, на изыскания в сфере теории вероятности, на разработку политической экономии. Для Ренана же не может быть и речи о каких-либо ограничениях в сфере научной работы. Все исследования имеют – или со временем могут возыметь – интерес, поскольку никогда нельзя предсказать заранее, какой путь в науке окажется плодотворным. Поэтому научная жизнь должна строиться как «большая облава»: надо идти по всем дорогам и тропинкам, во всех направлениях, сквозь все территории.

При этом, – подчеркивает Ренан, – следует иметь в виду, что результаты, которые в данный момент кажутся совершенно незначительными, могут впоследствии приобрести огромную важность, в силу новых открытий или новых сближений. <...> Никакое исследование не должно с порога отвергаться как бесполезное или несе-

рьезное; мы не знаем, ни к каким результатам оно может привести, ни какую ценность оно может возыметь с более продвинутой точки зрения [AS: 255; БН/1-я паг.: 139].

Четвертое расхождение, выделяемое Пети, касается идеальных горизонтов развития науки. Конт и Ренан по-разному видят место науки и общества в их отношении к будущему человечества. Если для Конта главное – это общественное устройство, и научные исследования оправданы как таковые постольку, поскольку они служат переустройству общества, то для Ренана главное – это развитие науки само по себе, и в его сознании скорее реформы общества оправданы постольку, поскольку они служат интересам развития науки. То, что для одного – цель, для другого – средство, и наоборот.

Перейдем ко второй группе разногласий – касающихся вопросов классификации наук. Из всех расхождений между Контом и Ренаном, которые отмечает здесь Пети, наиболее важным представляется нам следующее. Контовская энциклопедия наук статична и вся пронизана иерархиями. Все отношения между науками здесь регламентированы и организованы по принципу субординации. Классификация наук у Конта подобна карте с нанесенными на нее обязательными маршрутами и запрещенными путями проезда. Что же касается Ренана, то он мыслит движение в научном поле как свободную, ничем не регламентированную циркуляцию. Если Ренан и готов представить себе совокупность наук в виде некоего энциклопедического дерева, то главное в этом древе – не корни и не ветви (как у Конта), а плоды, которые все время непредсказуемо меняются:

Я представляю себе ум как древо, ветви которого оснащены железными крюками. Исследование подобно расположенному сверху рогу изобилия, из которого на это древо низвергаются предметы самых разнообразных форм и расцветок. Падая, предметы зацепляются за крюки и повисают на них; но крюки не могут ухватить все предметы и не могут удержать схваченные предметы навсегда. Тот или иной предмет, провисев некоторое время, падает на землю, и настает очередь следующего предмета [Renan 1995: 521].

Из перечисленных расхождений вытекают и разногласия между Ренаном и Контом в сфере социального бытия науки (третья группа вопросов, выделяемых в статье Пети). В контовском проекте наука

нужна для правильного формирования общества: соответственно этому для ученых, согласно Конту, в обществе есть только одна обязательная должность. Это должность преподавателя. Если Конт подчиняет все существование науки интересам преподавания (популяризации, индоктринации), то Ренан, напротив, всячески подчеркивает, что социальное бытие ученых должно быть организовано не в интересах преподавания, а в интересах свободного исследования. Этой разнице в проектах точно соответствует и разница в личных социальных практиках Конта и Ренана: по формулировке Пети, «Конт не знал другого дела, кроме как писать разного рода учебники. Это было как раз то дело, от которого Ренан всю жизнь упорно уклонялся» [Petit 2003: 97]. Но даже и в сфере преподавания как такового программные установки Конта и Ренана ожидаемым образом различаются на 180 градусов. Ренан требует минимального вмешательства государства, конкуренции между учебными заведениями, максимального разнообразия и гибкости в устройстве этих заведений. Конт же требует единообразия и дирижизма. Его проект «Позитивистической школы» сосредоточил в себе все те принципы, против которых будет выступать Ренан: административный надзор, унифицирующую централизацию, рекрутирование учащихся через экзамены-конкурсы, жесткую ротацию преподавательских кадров для противодействия разрастанию личных отношений, строжайшую стандартизацию учебных программ. Та же самая противоположность прослеживается и в подходе к вопросам распространения знаний. Излюбленный жанр Конта – учебники, курсы лекций, дидактические пособия. Конт с отчужденностью и недоверием относится к журналам. Ренан, наоборот, не любит учебников, зато постоянно печатается в журналах. Что касается библиотечного дела, то Конт предлагает освобождать библиотечные фонды от балласта, ограничивать их по числу томов и комплектовать не столько оригинальными изданиями, сколько специально подготовленными извлечениями или даже рефератами («syntheses»). Ренан же стремится сохранить все фонды в неприкосновенности, особенно настаивая на сохранении редких документов.

Эта противоположность подходов к построению отношений между наукой и обществом отражается и в построении отношений между наукой и религией. Утверждаемая Контом религия Человечества не есть религия Науки: наука призвана служить лишь средством приближения к этой религии. Ренановская же философия есть именно религия Науки: Ренан, по формулировке Пети, наделяет науку нередуцируемой

трансцендентностью по отношению к любым другим видам человеческой деятельности. Ренан приписывает науке то самое свойство, которое традиционно мыслилось как прерогатива религии: устремленность к бесконечному.

Впрочем, отмечает Пети, по ряду вопросов (отношение к конкретным исследованиям, к филологической учености, к распространению знаний) позиция Литре отличается от позиции Конта и сближается с позицией Ренана. С другой стороны, Литре всегда защищал принципы контовской классификации наук и всегда считал себя «контистом». Ренан в 1882 году, подытоживая свои отношения с Литре, писал:

Г-н Литре любил бы меня гораздо больше, если бы я захотел быть контистом. Я изо всех сил старался захотеть; но я не смог («Ответ на речь г-на Пастера» [Renan 1947–1961/I: 766–767]).

Вместе с тем Литре, неизменно признавая себя последователем Конта, всегда отказывался присоединиться к религиозной части учения Конта и систематически критиковал Ренана за его склонность к парениям в сфере метафизики: напомним логизирующую точку зрения Чарльтона, согласно которой и Конт, и Ренан являются нечистыми представителями позитивизма – в отличие от Литре. (Подробнее об отношениях между Литре и Ренаном см. [Gaulmier 1982].) Что же касается историцирующей точки зрения, на которой стоят и Гомье, и Пети, то никакие схождения между Литре и Ренаном не мешают исследователям прийти к одинаковому выводу: разговоры о «позитивизме» Ренана совершенно не соответствуют исторической реальности. Как пишет Пети:

Ярлыки вообще мало подходят к Ренану, но ярлык «позитивист» применительно к нему особенно неадекватен [Petit 2003: 100].

Предмет

После этих предварений мы можем перейти к собственной теме нашего очерка: *Ренан как создатель идеологии историко-филологических наук во Франции*. Подчеркнем важность некоторых слов, входящих в эту формулу. Во-первых, *идеология*. Ренан не был во Франции основателем ни истории, ни филологии *как таковых*. Он не был и

самым блестящим практиком этих наук: чисто профессиональные достижения таких его дальних предшественников, как Мабильон и Ришар Симон, таких его ближайших предшественников, как Эжен Бюрнуф, таких его «сопластников», как Фюстель де Куланж, оказались куда продуктивнее. С другой стороны, Ренан не был основоположником и того поворота французских институций гуманитарного знания в сторону Германии, к которому он, Ренан, неустанно призывал: здесь его предтечей был Виктор Кузен. Зато роль, которую Ренан сыграл как *идеолог* этих наук и этого институционального поворота, оказалась для Франции исключительно важна. Во-вторых, составной эпитет *историко-филологические*. Ренан был идеологом не истории и не филологии, взятых по отдельности: он был идеологом историко-филологического знания как единого в своей направленности, в своих методах и в своем практическом применении комплекса дисциплин (того, что по-французски передается при помощи союза *et: sciences historiques et philologiques*).

Творчество Ренана – чрезвычайно благодарный материал для изучения. Ренан как автор отличался такой рефлексивностью мышления, такой внятностью формулировок и такой плодovitостью, что исследователю вроде бы ничего не нужно реконструировать: Ренан все сказал про себя сам. Исследователю остается только компоновать цитаты. Большинство работ о Ренане строится не как выявление скрытого, а как упорядочивание явного. Но в этом же и неудобство работы с текстами Ренана. Это типичный случай того, что французы называют *l'embarras de richesse* – «затруднение от изобилия». Исследователь буквально тонет в цитатах и в то же время мучается от необходимости выбрать какие-то из них: ведь почти все высказывания Ренана крайне показательны. Мы, конечно, не избежали этой общей участи – и все же в нашем случае выгода от изобилия перевешивает любые возникающие здесь затруднения. Дело в том, что именно в силу такой исключительно подробной документированности воззрений Ренана мы можем поэтапно наблюдать важный процесс культурной мутации: мы можем видеть, словно под микроскопом, как в сознании французского семинариста 1840-х годов происходит кристаллизация идеи об историко-филологических науках как о неотъемлемой (и, более того, самой актуальной!) части научного знания. Самое главное: мы можем наблюдать, какие радикальные ценностные сдвиги требовались в качестве предпосылок для кристаллизации этой идеи в сознании, первоначально сформированном французской культурной традицией.

Духовная эволюция Ренана в 1840-х годах – сюжет, хрестоматийно известный и, можно без особого преувеличения сказать, вошедший во французский культурный канон. Но в культурный канон эта история вошла под названием «Религиозный кризис молодого Ренана». Таково единственное общепринятое название данного сюжета, и такое положение вещей совершенно естественно: действительно, это был переход Ренана от приятия католической веры к ее отторжению и от церковного существования к мирскому. Однако генеалогическая установка тем и хороша (или нехороша), что позволяет взглянуть на известное по-новому. Так и в данном случае: принятая нами генеалогическая перспектива позволяет увидеть в духовном кризисе Ренана иное содержание. С той генеалогической точки зрения, которая принята нами в данной работе, духовный кризис Ренана предстает не как кризис *религиозный*, а как кризис в первую очередь *культурный*: не как переход от веры к неверию (либо, в другой формулировке, от одной религии к другой) или же от церкви к миру, а как переход от одной национальной культуры к другой – от культуры французской к культуре немецкой. Именно такой переход (по своей болезненности во многом сравнимый с религиозным кризисом) являлся необходимым условием создания идеологической программы для историко-филологических наук на французской почве. Культурное измерение проблем развития историко-филологических наук во Франции высвечивается здесь исключительно ярко.

Поэтому далее мы рассмотрим два взаимосвязанных сюжета: 1) кризис культурной идентичности у молодого Ренана; 2) идеология историко-филологических наук в творчестве Ренана.

Молодой Ренан: культурная подоснова религиозного кризиса

Первоначальное образование Ренан получил в Бретани, в церковной школе своего родного города Трегье. Там он учился с 1832 (т. е. с 9-летнего возраста) по 1838 год. Его успехи в учебе были настолько велики, что в 1838 году, еще не окончив двух последних классов школы, Ренан получил от церкви стипендию для продолжения и завершения своего образования в Париже. Из склонности Ренана к учению, сочетавшейся с искренней набожностью, выте-

кало, что Ренан будет священником: это было очевидно и для учителей Ренана, и для его матери – но не для его сестры Анриетты, которая сделает все от нее зависящее, чтобы обеспечить уход Ренана из-под церковной опеки. С осени 1838 по весну 1841 года Ренан проходит трехлетний курс обучения в Малой семинарии при церкви Сен-Никола-дю-Шардонне в Париже; директором семинарии в эти годы был аббат Дюпанлу, будущий идейный вождь клерикальной партии в общественной жизни Франции. В этой семинарии Ренан завершает свое классическое образование. После этого, для получения, как писал сам Ренан, «более специального церковного образования» [Renan 1983: 117], семинаристов переводили в Большую семинарию Сен-Сюльпис – самое крупное учебное заведение Парижской епархии. Семинария Сен-Сюльпис была разделена на два «дома»: главный «дом» находился в Париже, а второй, дополнительный, – под Парижем, в Исси (ныне – Исси-ле-Мулино). С осени 1841 по весну 1843 года Ренан учится в Большой семинарии в Исси; здесь он проходит двухлетний курс философии. Затем семинаристов переводят в парижское отделение семинарии. В октябре 1843 года Ренан начинает учебу в парижском отделении Большой семинарии Сен-Сюльпис. Здесь он изучает, с одной стороны, богословские науки, а с другой – языки: древнееврейский, немецкий, сирийский и арабский. В декабре 1843 года ему выстригают тонзуру: это первый шаг к рукоположению. Приблизительно с этого момента он начинает испытывать сомнения в истинности христианского вероучения и в своем священническом призвании. Летом 1845 года, во время каникул, проводимых в Бретани, сомнения Ренана в своем призвании делаются все более сильными. В октябре 1845 года с соизволения своих начальников Ренан покидает семинарию и навсегда снимает с себя церковное платье. Он начинает работать репетитором в различных коллежах и пансионах. В ноябре 1845 года 22-летний Ренан знакомится с 18-летним Марселеном Бертело – будущим знаменитым химиком. Дружба Ренана с Бертело продлится до самой смерти Ренана и будет носить (особенно в 1840-х годах) характер чрезвычайно интенсивного интеллектуального диалога. В постоянном общении с Бертело определяются принципы окончательного мировоззрения Ренана. Это мировоззрение будет подробно изложено Ренаном в 1848 году в большой рукописи, озаглавленной «Будущее науки». По совету старших знакомых (в первую очередь – историка Огюстена

Тьерри) Ренан решил не предавать «Будущее науки» тиснению. Он напечатал эту рукопись лишь в 1890 году. «Будущее науки» стало последним крупным самостоятельным произведением Ренана, увидевшим свет (после него при жизни Ренана были изданы лишь заключительные тома «Истории израильского народа» и сборник очерков «Разрозненные листки»). Таким образом, Ренан завершил писательский путь своеобразным «возвращением к истокам» – и тем самым подтвердил незыблемость основных своих убеждений на протяжении прошедшего столетия.

Все, что мы знаем о религиозном кризисе Ренана, мы знаем из трех главных источников. Источники эти – 1) переписка Ренана; 2) его записные книжки 1845–1846 гг. (так называемые «Cahiers de jeunesse»); 3) его «Воспоминания о детстве и юности» (главы «Семинария в Исси» и «Семинария Сен-Сюльпис», написанные в 1881–1882 гг.). Все эти источники (иногда дословно повторяющие или цитирующие друг друга) дают одинаковую картину событий.

Причиной религиозного кризиса стало погружение Ренана в филологическую критику библейского текста. В октябре 1843 года, перейдя в парижское отделение семинарии Сен-Сюльпис, Ренан начал изучать древнееврейский язык, числившийся в учебной программе отделения в качестве факультативной дисциплины. Преподавателем древнееврейского в семинарии был аббат Артюр-Мари Легир (1811–1868; см. о нем [Laplanche 1992⁴: 74–77]). Учеба у отца Легира сыграла решающую роль в жизни Ренана:

Г-н Легир определил мою жизнь. Я был филологом по инстинкту. В г-не Легире я нашел человека, наиболее из всех способного развить эту склонность. Всем, чего я по сей день достиг в науке, я обязан г-ну Легиру [Renan 1983: 165].

Легир излагал древнееврейскую грамматику в сопоставлении с другими семитскими языками. Он приобщил Ренана к сравнительно-исторической лингвистике. Но не только к ней. Изучение древнееврейского языка естественным образом перерастало у Легира в филологическую интерпретацию Священного писания.

⁴ В статье [Laplanche 1992] по совершенно непонятной причине Легир ошибочно именуется Альфредом.

В марте 1844 года Ренан писал своему школьному другу Франсуа Лиару:

Но преимущество, которое я нахожу поистине неоценимым здесь, это курс древнееврейского – быть может, не столько по самой его природе, сколько в силу поистине выдающихся достоинств нашего преподавателя. Он преобразует изучение древнееврейского в настоящее изучение Священного Писания. На этих занятиях он показывает такую ученость и проницательность, что небольшая группа, которую составляют его слушатели, иногда просто валится на пол от восхищения. Я считаю его подлинным ученым, которого, если Бог даст ему еще 10 лет жизни (что сомнительно, ибо с виду он сущий скелет), мы сможем противопоставить всему самому колоссальному, что есть в германской библеистике: ибо он направляет свои исследования главным образом в эту сторону. К этому он присоединяет способность превращать изучение древнееврейского языка в самую легкую учебу, какая только есть на свете. <...> Я надеюсь еще до конца года знать древнееврейский приблизительно так же, как хороший ученик знает греческий по окончании класса риторики [Renan Correspondance/I: 479].

Успехи Ренана в изучении древнееврейского были столь заметны, что Легир, нагрузка которого в 1844–1845 учебном году должна была возрасти, передал с осени 1844 года преподавание начального курса древнееврейской грамматики своему молодому ученику, который сам только что был слушателем этого курса.

Чтобы давать уроки моим же сверстникам и соученикам, я должен был прояснить и систематизировать свои мысли. Эта необходимость предрешила мое призвание. Отныне рамки моей специальности определились. Все, что я с тех пор сделал в филологии, вышло из этого скромного учебного семинара, который был мне доверен моими снисходительными учителями. Необходимость продвинуться как можно дальше в освоении экзегезы и семитской филологии вынудила меня учить немецкий язык [Renan 1983: 166].

О результатах изучения немецкого языка речь пойдет чуть ниже. А сейчас обратимся к сути религиозного кризиса – к когнитивному диссонансу, который все больше овладевал сознанием Ренана по мере того,

как начинающий гебраист углублялся в филологическую критику библейского текста.

В самом деле: в богодухновенной книге истинно всё, и поскольку два утверждения, противоречащие друг другу, не могут быть истинны одновременно, в ней не должно быть никаких внутренних противоречий. Однако внимательное изучение Библии, в которое я погрузился, хотя и открывало мне исторические и эстетические сокровища, вместе с тем доказывало мне, что эта книга – в той же мере, в какой и всякая другая древняя книга, – не свободна от противоречий, оплошностей и ошибок. Мы находим в ней баснословия, легенды и следы чисто человеческого ее происхождения. Теперь уже невозможно утверждать по-прежнему, что вторая часть книги Исаии написана Исаией. Книга Даниила, которую вся ортодоксия относит к временам пленения, на самом деле является апокрифом, написанным в 169 или 170 году до Р. Х. Книга Юдифи невозможна с исторической точки зрения. Атрибуция Пятикнижия Моисею не выдерживает никакой критики, а отрицать, что многие части книги Бытия имеют мифологический характер, – значит обречь себя на необходимость объяснять в качестве свидетельств о действительных событиях такие рассказы, как рассказ о земном рае, о запретном плоде и о Ноевом ковчеге. Между тем мы не можем быть католиками, если хотя бы по одному из этих вопросов мы отклонимся от традиционного утверждения...

Люди светские, которые считают, что в выборе наших мнений мы руководствуемся нашими симпатиями или антипатиями, наверное удивятся тому роду рассуждений, который заставил меня отойти от христианской веры, – отойти, несмотря на то, что у меня было столько причин оставаться к ней привязанным, как по сердечной склонности, так и из соображений личного интереса. Люди, не обладающие научным складом ума, совершенно не понимают, что мы даем нашим мнениям сформироваться вне нас, в ходе процесса своеобразной безличной конкретики, по отношению к которой мы выступаем как своего рода зрители...

<...> Мною двигали заботы исключительно филологического и критического порядка; они не имели никакого отношения ни к сфере метафизики, ни к сфере политики, ни к сфере морали. Эти последние сферы идей казались мне весьма туманными и подверженными полнейшему произволу. Но вопрос о том, имеются ли

противоречия между четвертым Евангелием и Евангелиями синоптическими, – это вопрос совершенно осязаемый. Я вижу эти противоречия со столь абсолютной несомненностью, что, отстаивая свое мнение по этому вопросу, я бы поставил на карту мою жизнь и, следовательно, мое вечное спасение, не колеблясь ни минуты...

<...> Для человека, обучавшегося богословию, <...> все покоится на непогрешимом авторитете Писания и Церкви; тут нельзя что-то принять, а что-то отвергнуть. Стоит отказаться от одного из догматов, от одного из учений Церкви, и ты тем самым отверг Церковь и откровение в их полноте. <...> Стоит вынуть из этого здания один камень, и все здание рушится неотвратимым образом [Ibid.: 167–172].

Эта коллизия может быть выражена формулой «Филология против Христианства». Принцип филологии – критика; принципы христианства – вера, традиция, авторитет. Критика исключает и слепую веру, и покорное следование традиции, и непогрешимость авторитета. Отказаться от критики Ренан уже не может. Но уйти из христианства – все равно, что уйти из родного дома. Прежде чем разрешить эту коллизию однозначным выбором одного из полюсов, Ренан ищет способы примирить оба полюса. И тут перед его мысленным взором встает Германия.

В течение всего 1844–1845 учебного года Ренан изучал немецкий язык. Летом 1845 года, на каникулах в Бретани, он углубляется в чтение немецкой литературы и изучение немецкой культуры (об истории знакомства Ренана с немецкой литературой см. подробную статью [Pommier 1935]). Немецкую литературу он изучает по двухтомной хрестоматии Ноэля и Штебера [Noël, Stoeber 1827]: он переводит на французский и комментирует фрагменты из немецких писателей, входящие в эту хрестоматию⁵. Что же касается более общих представлений о немецкой литературе, науке и философии, то их Ренан, подобно большинству французов первой половины XIX века, интересующихся Германией, получает из книги мадам де Сталь «О Германии» (1810) – замечательного энциклопедического обзора немецкой культуры, написанного с постоянным вниманием к культурным различиям между Германией и Францией. Именно книга мадам де Сталь, прочитанная

⁵ Две тетради, в которых Ренан записывал результаты своей работы над этой хрестоматией, были опубликованы Жаном Помье в 1972 г. [Pommier 1972].

летом 1845 года⁶, обеспечила Ренану эффект полного погружения в немецкую культуру. Мы можем сколько угодно иронизировать над погружением в чужую культуру, достигнутым благодаря прочтению всего лишь одной книги, но сам Ренан относился к такому эффекту безо всякой иронии. В одной из своих записных книжек 1846 года он пишет об этом так:

Главное не в том, чтобы подбирать отдельные мысли, разбросанные там и сям, а в том, чтобы уловить определенный дух, ибо дух этот скрыто содержит в себе все остальное. Я прочитал всего лишь несколько строк, написанных немцами, и уже настолько знаю их теории, как если бы я прочитал два десятка томов, ибо я ставлю себя на их точку зрения. <...> Если человек создан для определенного духа, этот дух угадывается по одному слову, и за этим следует все остальное. Так и у меня с немцами: я знал их почти исключительно по книге госпожи де Сталь, но все их теории я выводил индуктивно. Если бы кто услышал, как я рассуждаю о немцах, он бы решил, что я прочитал полсотни томов немецкой критики [Renan 1907: 228]; (курсив автора).

В результате этого мысленного погружения в немецкую культуру Ренан приходит в лихорадочное состояние, свидетельством которого является письмо к аббату Жозефу Конья от 24 августа:

Я вижу вокруг себя [в Бретани] чистых и простых людей, которым христианства хватило, чтобы стать добродетельными и счастливыми; но я заметил, что ни один из них не обладает способностью к критическому взгляду на вещи; да благословят они за это Бога! <...> Я был христианином и поклялся, что буду им всегда. Но совместимо ли правоверие с критическим духом [l'orthodoxie est-elle critique]? Ах, если б я родился протестантом в Германии!... Вот где мне было бы место. Ведь был же Гердер епископом, и, бесспорно, он был всецело христианином; но католицизм требует ортодоксии. <...> Тем не менее я храбро продолжаю работать над развитием своей мысли. <...> Господь, чтоб поддержать меня, уготовал для меня подлинное

⁶ Как уточняет М. Вернер, первое знакомство Ренана с книгой г-жи де Сталь «может быть отнесено» к 1842 году. Три года спустя Ренан, по словам Вернера, «возобновит и углубит» это знакомство [Werner 1993: 69].

умственное и нравственное событие. Я стал изучать Германию, и я словно попал во храм. Все, что я в этом храме обнаружил, отличается чистотой, возвышенностью, нравственностью, красотой и глубоко трогает душу. О душа моя, да, это сокровище, это продолжение Иисуса Христа. Их нравственность приводит меня в восторг. Ах! сколь нежны они и сколь сильны! Я думаю, что Христос придет к нам оттуда. Я рассматриваю это появление нового духа как событие, аналогичное рождению христианства, если отбросить разницу в форме. Но это неважно; ибо с несомненностью можно сказать, что когда вновь придет событие, обновляющее мир, оно не будет походить по способу своего свершения на то обновительное событие, которое случилось раньше. <...> Да, эта Германия восхищает меня – не столько в своей научной части, сколько своим нравственным духом. Мораль Канта значительно превосходит его логику или его интеллектуальную философию, а между тем наши соотечественники не сказали о ней ни слова. Оно и понятно: наши сегодняшние сограждане лишены нравственного чувства. Франция все более и более кажется мне страной, обреченной на ничтожество в том, что касается великой задачи обновления жизни человечества. Все, что можно найти во Франции, – это либо сухая, антикритическая, неподвижная, бесплодная, мелкая ортодоксия (образец – Сен-Сюльпис), либо пустая и поверхностная дурость, полная аффектации и преувеличений (неокатолицизм), либо, наконец, сухая и бессердечная философия, полная неприступности и презрения к людям (Университет и университетский дух). Иисуса Христа здесь нет нигде. <...> Надо быть христианином, нельзя быть ортодоксом. Нужно чистое христианство. Архиепископ [Аффр], кажется, склонен к пониманию этого; он способен основать во Франции чистое христианство. Полагаю, что движение к образованию и учебе, которое сейчас наблюдается во французском духовенстве, приведет нас, среди прочего, к некоторой *рационализации* (выделено Ренаном. – С.К.). Сначала им надоеет схоластика; отбросив схоластику, они изменят форму идей, затем будет признана невозможность ортодоксального объяснения Библии и т. д. Но будет бой. <...> Да, друг мой, я все еще верю: я молюсь, я читаю «Отче наш» с наслаждением. Очень люблю бывать в церквах: чистая, простая, наивная набожность сильно меня трогает в моменты просветления, когда я чувствую запах Божий; со мной даже случаются приступы благочестия; они будут случаться со мной всегда, я думаю; ибо у набожности

есть своя ценность, пусть даже чисто психологическая. Набожность сладостнейшим образом придает нам нравственности и возвышает нас над жалкими заботами о полезном; а где кончается полезное, там начинается прекрасное. Бог, бесконечность и чистый воздух приходят оттуда: в них – жизнь. <...> Но знаете ли Вы, что бывали минуты, когда я находился в двух шагах от полного переворота <...>. Дело в том, что я не вижу для себя возможности, продолжая идти вперед по пути, которым иду, прийти к католицизму: каждый новый шаг удаляет меня от католицизма все дальше и дальше. Как бы то ни было, альтернатива мне представилась очень четко: я могу вернуться к католицизму лишь ценой ампутации одной из моих способностей; лишь окончательно заклеив мой разум и навсегда навязав ему почтительное молчание, даже более того – абсолютное молчание. Да, если бы я вернулся, я бы должен был положить конец моей нынешней жизни, наполненной изысканиями, <...> и жить отныне лишь жизнью мистической, как ее понимают католики. Ибо от жизни банальной Господь, я надеюсь, упасет меня всегда. Католицизм вполне достаточен для всех моих способностей, за исключением одной: моего критического разума; я не рассчитываю найти в будущем какое-либо более полное удовлетворение: стало быть, надо либо отказаться от католицизма, либо ампутировать эту способность... [Renan Correspondance/I: 620–625].

Свое погружение в немецкую культуру Ренан вновь и вновь будет описывать фразой: «*Я словно попал во храм*». Помимо письма, цитированного выше, мы находим эту фразу в его письме к сестре от 22 сентября 1845 года и, впоследствии, в «Воспоминаниях о детстве и юности» [Renan 1983: 167]. Как отметил Анри Троншон [Tronchon 1928: 267], эта фраза Ренана напоминает фразу г-жи де Сталь из все той же книги «О Германии»:

Когда я начала изучать немецкий язык, мне показалось, что я попала в некую новую сферу, где самый яркий свет изливается на все то, что раньше я чувствовала лишь смутно (Staël 1839: 363).

Но вернемся к религиозному кризису Ренана. Итак, ситуация прояснилась: критический дух несовместим с ортодоксией и, следовательно, с католицизмом, но он совместим с более широко понимаемым христианством. Образцом такого христианства является Германия.

Сохранить принадлежность к католицизму невозможно, но можно бороться за появление нового – *критичного, рационального* – христианства на французской почве. Стремление стать для Франции апостолом нового христианства – фактически, новым Лютером – лишь слегка угадывается за строками только что процитированного письма (ср. комментарий ему в [Pommier 1935: 261–263]). Однако такое стремление совершенно открыто выражается в двух других текстах, относящихся к этому же периоду.

Во второй из записных книжек мы находим следующую запись (по внутренней нумерации № 38; Помье датирует ее июнем 1845 года):

Эти ортодоксы возмущают меня своей научной недобросовестностью. <...> Некоторые из них изучали эти предметы, и, чтобы быть ортодоксами, они вынуждены обречь себя на поведение, ужасное в своем ничтожестве. [Далее – приписка в виде примечания к приведенной выше фразе] *Вот их тон: сплошная декламация и общие слова там, где требуется анализ; дурацкое априори, которое они решили отстаивать вопреки любым трудностям, на которые им будут указывать. О Германия! кто же внедрит тебя во Францию! Господи, Господи, смогу ли я сделать то, что хочу сделать? я, такой слабый, такой бедный, отрезанный от мира, ни с кем не знакомый? Но Лютер был таким же. Иисусе, поддержи меня* [Renan 1947–1961/IX: 66] (выделено Ренаном).

6 сентября 1845 года Ренан излагает уже известные нам мысли в письме к аббату Бодье. Тон здесь более сдержанный, но мысли все те же:

Иногда я жалею, что не родился в стране, где узы ортодоксии менее стеснительны, чем в католических странах; ибо я непременно хочу быть христианином, но не могу быть ортодоксом. Когда я вижу, что такие свободные и смелые мыслители, как Гердер, Кант, Фихте, называют себя христианами, мне хочется быть таким же христианином, как они. Но возможно ли это при католицизме? Католицизм – это железный шлагбаум, а с железным шлагбаумом не поспоришь. Кто сможет основать у нас рациональное и критичное христианство? Признаюсь Вам, что, мне кажется, я нашел у некоторых немецких писателей подходящий нам подлинный модус христианства. Да сподоблюсь я увидеть день, когда это христианство обре-

тет форму, способную полностью удовлетворить все потребности нашего времени! Да сподоблюсь я сам участвовать в этом великом деле! Что меня огорчает, так это мысль, что, быть может, в один прекрасный день для достижения этой цели нужно будет быть священником, а я не могу сделаться священником, не обрекая себя на преступное лицемерие [Renan Correspondance/I: 632–633].

Таким образом, то, что сначала было приобщением к филологии, привело в конечном счете Ренана к конструированию представления о собственной реформаторской миссии. Сущность этой миссии можно резюмировать словами самого же Ренана: «внедрить Германию во Францию». У этого проектируемого реформаторства было очевидное религиозное измерение: речь шла о насаждении во Франции «критичного» и «рационального» христианства. Но дело не ограничилось религиозным измерением. Если проект имплантации и был первоначально сформулирован Ренаном как проект религиозный, то на практике он приобрел у Ренана более широкие масштабы: он вышел за пределы религии и охватил всю область светской культуры. Ренан стремился внедрить во Францию не только немецкий тип христианства, но и немецкий тип культуры в целом. Сейчас мы постараемся это продемонстрировать.

Религиозный кризис Ренана имел вполне четко очерченные хронологические границы. Он начался осенью 1843 года, после того как Ренан стал изучать древнееврейский у аббата Легира. Он закончился в октябре 1845 года решением об уходе из семинарии и снятием церковного платья. С этого момента Ренан настолько интенсивно переносит внимание на новые жизненные ориентиры и новые задачи, что христианство как реально существующая практика стремительно вытесняется на периферию его сознания. Сегодняшний комментатор писем Ренана отмечает:

Что поражает в ренановских признаниях, так это то, что христианство умерло для него, как только он вышел за порог семинарии Сен-Сюльпис. В 1849 году он может откровенно сказать о себе: «...я вообще едва помню, как человек бывает христианином» [De Brem 1998: 16].

Теперь обратимся к письмам и записям Ренана, относящимся к периоду до и к периоду сразу после религиозного кризиса: до осени 1843

и после октября 1845 года. В них мы опять-таки находим и критику Франции, и восхваление Германии – но эта критика и это восхваление касаются не вопросов религии, а вопросов культуры.

В эпистолярной Ренана есть письмо, которому исследователи отводят особое место. Это письмо к Франсуа Лиару от 5 февраля 1841 года. «Письмо капитального значения, – пишет комментатор ренановской переписки Ж. Бальку, – ибо в нем проявилась перемена тона и перемена отношения Ренана к семинарии» [Renan Correspondance/I: 211]. Действительно, Ренан просит прощения у Лиара за то, что больше месяца не отвечал на новогоднее поздравление своего друга, и объясняет, что не мог писать

из-за тревог [préoccupations], которые вот уже какое-то время меня гнетут, и, поверь мне, они все еще сохраняются. <...> признаюсь тебе, что в моем уме некоторое время назад случилась какая-то перемена. Я на все теперь смотрю другими глазами, и будущее мне уже не улыбается, как раньше.

Ренан явно впал в депрессию, и это отражается на его отношении к семинарии. Напомним, что в это время Ренан находится в парижской малой семинарии при церкви Сен-Никола-дю-Шардонне, где он заканчивает свое среднее («классическое») образование. Что же угнетает Ренана в этой семинарии? Отвращение, которое Ренан изливает в письме к Лиару, не связано ни с какими религиозными вопросами, ни с какой ортодоксией. Ненависть Ренана направлена только на одну дисциплину – на риторику.

Я почти готов поздравить тебя с тем, что тебе не пришлось изучать Риторику. Нет на свете ничего более скучного, педантского, монотонного, бессмысленного, мерзкого [exécration]. Кажется, я не создан для того, чтобы быть оратором <...> О! что за дьявольское изобретение эта Риторика. Разве не лучше было бы говорить прямо и просто, не громяя всеми этими круглыми, квадратными, рогатыми и двурогими периодами и всем этим набором вычурных слов, от которых голова пухнет! Хоть ты и рисуешь мне изучение философии не в самых радужных тонах, я жду не дождусь, когда же я перейду к философии. Не думай, однако же, что я уж слишком тут скучаю: хотя у *Риторики*, повторю еще раз, никогда не было ученика столь непокорного и столь неспособного усво-

ить ее уроки, как я, но *литература*, которую я весьма отличаю от риторики, всегда будет для меня источником наслаждения, и она по-прежнему дарует мне порой сладкие минуты [Ibid.: 211–212] (курсив автора).

Конечно, за этим безудержным раздражением стоит элементарная досада отличника, который вдруг оказался отстающим (незадолго до этого, 11 января, Ренан за свою латинскую речь удостоился позорного девятого места в классе – см. [Ibid.: 212, note 3]). Но наличие уязвленного самолюбия в этих словах вовсе не отменяет и не умаляет главного – органической антипатии Ренана к риторике, как ее (риторику) практиковали во французских средних учебных заведениях. А это значит, что Ренан испытывал антипатию *к традиционной основе* французского среднего образования. При этом замечательно, что уже здесь Ренан пытается отразить разницу между ненавистным ему риторическим типом словесности и каким-то другим типом, к которому относится та словесность, которую он любит: серьезная, естественная и прямая. Ренан производит эту рефлексию, вводя терминологическое различие между *риторикой* и *литературой*. Обратим внимание на языковую чуткость Ренана: полюс *литературы* он обозначает не словами *lettres* или *belles lettres*, которые отсылали бы к культурному сознанию XVII века и которые сами неразрывно связаны с французской риторической традицией; чтобы обозначить словесность антириторического (в его, ренановском, понимании) типа, Ренан прибегает к слову *littérature*. В значении ‘литература’ слово *littérature* получило распространение во Франции начиная с XVIII века, т. е. оно несло «модернистские» – просветительские, преромантические, романтические – коннотации.

Пройдет четыре года, и в кульминационные недели своего религиозного кризиса Ренан в неявной форме вернется к противопоставлению двух типов словесности. Теперь это противопоставление получит национальную окраску. В письме к сестре от 22 сентября 1845 года, не углубляясь на сей раз в проблему своего отношения к христианству, Ренан пишет о результатах своего погружения в немецкую литературу, и к уже знакомым нам мыслям и формулам («я словно попал во храм» и проч.) здесь прибавляется новое соображение:

Что меня еще в них [немцах] чарует, так это удавшееся им счастливое сочетание поэзии, учености и философии; именно такое со-

четание, по-моему, и образует истинного мыслителя. Наиболее высокое осуществление этого смешения я нахожу в Гердере и в Гёте [Ibid.: 650].

Здесь нет никаких упоминаний о риторике, и здесь нет даже слова «литература». На сей раз Ренан говорит об «истинных мыслителях». И все же между заявлением Ренана о «литературе», процитированным ранее, и этими замечаниями об «истинных мыслителях» есть, по нашему мнению, прочная преемственность. И в том и в другом случае Ренан пытается определить или описать «то, что я люблю» – в противовес (явный или скрытый) «тому, что я не люблю». Что между противопоставлением «риторика vs. литература» и этим описанием синтетического дискурса немцев существует глубинная внутренняя связь, подтверждается еще одним письмом Ренана к сестре, написанным уже после развязки религиозного кризиса – 15 декабря 1845 года. Ренан пишет здесь о том, как его интеллектуальные предпочтения соотносятся с существующей во Франции системой университетских дисциплин:

Науки имеют для меня столько привлекательности, я их ставлю настолько выше той литературы, которая не является чем-то большим, чем литература, что я долго колебался, не связать ли мне мою судьбу окончательно с ними (т. е. с факультетом наук. – С.К.). <...> к тому же на факультете наук, в отличие от факультета словесности, мой ум не находил таких частей [т. е. дисциплин], которые ему были бы почти антипатичны. Но увы! [учеба на факультете наук] могла привести меня к чему угодно, только не к философии. Философия – вот что определило мой выбор в пользу [факультета] словесности <...> по крайней мере, из всех университетских дисциплин [философия] это та, которая наименее отклоняется от моего идеала умственных занятий. Как часто я проклинал *порядок вещей* (курсив наш. – С.К.), который подчиняет мою любимую дисциплину иным дисциплинам, отнюдь не состоящим с ней в самом близком родстве; мой ум, скорее научный, чем словесный, желал, чтобы философия либо образовывала отдельный факультет, либо же была приписана к факультету наук. [Впрочем], история и высокая критическая литература, какую мы находим у Шлегеля, Канта и прочих, столь же мне дороги, как и философия, поскольку они уже и есть сама философия. Отвратительна же мне единственно эта педантская риторика, к которой наши университетские профессора испытывают совершенно смехотворное,

на мой взгляд, почтение. Многие из них, я думаю, сочли бы первейшим в мире человеком того, кто бы наиболее преуспел в закручивании одной из тех холодных речей, которые служат упражнением для школярского пыла учеников второго класса и класса риторики [Renan Correspondance/II: 108–109].

В этом рассуждении Ренан свел в общую систему многие свои симпатии и свою главную антипатию. Философия и литература здесь противопоставлены риторике. При этом слово «литература» употреблено здесь в очень специфическом контексте: «высокая критическая литература». Понятно, что речь идет не о беллетристике: это подчеркивается отсылкой к Шлегелю, Канту «и прочим». Речь снова идет о немцах и об их синтетическом дискурсе, в котором сочетаются поэзия, ученость и философия. Ренан проводит принципиальное различие между этой «высокой критической литературой» (можно было бы сказать, «литературой в ренановском смысле») – и «литературой» в общепринятом смысле: той литературой, которая «не является чем-то большим, чем литература». Поскольку литература в ренановском смысле слова, «высокая критическая литература», по своей внутренней природе синтетична, Ренан ставит знак равенства между ней и философией. При этом термин «критическая» напоминает о *критике* как важнейшем для Ренана принципе мышления. Принцип критики в конце XVIII – первой половине XIX века служил общим знаменателем между немецкой философией и немецкой филологией (см. об этом, например [Тернер 2006: 51–53; Эспань 2006: 13–14]). Все это важно, однако самое главное в другом.

Самое главное, на наш взгляд, в том, что приведенное выше рассуждение содержит не просто свод культурных симпатий и антипатий Ренана, но ясно сформулированную идею о сложившемся институциональном *порядке*, который противоречит культурным вкусам Ренана. Теперь уже Ренан проклинает не отдельно взятую риторику, как это было в 1841 году, – теперь он проклинает *«порядок вещей»*. Этот порядок вещей определяет иерархию университетских дисциплин, которая отражается в конституировании набора факультетообразующих дисциплин и в подчинении одних дисциплин другим. Согласно этому же порядку вещей, интеллектуальное пространство членится на «науку» и «словесность». Согласно этому же порядку, философия принадлежит к сфере словесности, а не к сфере науки. И понятно, что в качестве желанной альтернативы этой матрице Ренан мыслит

ценностно-институциональное устройство немецкой культуры: ведь это именно в Германии вместо французских факультетов словесности существуют факультеты философии; если во Франции философия институционально подчинена словесности, то в Германии – наоборот.

С этого момента у Ренана будет все шире и ярче проявляться отторжение французской культурной традиции XVII–XIX веков – в самых разных ее компонентах. Рассмотрим, как это отторжение заявляет о себе в записных книжках Ренана.

Один из повторяющихся мотивов в записных книжках – неприятие роли салонов во французском культурном устройстве. Ренан обличает роковое влияние салонов на французскую литературу XVI–XVIII веков:

Видите ли, в нашей литературе [XVI–XVIII веков] нет ничего святого; она вся принадлежит сфере салонов, светских кружков, академий; она смеется, шутит, занимается пустяками, бросается отточенными фразами. Но высокое представление о вещах – Гомер и Библия, Гаман и Гёте, Гердер и Песнь о Роланде, – истинное, высокое, прекрасное, свободное от заботы о том, чтобы не показаться смешным, – где в ней все это? (Тетрадь № 3, запись № 4 [Renan 1906: 125]).

Не говорите мне о салонных словесниках эпохи Людовика XIV с их тускло-правильными фразами. Вот Кант, Гердер, Гёте – разве они были салонными людьми? (Тетрадь № 4, запись № 47 [Renan 1906: 228]).

Сколь широкоохватны слова *литератор* и *литература*; сколько разных оттенков они в себя вмещают! Скалигер; иезуит из коллежа; бенедиктинец; доктор из Сорбонны; Расин; Мольер; член Академии надписей; Шапель; Вольтер; Шольё; Монтескьё; г-н де Шатобриан; Шлегель; Гёте; г-н Вильмен; преподаватель риторики; фельетонист; и т. д., и т. д. – Возьмите лишь два оттенка: этого будет достаточно, чтобы изумиться. Возьмите Шапеля или Шольё: литература вторична. Цель – удовольствие; стихи пишут ради удовольствия. И эта школа – это XVIII век и добрая часть XVII, и люди полагали, а многие и сейчас полагают <...>, что тип литератора – это быть учтивым, нежным, галантным, быть салонным завсегдаем, сочиняющим стихи. И противопоставьте этому Гердера, Шлегеля; Бог – наша

крепость [аллюзия на первый стих протестантского хорала, написанного Лютером: «Eine feste Burg ist unser Gott»]! (Тетрадь № 7, запись № 44 [Renan 1907: 109–110]).

За всеми инвективами в адрес салонов стоит неприятие одной фундаментальной особенности мира французской элитарной культуры. Эта особенность настолько всепронизывающая, что сама возможность поставить ее под вопрос открывается лишь с позиции внешнего наблюдателя. Для этой культуры сама собой разумеется преимущественная ориентация интеллектуального творчества на успех у четко ограниченной «целевой аудитории». Творчество оказывается детерминировано интересами сегодняшней публики, и притом публики очень конкретной. Ее круг строго определен, можно сказать, осязаем:

Долой литераторов салонных, пошлых, нефилософских! – Ценно только вечное. А какова цель у этих людей? Именно это я и хочу все время понять. Деньги – цветение – мелкое тщеславие, вся суетность которого чувствуется, над которым они сами насмеяются? А когда они берут этот дешевый насмешливый тон, неужели они не задумываются о том, что лет через двадцать о них самих будут говорить еще хуже? А если они думают об этом, то как они могут писать? Ах, да полноте! это рассчитано на сегодняшний день. Шумная известность на несколько лет. Буду цвести лет восемь, а потом – прощайте. А какой иной, более надежный вывод можно сделать из прошлого? И в это верят! и так живут! О, какая суетность! Эти люди проникнуты ею насквозь. Нет, если бы умственный труд не касался вечного и истинного, я бы отрекся от всяких умственных занятий, я бы ушел в область нравственности и сердца, я бы сделался простым добрым крестьянином. Deus! Deus meus! (Тетрадь № 3, запись № 44 [Ibid.: 159]).

Все это – типичная критика французской культуры «с немецкой точки зрения». Ренан совершенно закономерно выдвигает здесь именно немецких писателей в качестве образцов для подражания. В примечании к одной из цитированных выше записей Ренан и сам подчеркивает сходство своих мнений с установками немецких авторов:

Эти мысли чудесным образом согласуются с мыслями Гердера. «Поэзия не является индивидуальной собственностью нескольких

благовоспитанных людей; она – врожденный дар, свойственный всем народам Земли» (Тетрадь № 3, запись № 4 [Renan 1906: 126]).

Не углубляясь в историю критических высказываний о французской цивилизации у немецких авторов XVIII–XIX веков, приведем лишь одну параллель – известный пассаж из «Фрагментов» Фридриха Шлегеля (этот пассаж принадлежит перу Августа Шлегеля):

Некоторые говорят о публике в таком тоне, как если бы это был кто-нибудь, с кем на лейпцигской ярмарке можно пообедать в отеле «Саксония». Кто же в конце концов эта «публика»? Публика это не вещь, а мысль, постулат, подобный церкви.

Всякий порядочный человек пишет либо ни для кого, либо для всех. Тот же, кто пишет только для таких-то или для таких-то, заслуживает, чтобы его не читали вовсе [Шлегель 1934: 169].

Разница между молодыми Шлегелями и молодым Ренаном – лишь в эмоционально-стилистической окраске речи. По сути они говорят совершенно одно и то же.

Еще более фундаментальная – можно сказать, инфраструктурная – особенность французской культурной модели, отвергаемая Ренаном, – ее абсолютный централизм. Желанным образцом здесь, как и всегда, выступает Германия:

Какое странное устройство литературной и умственной жизни мы наблюдаем во Франции! Полная централизация, обрекающая всех остальных на ничтожество. В результате наши провинции совершенно чужды вопросам духа; они погружены либо в плоский позитивизм (т. е. в интересы материального порядка. – *С.К.*), либо в политические переживания очень дурного свойства (как на юге), поскольку эти переживания остаются бездейственными. Нашим провинциям присущ дурной вкус как в литературе, так и в политике, и в обоих случаях этот дурной вкус объясняется одной и той же причиной: у наших провинций обрублены руки. Сравните это с Германией, где каждый городок с населением в три тысячи душ является литературным центром, имеющим свою типографию,

библиотеку, а часто и свой университет: Альтенбург, Гиссен и т. д. Такая организация имеет еще одно большое преимущество: она уничтожает демаркационную линию между *вкусом столицы* и *вкусом провинции* – разграничение, пагубное и для провинции, и для столицы, ибо если провинциальный вкус бесцветен и ошибочен, то столичный вкус отличается искусственностью – тогда как естественность остается за пределами этих антитез (Тетрадь № 6, запись № 1 [Renan 1907: 3–4]; курсив автора).

Замечательна отчетливость, с какой Ренан формулирует свои мысли. В завершающей части процитированного пассажа он рассуждает как заправский структуралист. Бинарная оппозиция между *столицей* и *провинцией* предполагает такой (опять же бинарный) расклад культурных признаков, в котором нет места для ценностей, исповедуемых Ренаном. Ренан отвергает устройство французской культуры в целом, а не отдельные участки этой культуры. Необходимо отметить, что и это рассуждение строится с последовательно внешней точки зрения наблюдателя: Ренан и сам подчеркивает это в словах, завершающих нашу цитату. В самом деле: естественность (*le naturel*), несомненно, входила в число ценностей, открыто прокламируемых французской культурой – в частности, салонной культурой – и в столице, и в провинции (хотя столичные салоны символически присваивали себе эту ценность, чтобы отмежеваться от провинции). С *внутренней* точки зрения этой культуры, естественность ей вполне была присуща. Но естественность, *как ее понимает Ренан*, остается за пределами французской культуры, о каком бы полюсе французской культуры ни шла речь. Суждение «столичный вкус отличается искусственностью» может быть вынесено лишь с позиции, радикально внешней по отношению к столице и к столичному вкусу. Понятно, что естественность (прямоту, чистоту, простоту), как он ее понимает, Ренан находит в немецкой культуре.

Наконец, последняя тема записных книжек Ренана, о которой необходимо здесь сказать, – утверждение автономии научного знания. Эта тема впервые возникает в четвертой записной книжке. Четвертая записная книжка – единственная, в которой сам Ренан проставил датировку: она помечена мартом 1846 года. Тема автономии науки разворачивается в записных книжках на двух уровнях. На первом, более общем уровне – как категорическое отрицание утилитарного подхода

к науке, свойственного французскому общественному сознанию (как показано в другой главе исследования, подготовляемого нами к печати, ценностно-функциональная матрица французского интеллектуального поля, противопоставляя «науку» и «словесность», отождествляет «словесность» с «приятным», а «науку» – с «полезным»):

Цель науки – не в том, чтобы предоставлять данные человеку действия. Это одна из ее *полезных сторон*, но это не ее цель. Цель науки – в самой науке. Поэтому моральные и политические науки⁷ не имеют своей целью практическую мораль и практическую политику, ибо, имея они такую цель, они стояли бы ниже, чем практическая мораль и практическая политика. <...> Я ненавижу пользу. Подчинять науку *какой бы то ни было пользе* – кощунство! – В мире надобно совершить революцию, воскресить дух древних эпох, презрение ко всему, что не относится к высшей сфере. Но надо расширить эту сферу, включить в нее науку, сердце, любовь, мораль, прекрасное и т. д. (Тетрадь № 4, запись № 52 [Renan 1906: 238–239]; выделения в тексте принадлежат Ренану).

Наука, наука, наука для себя самой, безо всякой оглядки на пользу. Некоторые хотели бы превратить заседания нашей Академии надписей в заседания по сельскому хозяйству. Какая мерзость! (Тетрадь № 5, запись № 30 [Renan 1906: 343]).

На втором, более частном уровне утверждение суверенности научного знания выражается у Ренана в категорическом отказе подчинять интересы исследования интересам преподавания (напомним, что такая подчиненность была устойчивым принципом французского культурного устройства: она проявлялась и в ценностном приоритете среднего преподавания над высшим, и в нехватке институциональных ниш для чисто исследовательской работы):

По моему мнению, воспитание – вещь, совершенно мертвая для науки, и кто всего себя [отдает] воспитанию, тот убивает себя для науки (Тетрадь № 5, запись № 29bis [Renan 1906: 341]).
Если какое-то сочинение выходит сейчас из лона Университета, это сразу становится причиной, чтобы целый класс людей заявил: это

⁷ О «моральных и политических науках» см. [Leterrier 1995].

писано не для меня; это хорошо для школ. Так говорят даже о философских трудах[:] Это годно для чтения в коллежах. Отвратительно! Как это так? философия, получается, предназначена для школьников? – Я сделаю так, чтобы меня могли и должны были читать все мыслители; а что касается не-интеллектуалов, будь они из школы или нет, то мне на них наплевать. – Заметьте, что книга, предназначенная исключительно для школы, имеет лишь чисто относительную ценность. Ибо не наука для школы, как нас искушают думать в некоторые моменты века, – но школа для науки. Наука, которая останавливается на школе, – ничто. Наука [должна быть] нацелена на аудиторию, которая создается после окончания школы. Сформированные мыслящие люди – вот публика для философов и настоящих писателей (Тетрадь № 5, запись № 31 [Renan 1906: 343–344]).

Мы слишком привыкли рассматривать науку лишь как служанку *образования*. Это всегда связано с убогим стремлением на все глядеть с точки зрения пользы. Так, есть люди, которые не мыслят ученого иначе как в роли *преподавателя*; науки – особенно науки классические и словесные – развиваются [с их точки зрения] лишь ради коллежа. Какое убожество! Наука существует ради себя самой. Она готова частично предоставить себя в пользование коллежам, готова умалиться, чтобы пройти в школьную дверь; но со стороны науки это – милость. Наука есть часть того целого, которым живет сформированный человек; случилось, однако, так, что у науки есть и вторичная полезная сторона: наука может служить делу образования. Ну что ж! она предоставляет себя в услужение этому делу; но извольте всегда отличать это ее побочное использование от главной ее службы, извольте отличать преподавателя и учебное пособие – от ученого и от научной книги (Тетрадь № 5, запись № 77 [Renan 1906: 383–384]).

С этой критикой гетерономного подхода к науке соотносится еще одно суждение Ренана. Оно касается исторических трудов Франсуа Гизо и историко-литературных трудов Абея-Франсуа Вильмена – т. е. «гуманитарных наук» (употребим здесь этот анахронизм), как они практиковались в Сорбонне в 1810-х – 1830-х годов (и труды Гизо, и труды Вильмена выросли из знаменитых лекционных курсов, которые Гизо и Вильмен читали в конце 1820-х годов на факультете словесности в Сорбонне). При этом надо напомнить, что, вместе с

Виктором Кузеном, Вильмен и Гизо составляли тройку самых ярких профессоров парижского факультета словесности: их лекции собирали колоссальную по любым университетским меркам аудиторию – но аудитория эта не была аудиторией специализированной (об этих лекциях см., в частности, [Malavié 1976]). Как и все прочие лекции на всех факультетах словесности во Франции, лекции Гизо и Вильмена были обращены к широкой, неспециализированной аудитории «порядочных людей»: в этом смысле они тоже были воплощением науки, удовлетворяющей посторонние запросы. Именно гетерономию подхода к науке и к своему предмету описания ставит Ренан в упрек Гизо и Вильмену:

Нет, французский дух, даже в самом блестящем своем выражении – г-н Гизо, г-н Вильмен и проч., – меня не удовлетворяет. Ах! насколько же больше мне по душе моя Германия, вся чистая и прекрасная, всерьез воспринимающая науку и мораль, чем эта манера, всё подчиняющая действию, обожествляющая какой-то неведомый мне прогресс и лишенная поэтического идеала (Приложение: [Renan 1947–1961/IX: 429–430]).

Ренан обвиняет Гизо и Вильмена в том, что они «всё подчиняют действию» (напомним, что и Гизо, и Вильмен были политиками-практиками; так, в 1830-х годах оба они поочередно были министрами образования; о концепции Гизо, подчинявшей моральные и политические науки интересам практического действия, см. выше раздел об оппозиции *наука vs. словесность* в очерке «Матрица»). Это обвинение прямо соотносится с тезисом Ренана, процитированным нами чуть выше: «Цель науки – не в том, чтобы предоставлять данные человеку действия. <...> моральные и политические науки не имеют своею целью практическую мораль и практическую политику».

Прежде чем резюмировать вышесказанное, приведем еще два суждения из записных книжек Ренана. В них не говорится прямо ни о французской, ни о немецкой культуре, но суждения эти важны, поскольку в них Ренан ясно формулирует некоторые общие принципы, служащие предпосылками той культурной позиции, которую он занимает в 1840-х годах и которую он в значительной мере будет занимать позднее – как минимум до начала 1860-х годов, а во многом (и в самом главном) вплоть до своей смерти.

Первая предпосылка ренановской критики французского культурного устройства – позиция внаходимости, которую занимает наблюдатель. Мы об этом уже говорили выше в связи с вопросом об антитезе «столица vs. провинция». Но затем Ренан идет дальше: из требования мысленной внаходимости он делает социальные выводы. Он заявляет о социальном аутсайдерстве как оптимальном положении для человека философствующего (Ренан употребляет менее обязывающий в дисциплинарном отношении термин: «мыслитель» – *le penseur*):

Внешнее положение, наиболее подобающее мыслителю, есть, несомненно, положение простого частного лица, не зависящего ни от какой особы, ни от какого учреждения. В самом деле: кто занимает определенную клетку в таблице мира [*qui prend un casier du monde*], тот принимает определенную форму [*prend un moule*], и ему придется как угодно сгибать руки и ноги, лишь бы втиснуться в эту форму. Судите сами, сколь это обременительно... (Тетрадь № 4, запись № 14 [Renan 1906: 201–202]).

Мотив «клетки в таблице» («*un casier*») связывает эту запись с другой, которая ей непосредственно предшествует в 4-й записной книжке. Эта предшествующая запись затрагивает, казалось бы, совершенно иные темы: она посвящена не культуре, а природе, и не социальному поведению мыслителя, а чисто умственным процедурам:

Всякая классификация природы содержит, на мой взгляд, весьма существенную часть истины. Но лишь при условии, что мы не будем буквально придерживаться этой классификации и ее материальной формы, ибо в безоговорочно строгом понимании эта форма ложна. В самом деле: в природе все составляет единство; мир не является таблицей, разделенной четкими разграничительными линиями на клетки; мир есть картина живописца, на которой всевозможные цвета сменяют друга друга самыми разнообразными способами и через самые неосязаемые оттенки. <...> Здесь классификация оказывается несостоятельной. Эту несостоятельность можно было бы восполнить лишь множеством классификаций, выстроенных под разным углом зрения и взаимно дополняющих друг друга. Такая множественность полезна. <...> Он [этот закон единства природы и мягкой постепенности переходов от класса к классу] наиболее разительно заявляет о себе в естественной истории (зоология и ботаника); но то

же мы видим и в минералогии <...> То же и в лингвистике <...> То же и в классификациях людей <...> Всюду все изобличает единую общую основу (Тетрадь № 4, запись № 13 [Renan 1906: 199–200]).

Первоначально рассуждение касается классификаций, относящихся к миру природы, но затем сам же Ренан распространяет это рассуждение и на лингвистику, и на классификации людей. Как нам кажется, мы не слишком отклонимся от взглядов Ренана, если распространим это рассуждение далее: на мир и общества и культуры в целом. Если после этого сопоставить его с фрагментом, приведенным ранее (который на самом деле в 4-й записной книжке следует за только что цитированным пассажем), то мы придем к выводу, что претензии Ренана к французской культуре едва ли не в первую очередь связаны с принципом *жесткой дифференциации функций*, на котором стоит вся эта культура. Эта функциональная дифференциация выражается и в беспощадном разделении функций между столицей и провинцией, и в редуکتивно-ограничительном подходе к прагматической ориентации текста – т. е. (употребим здесь этот жаргонизм, за неимением лучшего слова) «затачивании» продуктов интеллектуального творчества под четко ограниченную и конкретизированную целевую аудиторию, – и в классицистической иерархии родов словесности и стилей красноречия, которая, уйдя в XIX веке из сферы авангардного творчества, по-прежнему оставалась основой среднего образования во Франции. Нежелание Ренана вписываться в какую бы то ни было «клеточку» в «таблице» этого культурного мира есть нежелание подчиняться принципу жесткой дифференциации. Желанную культурную альтернативу Ренан находит в Германии, где размыты границы между столицей и провинцией, где творчество обращено ни к кому и ко всем, где христианская вера совместима с критикой сакральных текстов, где в творчестве умеют соединять науку, поэзию и философию. Германия, таким образом, предстает, с одной стороны, как мир *интеллектуальной автономии*, а с другой – как мир всепронизывающей *интеграции функций*. Именно эти две базовые особенности и делают немецкую культуру столь ценной в глазах Ренана.

В культурной программе, которую постепенно разрабатывает в эти годы Ренан, будет, впрочем, один пункт, идущий решительно вразрез с принципом интеграции. Этот пункт будет касаться отношений между образованием и научным исследованием. Ренан станет сторонником жесткого разграничения двух этих сфер – в полном соответ-

ствии с французским принципом функциональной дифференциации и в полном несоответствии с немецким (гумбольдтовским) образцом университета, где, как известно, образование должно органически соединяться с исследованием. Эта особая позиция Ренана имеет свои психологические причины (отчасти понятные и из приведенных выше цитат), но подробнее эта тема будет рассмотрена в другой главе исследования, подготовляемого нами к печати.

Подведем итоги. С выбранной нами точки зрения религиозный кризис Ренана предстает лишь как момент более длительного кризиса культурной идентичности. Этот кризис культурной идентичности Ренана был связан с поэтапно развивавшимся тотальным отторжением французской культурной модели и усвоением немецкой культурной модели в качестве единственно ценного образца. В пиковый («религиозный») момент этого кризиса когнитивный диссонанс между французской и немецкой моделями привел к формированию у Ренана представлений о собственной реформаторской миссии как о сверхзадаче всей его будущей деятельности. Эти представления были сформулированы Ренаном в связи с вопросами религиозного порядка; они, однако, не могли начисто исчезнуть из сознания Ренана после того, как религиозный кризис был разрешен. Как религиозные интересы Ренана, будучи вытеснены на периферию сознания в 1846–1849 годах, впоследствии дают о себе знать (свидетельством чего – как подчеркивал сам Ренан в «Воспоминаниях...»⁸ – является «Жизнь Иисуса»), точно так же и реформаторские намерения Ренана, по нашему мнению, были, возможно, вытеснены на периферию сознания сразу после религиозного кризиса, но продолжали как минимум латентно воздействовать на сознание Ренана, а впоследствии были реактуализованы (свидетельством чего является опять-таки «Жизнь Иисуса»⁹). Более вероятно, впрочем, что уже во второй половине 1840-х годов Ренан осознанно переформулировал свою реформаторскую задачу как зада-

⁸ «И в то же время я был христианином; все сохранившиеся у меня бумаги того времени (июня–сентября 1845 г. – С.К.) очень ясно свидетельствуют о чувстве, которое я позднее попытался передать в “Жизни Иисуса”. Я имею в виду живое влечение к евангельскому идеалу и к характеру основателя христианства» [Renan 1983: 177–178].

⁹ «Мною овладела (в июне–сентябре 1845 г. – С.К.) мысль о том, что, покинув церковь, я тем самым останусь верен Иисусу, и, будь я способен верить

чу не религиозную, но культурную. Религиозный кризис был оставлен в прошлом, но вопрос о том, «кто внедрит Германию во Францию», оставался для Ренана все столь же обжигающе актуальным.

Защита и прославление филологии

Защита и прославление филологии, предпринятые Ренаном в его манифесте 1848 года «Будущее науки», опирались на окончательно выработанные Ренаном к этому году общие представления о науке как о высшем призвании человека в этом мире. Наука, согласно Ренану, не допускает никаких верований в сверхъестественные явления; но при этом истинный смысл существования науки состоит в том, что с помощью науки человек достигает квазирелигиозного оправдания своей жизни и жизни всего человечества – ибо смысл жизни человечества состоит в продвижении человечества к познанию Бытия. Чем более атеистична наука по своему содержанию, тем более религиозна она по своей функции – так можно сформулировать парадокс теперешнего ренановского мировоззрения. При всех материальных благодеяниях, которые приносит человеку наука, она существует не ради практической пользы, а ради себя самой – ради чистого познания. В предисловии 1890 года к «Будущему науки» Ренан так резюмировал свои взгляды:

Ничто не говорит нам, какова воля природы или цель вселенной. Для нас, идеалистов, истинна лишь одна доктрина – доктрина трансцендентная, согласно которой цель человечества состоит в созидании некоего высшего сознания, или, как некогда говорили, «впящей славы Божией» [AS: 74; БН/1-я паг.: 11]¹⁰.

в явления духов, я бы несомненно увидел Иисуса, говорящего мне: “Покинь меня, чтобы быть учеником моим”. Эта мысль поддерживала меня, наполняла меня смелостью. Можно сказать, что с тех пор ‘Жизнь Иисуса’ была начертана в моем уме» [(Ibid)]. О соотношении «Жизни Иисуса» с немецкими опытами более или менее аналогичной направленности (прежде всего с тюбингенской школой и «Жизнью Иисуса» Д.Ф. Штрауса) см. [Neveu 1970]. Общий обзор соответствующего контекста см. в основополагающей работе Альберта Швейцера [Schweitzer 1984].

Это «трансцендентное», квазирелигиозное измерение научного знания Ренан часто именуется также «философским смыслом» или «философским значением» науки. Оценивая действительность, Ренан постоянно прибегает к антитезам *высокое vs. низкое* и *серьезное vs. фривольное*. Можно сказать, что эти антитезы организуют у Ренана всю картину мира. Наука – в ее идеальном облике – является для Ренана предельным воплощением *высокого* и *серьезного*.

Но если наука есть нечто серьезное, если судьба человечества и совершенство личности неразрывно связаны с ней, если она представляет собой религию, то, подобно всему религиозному, она имеет ценность всегда и во всех обстоятельствах. Если бы мы занимались наукой только в минуты праздности и досуга, то это значило бы наносить оскорбление человеческому духу и предполагать, что есть что-то более важное, чем поиски истины [AS: 77–78; БН/1-я pag.: 15].

Поставив вопрос о науке таким образом, Ренан тем самым полностью упраздняет необходимость каких бы то ни было утилитарных и вообще релятивных оправданий науки. Полностью отменяется тема «достижения господства над природой», столь характерная для многих апологий науки в XIX–XX веках. Согласно Ренану, абсолютная ценность – это познание истины. Служение науке есть служение Абсолюту.

Эта абсолютная ценность всякого научного познания не отменяет, однако, хода человеческой истории, основанного на смене различных эпох и различных состояний человеческого духа. Поэтому разные науки могут иметь большую или меньшую важность для разных исторических эпох. Именно этот релятивный, исторический критерий становится у Ренана точкой опоры для защиты и прославления филологии:

Я не боюсь преувеличить, когда говорю, что филология, неразрывно связанная с критикой, составляет один из самых существенных элементов современного духа, что без филологии современный мир не был бы тем, что он есть, что филология составляет великую разницу между Средними веками и новым временем. Если мы

¹⁰ Почти все цитаты из русского перевода книги «Будущее науки» приводятся с теми или иными изменениями.

превосходим Средние века в ясности, в точности и в критике, то этим мы обязаны единственно филологическому воспитанию <...> Дух нового времени, т. е. рационализм, критика, либерализм, был основан в момент появления филологии. *Основателями духа нового времени являются филологи* [AS: 192–194; БН/1-я паг.: 95–96] (курсив автора).

Критика текста является, согласно Ренану, первоисточком *критического духа*, свойственного Новому времени. Кульминационным же моментом Нового времени является XIX век: это эпоха, когда критический дух распространяется на все сферы действительности:

Всеобщая критика составляет единственную характерную черту, которую можно подметить в тонком, быстром и неуловимом мышлении XIX века. Каким именем можно назвать все это множество избранных умов, которые, не занимаясь абстрактно-догматическими построениями, открыли для мышления новый способ обращаться с миром фактов? Разве г-н Кузен – философ? Нет, это критик, который занимается философией, как другие занимаются историей или тем, что носит название литературы. Итак, форма, в которой человеческий ум стремится идти по всем дорогам, есть *критика*. Но если критика и филология не тождественны друг другу, то они во всяком случае и неразлучны. Критиковать – значит занимать позицию зрителя и судьи среди разнообразия вещей; а филология и есть истолкование вещей, средство войти с ними в общение и понять их язык. Вместе с гибелью филологии погибла бы и критика, возродилось бы варварство, и легковерие снова воцарилось бы в мире [AS: 197–198; БН/1-я паг.: 99] (курсив автора).

Обратим, между прочим, внимание на ренановскую трактовку отношений между критикой и филологией: «нетождественны и неразлучны». Отношения между критикой и филологией оказываются выстроены по образцу отношений между лицами Святой Троицы: «неслиянны и нераздельны». Это не случайная изолированная реминисценция и не намеренное пародирование. Пародично (в тыняновском смысле) все мировоззрение Ренана, поскольку оно представляет собой перенос религиозных схем и категорий мышления на нерелигиозный материал.

Итак, филология есть источник критического духа. Но ценность филологии этим не исчерпывается. Филология и критика «не тожде-

ственны друг другу»; критика не исчерпывается филологией, а филология не исчерпывается критикой. В филологии есть некоторое собственное содержание, не сводящееся к духу критики. Это содержание связано с той сферой действительности, которая является для филологии предметом познания.

Чтобы обосновать этот предмет познания, Ренану приходится построить самую общую классификацию наук.

Единственное средство оправдать филологические науки и вообще эрудицию, по моему мнению, состоит в том, чтобы сгруппировать их в одно целое и назвать это целое *науками о человечестве* в противоположность *наукам о природе*. В противном случае филология не имеет предмета и не может ничего ответить на те возражения, которые так часто направляются против нее [AS: 253; БН/1-я паг.: 138] (курсив автора).

Таким образом, Ренан фактически вводит здесь понятие гуманитарных наук. Но тут надо обратить внимание на два момента. Во-первых, гуманитарные науки по Ренану – это не науки *о человеке*. Это науки *о человечестве*. При таком определении исчезает всякая почва для будущей дихотомии наук о человеке и наук об обществе – т. е. наук гуманитарных и наук социальных. Во-вторых, Ренан впервые здесь говорит не о филологии, а о филологических *науках* – не в единственном, а во множественном числе. Филологические науки и являются науками о человечестве. Таким образом, филология, по Ренану, оказывается общим базисом гуманитарных наук в целом.

В отношениях между двумя группами наук – науками о природе и науками о человечестве – Ренан не усматривает никакой особой проблемы. В глазах Ренана эти группы наук различаются *по своему предмету*, и предметы обеих групп естественно дополняют друг друга. Ренан совершенно не видит – или не хочет видеть – той *методологической* разницы между двумя этими группами наук, которая будет осмыслена немецкими теоретиками конца XIX – начала XX вв. в форме противопоставления «наук о природе» и «наук о духе». Ближе к концу жизни Ренан, даже и не находясь в курсе новейших немецких дискуссий, вполне отчетливо – хотя и в упрощенной форме – станет осознавать непреодолимый разрыв, существующий между гуманитарными и естественными науками: он станет пренебрежительно называть науки филологического цикла «мелкими предположительными науками»

(«*petites sciences conjecturales*» – [Renan 1983: 151]) и будет выражать сожаление, что связал свою жизнь с этими науками, а не с химией, астрономией или общей физиологией:

Сожаление всей моей жизни состоит в том, что я выбрал для своих занятий род изысканий, которые никогда не достигают общеобязательного, неотменимого значения и обречены вечно оставаться не более чем интересными соображениями об исчезнувшей навсегда реальности [Renan 1983: 152].

Конечно, и это позднее высказывание Ренана также содержит известную мифологизацию отношений между гуманитарными и точными науками – правда, теперь эта мифологизация будет идти в обратном направлении. В ответ Ренану можно было бы возразить, например, что любимая им сравнительно-историческая лингвистика в том виде, какой она приобрела у младограмматиков и раннего Соссюра, вполне достигает общеобязательного значения. Однако нас сейчас интересуют воззрения Ренана, какими они были в 1848 году и какими они продолжали быть в 1850-х – 1860-х годах. В 1848 году Ренан не видит никакой существенной разницы между науками о природе и науками о человеестве:

Филология есть *точная наука* о явлениях умственной жизни [des choses de l'esprit]. Для наук о человеестве она является тем же, чем физика и химия являются для философской науки о телах [AS: 200; БН/1-я паг.: 101] (курсив автора).

Итак, филология по своему предмету – наука о явлениях умственной жизни, а по своему методу – точная наука: Ренан особо подчеркивает эту мысль. В качестве точной науки филология аналогична физике или химии. Может быть, в этом добровольном самообмане касательно отсутствия методологического разрыва между точными и гуманитарными науками сильнее всего проявляется *идеологический* характер представлений Ренана о филологии, развиваемых в книге «Будущее науки».

Нельзя сказать, чтобы Ренан вовсе закрывал глаза на очевидные различия между точными и гуманитарными науками; наоборот, он признает эти различия как сами собою разумеющиеся, но дезавуирует их значимость:

Мне кажется, что и г-н Прудон <...> по временам недостаточно широко понимает науку. <...> Никто лучше его не понял, что отныне *возможна* только наука; но для него наука не может быть ни поэтична, ни религиозна; наука г-на Прудона слишком исключительно абстрактна и логична. Г-н Прудон еще недостаточно освободился от семинарской схоластики; он слишком много *теоретизирует* [il *raisonne* beaucoup]; он, по-видимому, недостаточно понял, что в науках о человечестве логическая аргументация не значит ничего, а тонкость ума значит все [AS: 203; БН/1-я паг.: 102] (курсив автора).

Противопоставляя «логической аргументации» «тонкость ума», Ренан подразумевает разработанную Паскалем антитезу двух видов ума: *esprit géométrique vs. esprit de finesse*. Отрицательному примеру Прудона в рассуждениях Ренана предшествует еще более отрицательный пример Конта, и в ходе этой критики научных представлений Конта Ренан прямо вводит понятие *esprit géométrique*:

Таким образом, метод Конта в науках о человечестве – чисто *априорный* <...>. Вместо того, чтобы следовать за бесконечно извилистыми линиями хода человеческих обществ <...>, Конт хочет сразу достигнуть простоты, которая в законах развития человечества имеет еще меньше места, чем в мире физическом.

<...> Чтобы [успешно] заниматься историей человеческого духа, нужно быть весьма искусственным знатоком словесности. Поскольку законы здесь имеют чрезвычайно тонкую природу и совсем не обнаруживаются прямо, как в физических науках, – важнейшей способностью для изучения этих законов является литературно-критический дар, тонкость оборотов (именно *обороты* выражают обыкновенно больше всего), тонкость мелких наблюдений – словом, прямая противоположность геометрическому складу ума [*esprit géométrique*] [AS: 201–202; БН/1-я паг.: 101–102] (курсив автора).

Затем, развивая свое рассуждение дальше, Ренан ссылается именно на геометрию как на образец логико-дедуктивной науки:

Аргументация возможна только в таких науках, как геометрия, где все принципы просты и абсолютно верны безо всякого исключения. Но не так обстоит дело в моральных науках, где все принципы приблизительны и представляют собой несовершенные выра-

жения, всегда только более или менее приближающиеся к истине, но никогда не отражающие ее целиком. Единственно возможный в этой сфере способ доказательства состоит в том, чтобы дать полную свободу мысли. Форма, стиль составляют три четверти мысли; это не преувеличение, вопреки тому, что утверждают некоторые пуритане. Люди, восстающие против стиля и красоты формы в философских и моральных науках, не понимают истинного характера выводов этих наук и всей тонкости их принципов. В геометрии и в алгебре можно безбоязненно предаваться игре формул, не беспокоясь о тех реальностях, которые этими формулами изображаются. Но в науках моральных, наоборот, никогда нельзя таким образом доверять формулам и до бесконечности комбинировать их, как это делала старинная теология, сохраняя полную уверенность в том, что конечный результат всех этих комбинаций будет строго верен. Он будет верен только логически – причем, возможно, он будет даже менее верен, чем были верны принципы, исходя из которых мы пришли к этому результату, – ибо может случиться так, что полученное нами следствие будет вытекать из ошибок или недоразумений, таившихся в принципах, но до поры до времени скрытых от взора настолько хорошо, что эти принципы казались нам верными. Итак, может случиться, что, рассуждая очень логично в моральных науках, человек придет к совершенно ложным выводам, исходя из довольно верных принципов. Книги, написанные для того, чтобы защищать право собственности посредством логических аргументов, так же плохи, как и книги, которые опровергают право собственности тем же способом. На самом же деле при рассмотрении вещей подобного рода не следует доверять логическим выкладкам; логические выкладки могут быть признаны здесь законными лишь при условии, что каждый шаг наших логических рассуждений проверялся здесь данными непосредственного опыта.

<...> единственным критерием истины здесь являются тонко проанализированные факты» [AS: 203–204; БН/1-я паг.: 102–103].

Филология была для Ренана точной наукой, но, как видим, точность филологии в его глазах качественно отличалась от точности геометрии или алгебры: точность филологии, согласно Ренану, основывалась не на абстрактном дедуктивном мышлении, а на мышлении индуктивном, эмпирическом, привязанном к конкретике. Точность

филологии состояла в полноте и точности учета фактов, а также в тонкости различий и характеристик. В концепции Ренана представления о филологии, восходящие к немецкой культуре, стыкуются с чисто французским представлением о «тонком уме»¹¹. Ниже нам еще придется более широко поставить вопрос о соотношении немецких и французских ориентиров в ренановском воззрении на филологию.

Пока что вернемся к вопросу о самых общих ценностях, на которых Ренан основывает свою апологию филологии. Первой такой ценностью, как мы видели, является *критика*. Эта базовая ценность воплощается в способе познания, который присущ филологии. Но есть и другая ценность – не менее базовая, не менее значимая для Ренана. Она воплощается в том предмете, познанию которого служит в конечном счете, опосредованно, вся филологическая работа. Этой второй ценностью – и этим конечным предметом познания – является *история человеческого духа* (*histoire de l'esprit humain*):

Цель филологии не лежит в ней самой: филология имеет ценность как необходимое условие истории человеческого духа и знания о прошлом [de l'étude du passé] [AS: 185; БН/1-я паг.: 90].

Только это дает ценность эрудиции. Никто не станет приписывать ей практическую полезность; ссылок на одну лишь любознательность тоже недостаточно, чтобы обосновать высокую задачу эрудиции. Следовательно, остается лишь одно: видеть в эрудиции условие, без которого невозможна наука о человеческом духе, *наука о продуктах человеческого духа* [AS: 244; БН/1-я паг.: 131] (курсив автора).

Во французской культуре «эрудицией», т. е. «ученостью», традиционно именовалось историко-филологическое знание. Итак, согласно Ренану, историко-филологическое знание нужно для построения науки о продуктах человеческого духа. Эту науку Ренан и именуется филологией в ее современном значении:

¹¹ Другие возможные аспекты влияния паскалевской категории «*esprit de finesse*» на творчество Ренана рассмотрены в работах Гарольда Вордмана [Wardman 1964a; 1964b].

Для нас филология не является, как в Александрийской школе, лишь предметом любознательности ученого; это организованная наука, имеющая возвышенную и серьезную цель; это *наука о продуктах человеческого духа* [AS: 191–192; БН/1-я паг.: 95] (курсив автора).

В качестве *науки о продуктах* человеческого духа современная филология служит великой задаче построения *истории* человеческого духа. И тут выясняется, что две главные ренановские ценности – «критика» и «история человеческого духа» – по своим валентностям совершенно аналогичны: и та и другая ценность сущностно связаны для Ренана 1) с филологией; 2) с философией; 3) с современностью. Причастность к постижению истории человеческого духа, точно так же как и причастность к критическому началу, обуславливает глубочайшую связь современной филологии, во-первых, с духом современности, а во-вторых, с современной философией:

Между тем, если вдуматься, настоящей философией XIX века является история. Наш век не метафизичен; его мало заботит отвлеченное обсуждение [la discussion intrinsèque] тех или иных вопросов. Главная его забота – это история и, прежде всего, история человеческого духа. Именно здесь находится [сегодня] принцип разделения на школы: человек является философом или верующим в зависимости от того, как он рассматривает историю; в человечество верят или не верят в зависимости от того, какое воззрение на историю человечества признается истинным [AS: 304; БН/3-я паг.: 16].

История человеческого духа, история не курьезная, но теоретическая, – такова философия XIX века. Но такая наука невозможна без непосредственного изучения памятников, а памятники недоступны без специальных филологических изысканий [AS: 186; БН/1-я паг.: 91].

Отсюда вытекает требование, которое является для Ренана в его книге одним из важнейших, – требование союза между филологией и философией:

Итак, соединение филологии и философии, эрудиции и мысли должно было бы характеризовать интеллектуальную работу нашей эпохи.

Филология или эрудиция доставят мыслителю тот лес вещей (как говорит Цицерон, *silva rerum ac sententiarum*), без которого философия вечно оставалась бы пряжей Пенелопы, которую нужно постоянно начинать сначала. <...> Необходимой предпосылкой мыслителя является эрудит, и уже из одних только соображений строгой умственной дисциплины я бы невысоко поставил философа, который хоть раз в жизни не поработал бы над разъяснением какого-либо специального научного вопроса. Конечно, обе эти роли могут быть разделены, и такое разделение часто даже очень желательно. Но нужно по крайней мере, чтобы между этими различными функциями установились тесные сношения, чтобы работы эрудитов не лежали мертвым грузом в массе собраний ученых записок, которые все равно что не существуют для читателя; и чтобы философ, с другой стороны, не искал бы упорно внутри себя жизненных истин, которыми так богаты науки для всякого прилежного критического исследователя [AS: 189–190; БН/1-я pag.: 93].

Рассмотрим теперь подробнее ту программу развития гуманитарных наук, которую выстраивает Ренан. Общим эпистемологическим горизонтом для всей этой программы исследований выступает «история человеческого духа». Какое же содержание, собственно говоря, вкладывает Ренан в понятие «история человеческого духа»?

Исходный принцип ренановского воззрения на «историю человеческого духа» состоит в том, что, как было сказано в приведенной чуть выше цитате, это «история не курьезная, но теоретическая». Иначе говоря, она представляет собою не скопление частных фактов, но концептуальную реконструкцию некоторого единого общего процесса, разворачивающегося во времени.

Субъектом этого единого процесса является *человечество*:

Главный вывод, приобретенный огромным историческим развитием конца XVIII и начала XIX века, состоит в том, что существует жизнь человечества, точно так же, как жизнь индивидуума; что история не представляет собою бессмысленный ряд отдельных фактов, но является спонтанным развитием, направленным к идеальной цели; что законченность и совершенство есть тот центр, к которому тяготеет человечество, как и все живущее. Гегель получил право на бессмертие тем, что он первый совершенно ясно обозначил эту жизненную и в некотором смысле личную силу, которую

не заметили ни Вико, ни Монтескье и которую сам Гердер лишь смутно предчувствовал. Этим он обеспечил себе право на звание окончательного основателя [fondateur définitif] философии истории. С этих пор история перестанет быть тем, чем она была для Боссюэ, выполнением особого плана, задуманного и выполненного силой, стоящей выше человека и руководящей человеком, которому останется только склониться перед ней; она перестанет быть тем, чем она была для Монтескье, сцеплением фактов и их причин, или тем, чем она была для Вико, движением без цели и почти без причины. *Это будет история существа, развивающегося благодаря своим внутренним силам, создающего себя самого и доходящего через различные ступени развития до полного обладания самим собой.* Конечно, здесь есть движение, как это утверждал Вико; здесь есть причины, как утверждал Монтескье; есть предначертанный план, как думал Боссюэ. Но они не заметили активной и живой силы, которая производит это движение, которая одушевляет эти причины, и которая выполняет посланный Провидением план безо всякого внешнего содействия, благодаря одному лишь стремлению к завершённости. Совершенная автономия, внутреннее сотворение, одним словом – жизнь: таков закон человечества [AS: 220–221; БН/1-я паг.: 114–115] (курсив наш).

Из приведенного пассажа выясняется традиция, к которой примыкает ренановская «история человеческого духа». Если само словосочетание «histoire de l'esprit humain» восходит к французской философской традиции XVIII века (см. монографию [Dagen 1977]), то ренановская концепция «истории человеческого духа» опирается не столько на французскую, сколько на общеевропейскую традицию философии истории. Эта традиция, как подчеркивает здесь Ренан, достигает наибольшей концептуальной зрелости в творчестве Гегеля – но мы знаем, что для формирования идей Ренана в 1844–1846 гг. наибольшую важность имело творчество Гердера. У Гердера с его «философией истории человечества» указанная выше концепция хотя и не достигает полной теоретической отчетливости, но, во всяком случае, предощущается.

Суть этой концепции состоит в том, что

человечество мыслится как некоторое единое сознание, которое само себя творит и развивается [AS: 221; БН/1-я паг.: 115].

Человечество рассматривается как единый субъект и даже, если угодно, как единая личность (см. процитированные выше слова Ренана о «в некотором смысле личной силе», которую выявил Гегель). Таким образом, в ренановской «истории человеческого духа» субъект наиндивидуален. Ренан в «Будущем науки» неизменно сосредоточен на человечестве как на субъекте исторического развития – но из этого не следует, что индивидуум, в свою очередь, полностью лишается субъектности. Скорее, если рассматривать весь текст «Будущего науки» в контексте прочих сочинений Ренана, неизбежен будет вывод об *иерархии субъектов* как об имплицитном принципе ренановского видения истории. Субъектностью низшего уровня наделен индивидуум. Субъектностью более высокого уровня наделен народ. Субъектностью еще более высокого уровня наделена раса. Наконец, наивысшей субъектностью наделено человечество. (Возможны и субъекты других, промежуточных, уровней – например, род, линияж: в «Воспоминаниях о детстве и юности» Ренан наделяет свой собственный род подобной субъектностью и превращает свой род в некую референтную группу, по отношению к которой его, Ренана, жизненная миссия и приобретает свой смысл в первую очередь.) Таким образом, субъект каждого уровня является составной частью субъекта более высокого уровня – вплоть до человечества исключительно. Субъекты всех четырех уровней являются живыми существами, проходящими в своем развитии некий закономерный жизненный цикл. Наиболее очевидной моделью такого взаимоотношения субъектов может служить используемая Ренаном в разных контекстах метафора дерева: стволом дерева здесь будет человечество, ветвями – расы, народы, роды, листьями – отдельные индивиды. Будучи живыми существами, субъекты всех четырех уровней выступают у Ренана как взаимоподобные: они связаны отношениями, которые в последней четверти XX века стало принято называть фрактальными. Отсюда следует правомерность аналогий между филогенезом и онтогенезом: между жизненным циклом отдельной особи и развитием народа, расы или человечества.

В этом месте мы должны на некоторое время прервать наше изложение, выйти за пределы книги «Будущее науки» и остановиться на том особом значении, которое приобрела идея расы в последующем творчестве Ренана. В «Будущем науки» понятие расы присутствует, но не является предметом особого анализа: в центре авторского внимания находится человечество, взятое в сво-

ей целокупности. Однако уже на страницах «Будущего науки» в числе наиболее актуальных задач для наук о человечестве названо «сравнительное изучение приемов, посредством которых различные расы выражали различные сплетения мыслей» ([AS: 301; БН/З-я паг.: 15]; последняя фраза переведена в БН с точностью до наоборот). Именно эта задача вдохновляла собственное научное творчество Ренана как лингвиста. Решению этой задачи был посвящен уже первый лингвистический труд Ренана – «Исторический и критический опыт о семитских языках вообще и о еврейском языке в частности». Он был написан в 1846–1847 гг. – т. е. еще до написания книги «Будущее науки». В мае 1847 года Французский институт присудил Ренану за «Опыт о семитских языках» свою ежегодную Вольнеевскую премию. Затем Ренан переработал эту рукопись и издал ее переработанный вариант в 1855 году под названием «Общая история семитских языков». Эта книга составила научную репутацию Ренана как семитолога. Базовым категориальным противопоставлением, определявшим подход Ренана к анализу семитских языков, было противопоставление *арийцы* vs. *семиты* (о месте этой бинарной оппозиции в истории лингвистики см. [Olender 2002]). Целью Ренана было дать обобщенное описание грамматического строя семитской семьи языков на контрастном фоне семьи индоевропейской (т. е. арийской), противопоставляя друг другу две эти языковые системы как выражение двух противоположных духовных сущностей. Носителями этих духовных сущностей и выступают у Ренана две расы – арийская и семитская.

Таким образом, понятие расы у Ренана-лингвиста занимает центральное место; при этом оно имеет глубоко двусмысленный характер (тонкий анализ этой двусмысленности см. у Ц. Тодорова [Todorov 2001: 195–211]). Ренан проводит принципиальное различие между расой биологической и «расой языковой»; историк семитских языков, по мнению Ренана, не может делать каких-либо заключений о биологических расах; его суждения могут относиться к расам лишь как к неким культурным первоначалам. Эта позиция Ренана дает основание ряду исследователей отводить от Ренана обвинения в расизме: как пишет, например, Перрина Симон-Наум, дихотомия *арийцы* / *семиты* обозначает у Ренана «не две этнические единицы, но две модальности философского суждения». [Simon-Nahum 2009: 47];

понятия *арийский* и *индоевропейский* «выступают как своего рода идеальные типы, признаки которых вовсе не выводятся из естественных условий обитания, а эксплицитно конструируются историком языка» [Simon-Nahum 2001: 70].

Однако понятие расы, как ни модифицируй его денотацию, неизбежно несет с собой биологические коннотации; в силу этого оно и приобретает у Ренана неустранимую двусмысленность. Но есть и еще одно обстоятельство: для Ренана фундаментальное значение имеет постулат о *неравенстве* человеческих рас. В глазах Ренана это неравенство нисколько не мешает принципиальному единству человечества: наоборот, идеальный порядок предполагает солидарность неравных друг другу рас в общем служении человечеству (всяк сверчок знай свой шесток); в этом представлении о всепронизывающей иерархии особенно наглядно проступают теологические схемы, изначально предопределившие весь строй ренановского мышления. Этот принцип неравенства вполне сохраняет у Ренана свою силу и применительно к сравнению арийской и семитской рас: грамматическому превосходству «арийского языка» над «семитским языком» соответствует культурное превосходство арийских народов над семитскими, проявившееся, согласно Ренану, в процессе всемирно-исторического развития (см. [Todorov 2001: 202–206]). Будучи проекцией общего ренановского принципа иерархии на суперэтнический уровень существования человечества, идея неравенства рас постепенно получила в сознании Ренана статус важнейшего постулата, в котором (как и всегда у Ренана) личная ренановская система ценностей чудесным образом совпала с научно доказанной истиной. В предисловии 1890 года к первому изданию «Будущего науки», оценивая содержание этого своего раннего манифеста в свете последующего развития науки, Ренан отмечал: «Я недостаточно ясно представлял себе неравенство рас» [AS: 71–72; БН/1-я паг.: 9]. И далее, с удовлетворением обводя взглядом колоссальные результаты, достигнутые науками о человечестве к концу XIX века, Ренан обобщил эти результаты в следующих итоговых формулах: «История религий уяснена во всех наиболее важных чертах. Стало ясно <...>, что на протяжении всех обозримых для нас веков никогда не было ни откровений, ни сверхъестественных фактов. Познаны общие законы развития цивилизации. Констатировано неравенство рас. Почти полностью установлены права каждого из человеческих семейств на ту или

иную, более или менее лестную, оценку в истории прогресса» [AS: 72–73; БН/1-я паг.: 10]¹².

Все сказанное заставляет нас скорее присоединиться к мнению тех исследователей, которые видят в Ренане одного из идейных предтеч современного расизма [Поляков 1996: 221–224; Olender 2002: 103–156; (то же на рус. яз.) Олендер 2008]. Ренан не был бытовым юдофобом (скорее есть основания называть его юдофилом); он не был бытовым расистом – он был убежденным элитаристом. Можно ли его назвать не просто идейным предтечей расизма, но идейным расистом? П.-А. Тагиефф исключает Ренана из своего обзора французских теорий расизма: он подчеркивает, что Ренан разделял лишь те положения теории Гобино, которые касались иерархии изначальных человеческих рас [Тагиефф 2009: 49]. Сложно сказать, имеем ли мы право назвать Ренана «расиалистом» в том смысле, который придал этому термину Тодоров, т. е. сторонником мировоззрения, основанного на следующих постулатах: 1) расы существуют; 2) физические и ментальные характеристики взаимосвязаны; 3) группа определяет индивида; 4) существует единая иерархия ценностей (этот постулат расиализма наиболее важен для Ренана); 5) политика должна основываться на научном знании [Тодоров 2001: 134–138]; (то же на рус. яз.) Тодоров 1998: 6–8]. Тодоров подчеркивает, что «расиализмом» может быть названо лишь мировоззрение, совмещающее в себе все пять вышеперечисленных идей. Между тем Ренану были органически чужды догматизм и однозначность: мироздание представлялось Ренану

¹² Стоит отметить, что если Ренану в 1890 году неравенство рас казалось безусловным научно установленным фактом, то уже в 1898 году Ланглуа и Сеньобос в своем «Введении в изучение истории» писали с не меньшей уверенностью: «Нет более необходимости доказывать бесполезность понятия “раса”» [Ланглуа, Сеньобос 2004: 221]. Разумеется, Ренан с одной стороны и Ланглуа–Сеньобос – с другой употребляют понятие «раса» в разном смысле: Ланглуа–Сеньобос имеют в виду применение этого понятия в специализированном контексте исторической науки, тогда как Ренан упоминает это понятие в широком недифференцированном контексте «наук о человечестве»: эта недифференцированность приводит к слипанию антропологического, «лингвистического» (по Ренану) и «исторического» (в духе французской историографии XIX в.) значений слова «раса».

иерархичным и многомерным, поэтому почти всякое утверждение о той или иной вещи Ренан мог скорректировать либо указанием на другие уровни бытия, к которым эта вещь не относится, либо указанием на другие аспекты этой же самой вещи – например, на ее «оборотную сторону». Поэтому три из пяти перечисленных принципов (за исключением первого и четвертого) могли быть у Ренана обставлены теми или иными – порой довольно существенными – оговорками. Сам Ренан в Предисловии 1855 года к «Общей истории семитских языков» декларативно подчеркивал особую важность нюансированного подхода к расовой проблематике: «Суждения о расах всегда должны пониматься с большим количеством ограничений; сколь бы огромное место в истории человеческих деяний мы ни должны были по праву отвести изначальному влиянию расы, тем не менее влияние это уравнивается массой влияний иного рода, которые иногда вроде бы одерживают верх над влиянием крови, а то и вовсе заглушают это последнее» [Renan 1958b: 139]. Если Ренан и был расиалистом, то расиалистом мягким и непоследовательным: для Ренана, в отличие от фанатичных расиалистов, принадлежность к человечеству была не менее важна, чем принадлежность к расе. Это не отменяет, однако же, двух фактов: 1) признание неравенства рас было одним из ключевых принципов (или даже, скорее, одной из имплицитных пресуппозиций) мировоззрения Ренана; 2) филология, как ее практиковал сам Ренан – т. е. сравнительная грамматика в его исполнении, – была неразрывно связана с понятием расы. Как писал сам Ренан, «разделение на семитов и индоевропейцев было создано филологией, а не физиологией» [Renan 1958a, 102]. элементы расиализма так или иначе присутствовали в значительной части работ по сравнительной грамматике (и в еще большей степени – в сознании авторов этих работ). Если историческая наука XIX века была связана многочисленными узами с национализмом, то сравнительно-историческое языкознание в XIX веке было связано столь же многочисленными узами с расиализмом (см. об этом [Поляков 1996: 203–230: 273–279]). Взвешенную оценку позиции Ренана в контексте всей описанной выше проблематики дает Реджина Поцци [Pozzi 1996]: она завершает свой обзор выводом о принципиальной двусмысленности ренановского наследия.

При всей значимости расовых категорий для сознания Ренана, филология в глазах Ренана не сводилась целиком к его любимой сравнительной грамматике, а историческое бытие людей не сводилось в его глазах к расовому бытию. Расовый момент был важным (и, с точки зрения позднего Ренана, недооцененным в его собственной ранней книге) – но не единственно важным. Поэтому, как нам кажется, было бы неправильно сводить историко-филологический проект Ренана к его расиалистскому измерению. На этом мы закончим отступление о расах и вернемся к рассмотрению более общих представлений Ренана о человечестве, как они изложены в «Будущем науки».

Из общей иерархии субъектов у Ренана вытекает соответствующая иерархия значимости: наивысшей значимостью обладает человечество, наименьшей – индивидуум. Субъект любого из трех низших уровней интересен постольку, поскольку он причастен к субъекту более высокого уровня. Поэтому предметом наибольшего интереса для Ренана является человечество. Соответственно этому определяется и характер исторического времени, которое интересует Ренана: это будет время, охватывающее жизненный цикл всего человечества, т. е. время максимальной протяженности. Ренановская «история человеческого духа» есть макроистория. Ренана интересуют процессы большой длительности и крупного масштаба: это вообще характерно для тех историков, которые мыслят органицистскими метафорами. Микропроцессы сами по себе мало интересуют Ренана. Однако в силу аналогии между филогенезом и онтогенезом процессы развития человеческого духа во всемирно-историческом масштабе могут быть продуктивно сопоставлены с процессами развития человеческого сознания в индивидуальном масштабе; развитие человечества может продуктивно изучаться на примере развития отдельной человеческой особи.

Системообразующим принципом истории человечества, как и истории любого живого организма, является, согласно Ренану, *стадийность*: организм проходит в своем развитии несколько основных стадий (ступеней, этапов):

Подобно тому, как познание человеком какого-нибудь сложного объекта состоит из трех актов: 1) общее и неясное видение объекта в его цельности; 2) отчетливое и аналитическое видение отдельных частей объекта; 3) синтетическое восстановление цельности объ-

екта, основанное на знании отдельных его частей, – подобно этому и человеческий дух в своем развитии проходит три состояния, которые могут быть названы соответственно синкретизмом, анализом и синтезом и которые соответствуют трем вышеуказанным фазам познания [AS: 329; БН/3-я паг.: 31].

Гегелевские (а в очень отдаленной и опосредованной перспективе – неоплатонические) корни этой ренановской триады достаточно очевидны. Вместе с тем гегелевское влияние, как подчеркивает Анни Пети, уравнивается у Ренана воздействием биологизирующего эволюционизма; Пети напоминает, что Ренан в предисловии 1890 года к «Будущему науки» акцентирует именно этот свой «решительный эволюционизм»:

В это время я еще не видел достаточно ясно тех зияний [arrachements], которые человек оставил в животном царстве <...>; но зато я обладал вполне верным чувством того, что я называл происхождением жизни. <...> Будучи слишком мало натуралистом, чтобы следить за развитием жизни в том лабиринте, на который мы смотрим, не видя его, я был решительным эволюционистом во всем, что касается продуктов человечества: языков, систем письменности, литературы, законодательств, социальных форм. <...> Подобно Гегелю, я был неправ, приписывая человечеству центральное значение во вселенной. Очень может быть, что все развитие человечества имеет не больше значения, чем мох или лишай, которыми покрывается всякая влажная поверхность [AS: 71–72; БН/1-я паг.: 9–10].

Пети комментирует этот пассаж следующим образом:

Он хвалит себя за свой биологизирующий эволюционизм и выражает сожаление, что не был в еще большей степени эволюционистом. Эту свою неправоту он объясняет чрезмерной близостью к Гегелю. Напомним здесь, что Гегель в Предисловии к «Феноменологии духа» определяет свою философию истории в полемике с романтическим витализмом натурфилософии, к которой он первоначально примыкал [Petit 1995a: 25].

Впрочем, иногда Ренан сводит свою концепцию стадийального развития человечества не к трем, а к двум главным этапам:

<...> верный взгляд на человечество, который в сущности есть не что иное как критика, – такой взгляд могут дать лишь науки исторические и филологические. Первый шаг наук о человечестве состоит в том, чтобы различать две фазы человеческого мышления: первобытный возраст, возраст спонтанности, когда способности в их творческой производительности, безо всякого самосозерцания, по внутреннему влечению, достигали объекта, не целясь в него предварительно, – и возраст рефлексии, когда человек смотрит на себя со стороны и владеет собой; это возраст комбинирования, возраст трудных процедур, возраст познания, основанного на антитезах и спорах. Одна из заслуг Кузена перед философией состоит в том, что он ввел это различие и изложил нам его со свойственной ему ясностью. Но только наука покажет нам его определенно и приложит его к разрешению наиболее прекрасных проблем. История первобытного периода, эпосы и стихотворения спонтанных веков, религии, языки – все это откроет нам свой смысл лишь тогда, когда указанное выше великое различие станет само собой разумеющимся для всех [AS: 293–294; БН/3-я паг.: 10].

Готовность Ренана ограничиться двоичным противопоставлением стадий вместо противопоставления троичного объясняется тем, что по-настоящему его интересует лишь один концепт – концепт, общий для этой диады и для этой триады. Это первый член обоих противопоставлений: стадия первобытности, «l'âge primitif». Одна из важнейших целей, которые Ренан ставит перед собой в «Будущем науки», состоит в том, чтобы буквально вбить в голову читателя понятие о *первобытном мышлении* как о самостоятельном типе мышления, подчиняющемся своим особым законам:

Теория первобытного состояния человеческого духа, столь необходимая для познания человеческого духа как такового, является нашим [= нашей эпохи] великим открытием; она внесла в философскую науку совершенно новые данные [AS: 297; БН/3-я паг.: 13].

Изучение первобытного мышления Ренан именуется «эмбриологией человеческого духа» – «embryogénie de l'esprit humain» [AS: 213; БН/1-я паг.: 109]. Именно с изучением первобытного мышления связаны отдельные исследовательские задачи, которые Ренан ставит перед «науками о человечестве».

I. К числу *наиболее общих* задач такого рода Ренан относит:

1) разработку «подлинно исторической психологии» [AS: 227; БН/1-я паг.: 119] и прежде всего таких ее частей, как

– «психология первобытного состояния» («psychologie primitive», AS, 216; БН/1-я паг.: 111]; курсив автора). По мнению Ренана, это должен быть совершенно новый раздел в психологической науке. Основными объектами изучения для этого раздела психологии должны стать: 1) мышление ребенка; 2) мышление дикаря; 3) структура архаических языков; 4) литературные памятники древности [AS: 214–216: 229–230; БН/1-я паг.: 110–111: 121];

– *историческая психология иррациональных феноменов*:

...сон, сумасшествие, бред, сомнамбулизм, галлюцинации представляют для индивидуальной психологии гораздо более богатое поле наблюдений, чем нормальное состояние <...> Точно так же и психология человечества должна будет основываться на изучении помешательств человечества, его грез, его галлюцинаций и всех тех интересных нелепостей, которые встречаются на каждой странице истории человеческого духа [AS: 230–231; БН/1-я паг.: 122];

2) дальнейшую разработку «*философской и сравнительной теории языков*» [AS: 301; БН/3-я паг.: 14], т. е. сравнительно-исторического и сравнительно-типологического языкознания. Согласно Ренану, важность этой дисциплины невозможно переоценить. «Мы не устанем повторять, что через изучение языков мы непосредственно прикасаемся к первобытному» [AS: 302; БН/3-я паг.: 15]. Ренан, в частности, подчеркивает важность таких аспектов сравнительной лингвистики, как а) генеалогическая классификация языков – ее данные важны для этнографии и для изучения происхождения человечества; б) изучение общих закономерностей глоттогенеза – оно важно для понимания общих принципов первобытного мышления; в) контрастивная грамматика – т. е., по формулировке Ренана, «сравнительное изучение приемов, посредством которых различные расы выражали различные сплетения мыслей» [AS: 301; БН/3-я паг.: 15];

3) создание сравнительного религиоведения:

Сравнительное изучение религий, когда оно будет окончательно установлено на прочных основаниях критики, составит самую прекрасную главу истории человеческого духа, стоящую между историей мифологий и историей философий. <...> Итак, истинной историей философии является история религий. Самым неотложным трудом для прогресса человеческих знаний была бы философская теория религий» [AS: 304: 309; БН/3-я паг.: 17: 20].

Первым шагом сравнительного религиоведения, согласно Ренану, должно стать разбиение всех религий на два класса: «религии организованные, обладающие священными книгами и ясно определенными догмами, и религии неорганизованные, не имеющие ни священных книг, ни догм, являющиеся всего лишь более или менее чистой формой культа природы и никоим образом не выставляющие себя в качестве откровений». Еще один критерий, дополняющий это основное разбиение, – нетерпимость или терпимость религий к другим верованиям [AS: 313–314; БН/3-я паг.: 21]. Сравнительное изучение религий дает материал как для психологии первобытного состояния, так и для сравнительной характеристики различных рас [AS: 315–318; БН/3-я паг.: 22–24].

II. В числе наиболее важных *частных* задач, стоящих перед гуманитарными науками, Ренан называет:

- составление критического каталога рукописей, хранящихся в различных библиотеках (самая неотложная задача, по мнению Ренана) [AS: 258; БН/1-я паг.: 141];
- создание специальных монографий по *всем* частным научным вопросам [AS: 271–273; БН/1-я паг.: 150–152];
- издание документов гностической секты мандаитов (христиан Иоанна Крестителя): они важны для построения психологии иррациональных феноменов [AS: 230; БН/1-я паг.: 122];
- создание «Критической истории происхождения христианства» [AS: 231: 310; БН/1-я паг.: 123/3-я паг.: 20–21].

Следует отметить, что мы сейчас в нашем пересказе ренановской программы, пронумеровав задачи и разделив их на более общие и более частные, придали этой программе более систематизирован-

ный вид, чем она имела у Ренана. У Ренана все перечисленные задачи выдвигаются очень постепенно, по ходу общего изложения; Ренан не стремится ни ограничить число этих задач, ни установить между ними отношения логического подчинения. Для ренановского мышления вообще характерна форма открытого, а не закрытого списка: в этом проявляется специфическая текучесть ренановского мышления, отличающая Ренана от таких догматиков-систематизаторов, как Конт или Тэн.

Чтобы оценить своеобразие ренановской научной программы и ее место в развитии гуманитарных и социальных наук во Франции, необходимо контекстуализировать эту программу в двух направлениях: в направлении прошлого и в направлении будущего. Иначе говоря, мы должны сейчас поставить фигуру Ренана поочередно в два ряда: в один ряд с его предшественниками и в один ряд с его преемниками. Начнем с преемников.

Историко-филологическая программа Ренана и французская наука XX века

Мы не будем сейчас говорить о воздействии программы Ренана на развитие французской науки в краткосрочной перспективе. Постараемся оценить значение программы Ренана в долгосрочной перспективе, насколько таковая нам доступна в данном случае – т. е. на протяжении ста пятидесяти лет, от создания книги «Будущее науки» и до конца XX века. Если рассматривать программу Ренана в рамках этого режима «средней длительности», то невольно поражаешься тому, сколь многие важнейшие направления развития французской науки XX века были предсказаны в манифесте Ренана. Мы говорим «предсказаны», чтобы обойтись и без слишком осторожного слова «предвосхищены», и без слишком категоричного «запрограммированы». Дело в том, что лишь некоторые из фактических последователей Ренана эксплицитно апеллировали к его программе. Помимо таких последователей были и другие: они шли в направлении, которое указал в свое время Ренан, но шли «в обход» Ренана, опираясь не на Ренана, а на других авторов. Соответственно, роль Ренана по отношению к французским гуманитарным наукам XX века оказывается двойственна: отчасти это роль предтечи, остающегося в тени; отча-

сти – признанного основоположника. Мы попытаемся очень кратко проследить, как переплетаются здесь основные генеалогические линии (а переплетаются они между собой очень тесно, но наша задача сейчас – их по возможности разделить)¹³.

Собственно говоря, лишь одна отрасль гуманитарных и социальных наук во Франции XX века декларативно признает Ренана своим основоположником. Эта отрасль – религиоведение, так называемые *sciences religieuses*. «Науки о религии» были конституированы на французской почве как отдельный комплекс дисциплин в 1880-х годах: в 1880 году была создана кафедра истории религий в Коллеж де Франс, а в 1886 году в Практической школе высших исследований было открыто новое, пятое, отделение – *Section des sciences religieuses* (подробнее об институциональном развитии религиоведения во Франции см. [Poulat 1966]). В течение последующего столетия это отделение служило институциональной рамкой для работы таких ученых, как Марсель Мосс, Анри Гюбер, Марсель Гране, Александр Койре, Андре Грабар, Жорж Дюмезиль, Клод Леви-Стросс и многие другие. А в 1919 году в Париже было основано научное общество по изучению истории религий: оно получило официальное название «Общество Эрнеста Ренана». Общество объединяло в своих рядах крупнейших французских ученых, чьи исследования строились на материале религиозного и мифологического сознания – историков, социологов и этнографов; как

¹³ При этом одну из возможных генеалогических линий, восходящих к Ренану, мы в принципе выносим здесь за пределы рассмотрения. Мы имеем в виду вопрос о вполне возможном решающем влиянии Ренана на исходную проблематику социологии Дюркгейма. Мы выносим этот вопрос за скобки, поскольку на Дюркгейма повлияла не историко-филологическая программа Ренана, а ренановская концепция нации, изложенная в знаменитой лекции 1882 года «Что такое нация?». Подробнее об этом см. [Lacroix 1976]. Заметим, впрочем, что и в этом случае перцептивным фоном, обусловившим актуальность идейного влияния, служила франко-немецкая конфронтация – хотя конфронтация эта приобрела в 1870 году совершенно новый смысл, и в условиях, сложившихся после франко-прусской войны, Ренан переакцентировал свою публичную позицию в отношении Германии сравнительно с предшествующим периодом. Акценты переставлялись, ценностные значения менялись на противоположные – но Германия по-прежнему оставалась для французских гуманитариев главной референтной инстанцией, в подражание которой или против которой выработывалась повестка дня.

уже говорилось выше, заседания Общества проходили в стенах Коллеж де Франс (об этом, как и о составе Общества в 1950-х годах, см. наст. книгу, с. 16). Таким образом, Ренан был канонизирован как официальный «патрон» французских религиоведов – но приведенные имена этих «религиоведов» ярко свидетельствуют о том, что в дисциплинарном отношении понятие «sciences religieuses» надо понимать предельно широко.

Мы видели, что сравнительное изучение истории религий было, согласно Ренану, *одной из трех* наиболее важных общих задач, связанных с решением общей сверхзадачи – построением теории первобытного мышления. Двумя другими важнейшими сферами, разработка которых была призвана служить решению все той же сверхзадачи, являлись, по мнению Ренана, историческая психология и «философская и сравнительная теория языков». Как выглядит в XX веке связь французской науки с этими двумя направлениями исследований, указанными Ренаном?

Что касается исторической психологии, то она стала одним из магистральных направлений развития французской науки в XX веке. Причем уже в первые десятилетия XX века главным предметом исторической психологии стало первобытное мышление, как того и добивался Ренан. Однако случилось так, что этот важнейший пункт вышеизложенной программы Ренана оказался реализован в трудах автора, чья научная генеалогия восходила не к Ренану, а к Конту и Тэню. Мы имеем в виду Люсьена Леви-Брюля (1857–1939): о генеалогии творчества Леви-Брюля см. [Кеск 2008]. В знаменитом труде Леви-Брюля «Первобытное мышление» («La mentalité primitive», 1922) и более поздних его работах была фактически осуществлена мечта Ренана о построении «психологии первобытного состояния», причем этот ренановский проект осуществился у Леви-Брюля именно в тех концептуальных формах, которые были предложены Ренаном: Леви-Брюль использует тот же самый ключевой термин «primitif», он использует его именно в том же значении, что и Ренан. Работы Леви-Брюля сильно повлияли в 1920-х годах на Марселя Мосса: таким образом, изучение первобытного мышления оказалось включено в повестку дня французской антропологии (т. е. этнографии). В эту генеалогическую линию вписываются, конечно же, и труды Леви-Стросса: сколь бы далеко Леви-Стросс ни ушел от концепций Леви-Брюля, речь у него идет все о том же мышлении дикарей, к изучению которого призывал Ренан.

Но была и еще одна генеалогическая линия: она протянулась от Леви-Брюля к школе «Анналов». Тут надо напомнить, что в заглавии труда Леви-Брюля поставлены рядом *два* термина – ренановский термин «primitive» и неведомый Ренану в 1848 году термин «mentalité»¹⁴, введенный Леви-Брюлем вместо ренановского термина «esprit humain» («человеческий дух, человеческий ум»). Именно от Леви-Брюля (при опосредующем воздействии Шарля Блонделя) термин «ментальность» перейдет к Люсьену Февру (который разовьет его дальше в понятие «outillage mental») и Марку Блоку (который будет предпочитать понятие «atmosphère mentale»), а от них – к третьему поколению школы «Анналов» (представители которого сосредоточатся на разработке «истории ментальностей» – «histoire des mentalités»). Люсьен Февр включал Леви-Брюля, наряду с Ренаном, в свою личную интеллектуальную родословную: см. нарисованную самим Февром схему «Мои авторы, мои отцы и мои спутники», воспроизведенную, например, в [Dosse 2005: 43]. Из обширной литературы, посвященной проблеме ментальности в методологии школы «Анналов», выделим статью [Chartier 1983], где приводятся текстуальные параллели между работами Февра и Леви-Брюля. Итак, налицо генеалогическая связка «Леви-Брюль – Февр», но интересно отметить, что если «отец» (Леви-Брюль) обходился почти безо всяких ссылок на Ренана, то «сын» (Февр) сочетает зависимость от «отца» с декларативной верностью «дедушке»: напомним приведенные в начале нашего очерка отзывы Февра о Ренане, свидетельствующие о стремлении возвести к Ренану символическую родословную «Анналов».

Еще одна линия развития исторической психологии во Франции была связана с деятельностью Иньяса Мейерсона (1888–1983).

¹⁴ Первое отмеченное словарями употребление термина *mentalité* во французском языке относится к 1877 году. Ср. салонный разговор о входящем в моду неологизме «*mentalité*», приводимый в романе Пруста «У Германтов» (в переводе Н. М. Любимова слово «*mentalité*» заменено словом «направление») [Пруст 1980: 241]. Описываемый Прустом разговор отнесен ко времени дела Дрейфуса, т. е. к концу 1890-х годов. Герои Пруста прибегают к этому слову, говоря об индивидуальном образе мыслей. Тогда же, в 1898–1899 гг., слово «*mentalité*» в значении «образ мыслей» начинает встречаться на страницах авторитетнейшего умеренно-консервативного журнала «*Revue des deux mondes*». А к 1915 году на страницах «*Revue des deux mondes*» становятся возможны такие названия статей, как «*Mommsen et la mentalité allemande*» (см. [Pichon 1915]).

Иньяс Мейерсон (которого не следует путать с его дядей, философом Эмилем Мейерсоном) был изначально медиком с философскими интересами: закончив изучать в Париже физиологию, медицину и философию, он проработал несколько лет интерном в парижской больнице Сальпетриер. Его первые работы были посвящены физиологии. В 1920-х годах его интересы смещаются в сторону эволюционной и исторической психологии. Интеллектуальная траектория и профессиональная карьера Мейерсона находились в сильной зависимости от его многолетней дружбы с историком Шарлем Сеньобосом (1854–1942), который опекал Мейерсона начиная с 1911 года. Позитивист Сеньобос был человеком широких взглядов и глубокого ума: собственные работы Сеньобоса дают лишь весьма частичное представление о его личности (о восприятии личности и творчества Сеньобоса см. [Charle 1998: 125–152; Morel 1998; Prost 1994]). В 1903–1910 гг. работы Сеньобоса (и его соавтора Шарля-Виктора Ланглуа) служили мишенью для беспощадной методологической критики со стороны профессионального сообщества французских социологов, вождем которых был Эмиль Дюркгейм; в 1930-х годах к этому прибавилась не менее беспощадная критика в адрес Сеньобоса со стороны журнала «Анналы», в первую очередь Люсьена Февра. Если полемика между Сеньобосом и социологами не мешала сближению Иньяса Мейерсона с некоторыми представителями школы Дюркгейма, то контакты Мейерсона со школой «Анналов» – по крайней мере, в довоенный период – были сведены к минимуму (о неприязненном отношении «анналистов» к Мейерсону см. краткие замечания Ж.-П. Вернана [Vernant 1996: 158–159]). Что касается творчества Мейерсона, то он навсегда остался автором одной книги – своей докторской диссертации «Психологические функции и произведения» (1948) (мы не говорим здесь о его всегда лаконичных статьях и многочисленных рецензиях). Но едва ли не более важной была роль Мейерсона как организатора науки, связанная с его работой в редакции профессионального журнала французских психологов «*Journal de psychologie normale et pathologique*», ответственным секретарем которого Мейерсон стал в 1920 году. В 1938–1962 годах (с перерывом на 1940–1945 годы, когда вишистское правительство вывело его из состава редакции) он был содиректором этого журнала, а с 1962 года и до своей смерти он был единоличным директором

«Journal de psychologie». Фактически Мейерсон «собственноручно» выпускал этот журнал на протяжении почти шестидесяти лет. Мейерсон придавал журналу ярко выраженный междисциплинарный характер и гуманитарную направленность. Мейерсон привлек к регулярному сотрудничеству таких философов, как все тот же Леви-Брюль, Анри Делакруа, Андре Лаланд, Ксавье Леон, Александр Койре, а позднее Эрнст Кассирер, Гастон Башляр и Морис Мерло-Понти; таких лингвистов, как Антуан Мейе (его вклад в журнал был особенно весомым), Шарль Вандриес, Морис Граммон, Шарль Балли, а затем и Эмиль Бенвенист; таких этнографов, как Марсель Мосс и Марсель Гране. Став в 1951 г. профессором Шестого отделения Практической школы высших исследований, Мейерсон создал в рамках этой школы Центр исследований по сравнительной психологии (1952–1987).

Мы не обладаем достаточными данными, чтобы доказательно говорить о том или ином отношении Мейерсона к Ренану. Ограничимся двумя фактами. С одной стороны, фундаментальная для Ренана дихотомия «первобытного» и «рефлексивного» мышления вызывала у Мейерсона глубокий скепсис. Мы это знаем по его реакциям на аналогичную дихотомию, использованную Леви-Брюлем. Согласно Мейерсону, концепция Леви-Брюля страдает упрощенностью: на самом деле существуют не две формы ментальности, а гораздо большее число таких форм; задача «истории психологических функций» – выделить эти формы и многочисленные переходы между ними (см. [Di Donato 1990: 161]). С другой же стороны, стоит вспомнить слова Мейерсона, которые Риккардо Ди Донато впоследствии пересказал Жан-Пьеру Вернану: «Мейерсон выразил <...> убежденность в абсолютной научности и позитивистичности своего подхода, он был убежден, что создает некоторым образом естественную историю человеческого духа» [Vernant 1996: 151]. «Une histoire naturelle de l'esprit humain» – это совершенно ренановская идея и совершенно ренановское выражение: вспомним для сравнения формулу Ренана об «эмбриогенезе человеческого духа» («embryogénie de l'esprit humain»); как уже говорилось выше, Ренан постоянно сопоставлял филогенез и онтогенез. Из приведенных выше фактов можно заключить, что Мейерсон строил абсолютно ренанианскую по общему духу историческую психологию, хотя аналитические конструкции, применяемые в этой психологии, должны были быть гораздо сложнее ренановских.

Наконец, необходимо подчеркнуть еще одну деталь. Учеником и своего рода духовным наследником Мейерсона был уже упоминавшийся выше Жан-Пьер Вернан. Историческая психология Мейерсона является одним из двух (наряду с исторической социологией Луи Жерне) источников вернановской исторической антропологии античного мира. Таким образом, не только структурная антропология Леви-Стросса, но и два важнейших французских варианта исторической антропологии – «анналистский» и вернановский, – независимо от личных установок конкретных авторов, могут быть в самом первом приближении соотнесены с ренановским проектом исторической психологии, предложенным в 1848 году (и опубликованным в 1890 году).

Перейдем к последней из трех научных сфер, разработку которых так настойчиво проповедовал Ренан, – к языковедению. Как соотносится развитие французской лингвистики в XX веке с ренановским идеалом «философской и сравнительной теории языков»?

Сравнительно-историческое языкознание стало ведущим направлением во французской лингвистике второй половины XIX – первой половины XX веков. При этом уже с 1860-х годов во Франции начинается постепенно возникать специфически французская модификация сравнительно-исторического языкознания. Эта модификация первоначально формировалась в работах Мишеля Бреалья; важное влияние на ее развитие оказала также книга Фюстеля де Куланжа «Античный город» (1864). Главным принципом, определившим специфику этой модификации, был социологический подход к явлениям языка. Этот французский подход, связывавший язык с социальной жизнью, противопоставлял себя немецкому романтическому подходу, связывавшему язык с духовной жизнью больших и малых монад (раса, нация, индивид). Эта французская модификация сравнительно-исторической лингвистики получила название «парижской лингвистической школы». К ней принадлежали самые крупные французские лингвисты XX века – от Мейе до Бенвениста (о «парижской лингвистической школе» см. [Milner 2008: 61–80]).

Каковы были соотношения между «парижской лингвистической школой» и филологической программой Ренана?

Вернемся к статье Антуана Мейе «Ренан как лингвист», уже цитированной нами в начале этого очерка (теперь уместно будет подчеркнуть, что статья эта, как и прочие материалы к столетнему юбилею Ренана, была напечатана в мейерсоновском «Journal de psychologie»).

Констатировав устарелость многих частных наблюдений и выводов Ренана, Мейе, однако же, подчеркнул, что самые общие исходные принципы Ренана-лингвиста по-прежнему сохраняют свою силу. Приведем и другое генеалогическое свидетельство: Жорж Дюмезиль, который тоже принадлежал по своим установкам к «парижской лингвистической школе» (см. об этом [Milner 2008: 61, 75–89], возводил свою научную родословную к Францу Боппу (об этом см. [Dumézil 1987: 105–106; Eribon 1992: 111]). Дюмезиль не упомянул имени Ренана в своей научной родословной. Ренан не был для него учителем. Но показательно, что и для Ренана, как мы могли видеть, именно Бопп служил ориентиром в лингвистических исследованиях. Таким образом, глядя «с высоты птичьего полета», правомерно будет сказать, что и Ренан, и Мейе, и Дюмезиль принадлежали в самом общем смысле к единой лингвистической парадигме – сравнительно-историческому языкознанию, – восходившей прежде всего к немецкой науке первой половины XIX века. Была и еще одна вещь, объединявшая «парижскую лингвистическую школу» с Ренаном: сциентистский пафос. Как подчеркивает Жан-Клод Мильнер, «парижская лингвистическая школа», «более, чем какая-либо другая, вдохновлялась идеалами героического сциентизма; эту страсть к научности она унаследовала, вероятно, от Ренана» [Milner 2008: 66].

Эта глубинная общность не отменяет существенных различий между Ренаном и «парижской лингвистической школой». Ренановское понимание языка было «немецким», оно восходило к Гердеру, братьям Шлегелям и особенно к Вильгельму фон Гумбольдту: Ренан мыслил язык в связи с психикой расы, нации или индивида. Его интересовали формы мышления этих субъектов (если угодно – «личностей»), запечатлевшиеся в языке: языковые изменения привлекали к себе внимание Ренана постольку, поскольку эти изменения отражали стадийное развитие человеческого духа, его «эмбриогенез». Бреаль же и его последователи мыслили язык в связи с социальными группами и учреждениями. Представителей «парижской лингвистической школы» интересовала взаимообусловленность, существующая между языком и социальными объединениями людей; в изменчивости языковых форм они видели выражение изменений, постоянно происходящих в исторической жизни общества. Соответственно этому Бреаль и его последователи категорически отвергали органицистскую метафорику, лежавшую в основе дискурса как у Ренана, так и у немецких мыслителей и языковедов от Гердера до Шлейхера (см. об этом [Aarsleff 1981]).

Современные исследователи говорят в этой связи о переходе от «бесплодной органицистской парадигмы» к «открытой социально-исторической парадигме» [Puech, Radzynski 1988: 76]. Мы бы предпочли говорить здесь о переходе от органицистской базовой метафорике к метафорике прагматистской (явление более широкое, чем прагматизм как философская школа): в прагматистской метафорике моделью для описания любых событий служат человеческие действия – малые и большие.

Итак, отношения между Ренаном и позднейшей французской сравнительно-исторической лингвистикой – это сложные отношения, в которых базовое методологическое родство сочетается с глубокими концептуальными расхождениями. И все же в рассматриваемой нами перспективе родственные черты, пожалуй, имеют большее значение, чем различия, сколь бы важны ни были последние. Но прежде чем пояснить, что мы имеем в виду, мы должны отступить в прошлое и погрузиться в вопрос о связи Ренана с его предшественниками.

Филология по-немецки и филология по-французски

До XIX века слово *philologie* было известно во Франции, но сколько-нибудь широко оно не употреблялось. В конце XVII века «Всеобщий словарь» Фюретьера давал филологии собирательное определение: «Вид знания, состоящий из Грамматики, Риторике, Поэтики, Древностей, Историй, а также обычно из Критики и толкования всех сочинителей» (цит. по [Furetière 1701/3]). Это определение, сопровождавшееся ссылками на Эратосфена и на Марциана Капеллу, отражало узус ученых людей, членов «республики словесности» (о «республике словесности см. [Bots, Waquet 1997]). Но вышедший почти одновременно со словарем Фюретьера пуристический Словарь Французской академии (1694), будучи призван отражать узус «людей порядочных», отказался включать в свой словник специальные термины наук и искусств, и этот отказ продлился вплоть до последней трети XVIII века. Только 4-е издание Словаря Французской академии, выпущенное в 1762 году, включило в себя термины наук и искусств. Слово *philologie* определялось здесь через понятие *érudition*: «Ученость, охватывающая разные области Изящной Словесности и, главным образом, Критики» [DAF 1762/2].

Понятие *érudition* было частью ценностно-институциональной матрицы, общее описание которой мы даем в другой главе нашего исследования. Борясь за внедрение понятия *philologie* во французский обиход, Ренан боролся за преобразование этой матрицы. Но каковы, собственно говоря, были те предметные сферы, к которым понятие филологии у Ренана отсылало в первую очередь?

Мы уже неоднократно подчеркивали, что Ренан был как нельзя более далек от всякого узкого догматизма; он всегда мыслил широко, гибко и многомерно. Поэтому и экстенционал понятия «филология» берется им предельно широко: «Грамматик, лингвист, лексикограф, критик, *литератор* в специальном смысле этого слова – все они имеют право на звание филолога» [AS: 182; БН/1-я паг.: 88]. «Историки, критики, полиграфы, историки литературы – все найдут там свое место» [AS: 184, БН/1-я паг.: 89]). Иными словами: *«Всё, служащее для восстановления или выяснения прошедшего, имеет право на место в ней [филологии]»* ([Там же]; курсив наш). Далее по ходу своих рассуждений о филологии Ренан ссылается в разных местах «Будущего науки» на Гейне, Вольфа, Нибура, В. Гумбольдта, Ф. Шлегеля, Лассена, Боппа, О. Мюллера, Штрауса и Бауэра – список достаточно разнообразный. Таким образом, на эксплицитном уровне Ренан определяет филологию максимально всеохватно. Но можно ли сказать, что перед нами «филология без берегов»? Или у ренановского понимания филологии есть какая-то неявная специфика? Имеются ли какие-то трактовки понятия «филология», с которыми Ренан был бы все же в принципе не согласен?

Разумеется, главный вопрос, на который здесь нужно ответить, – это вопрос о соотношении ренановского взгляда на филологию со взглядами немецких филологов конца XVIII – первой половины XIX вв. Если исходить из буквы их воззрений, оказывается не так легко понять, в чем заключалось принципиальное различие между немцами и Ренаном по вопросу о сущности филологии. И Ренан, и немцы говорят о познании «продуктов человеческого духа». И Вольф, и Бёк придают понятию филологии максимально широкий объем – в точности как и Ренан. Правда, Ренан, в отличие и от Вольфа, и от Германа, и от Бёка, отказывается ограничить сферу приложения филологии классической античностью – в этом отношении он, впрочем, мало отличается, например, от учеников Бёка, которые, начиная с 1840-х годов, стали переносить методологию Бёка на изучение иных культурных миров, нежели греко-римский (см. [Тротман-Валлер 2009: 34]). Но тем не менее этот момент существен, и чуть позже мы к нему вернемся.

Пока что попытаемся подойти к вопросу с другой стороны.

Г.О. Винокур в своем «Введении в изучение филологических наук» выделял три главных исторически засвидетельствованных подхода к пониманию филологии: 1) филология как изучение языка; 2) филология как обработка текста; 3) филология как история национальной культуры [Винокур 2000: 13–26]. К какому из этих трех подходов скорее тяготеет ренановское представление о филологии?

О некоторых важных особенностях ренановской позиции можно судить по заявлениям, содержащимся в самом тексте «Будущего науки». Ренан полемизирует с воззрением на филологию как на *энциклопедию*. «Те, кто, как Гейне и Вольф, ограничили роль филолога задачей воспроизвести в своей науке, как в живой библиотеке, все черты древнего мира, не поняли, как мне кажется, до конца, все значение этой роли» [AS: 184–185; БН/1-я паг.: 90]. При этом в примечаниях 55–56 к «Будущему науки» Ренан подчеркивает, что в случае школы Гейне–Вольфа, как и в случае античных филологов, речь идет о подходе к филологии (грамматике) как к энциклопедии, *призванной служить идеальному пониманию древних авторов*. От себя добавим, что подобную по своему существу концепцию филологии как энциклопедии, служащей для понимания, развивал (только в расширенном, более от-refлексированном и рафинированном виде) и Август Бёк. Вот эта задача *понимания*, которую, имплицитно или эксплицитно, клали в основу определения филологии и Гейне, и Вольф, и Шлейермахер, и Бёк, совершенно не вдохновляет Ренана. Не то чтобы Ренан хоть сколько-нибудь отрицал необходимость идеального понимания текста и необходимость всевозможных специальных усилий, направленных на такое понимание, – отнюдь нет. Но работа по пониманию текста, будучи для Ренана важной и неотъемлемой частью филологии, не является в его глазах целевой причиной всей филологической деятельности. К пониманию как таковому Ренан относится без пафоса, свойственного немецким филологам; оно не выступает в его глазах сверхзадачей, достаточной для оправдания филологии в целом. Ренановская концепция филологии лишена герменевтической доминанты. (О возникновении герменевтической доминанты в немецкой филологии 1770-х – 1810-х годов см. [Leventhal 1994: 235–290; Laks, Neschke 2008].)

Вполне естественно, что, не будучи всецело захвачен задачей *понимания*, Ренан не может абсолютизировать и задачу *установления текста*. Опять же: не то чтобы эта задача была в его глазах малосу-

щественной; наоборот, она очень важна, а применительно к некоторым текстам и прежде всего к тексту Библии эта задача является для Ренана первостепенно важной. Но она недостаточна для оправдания филологии в целом.

Таким образом, концепция филологии у Ренана не является *текстоцентричной*. В этом плане Ренан расходится и с античными филологами, и с XX столетием, которое будет понимать филологию по большей части в античном духе: согласно этим текстоцентричным воззрениям, филология «прежде всего ставит себе задачу устанавливать, толковать и комментировать тексты» [Соссюр 1977: 39].

Но если не к пониманию текстов, тогда к чему направлена вся филологическая деятельность, согласно Ренану? Ренан дал вполне внятный ответ на этот вопрос: *к построению истории человеческого духа*. Тогда чем отличается история человеческого духа по Ренану от познания продуктов человеческого духа, проповедуемого немецкими филологами?

Как нам кажется, наиболее ясно ответить на этот вопрос можно будет, если совершенно анахронически и вопреки предмету перенести на соотношение между Ренаном и немецкими филологами дихотомию «познание общего – познание индивидуального», разработанную в конце XIX века Дильтеем и его последователями для осмысления противоположности между науками о природе и науками о духе. И Ренан, и немецкие филологи говорят об изучении и восстановлении прошлого, о познании продуктов человеческого духа. Но похоже, что в сравнении с Ренаном немецкие филологи видят в продуктах человеческого духа более индивидуальную и более автономную ценность, тогда как для Ренана все эти продукты – от самых великих до самых ничтожных – ценны постольку, поскольку они документируют единую и всеобщую историю человеческого духа. Именно познание общих закономерностей этой истории и является абсолютной ценностью для Ренана; индивидуальные же продукты человеческого духа представляют ценность лишь своей причастностью к этой надличной истории. Вот почему всё анонимное в истории духа Ренан ставит выше всего персонифицированного:

Наука, искусство, философия не имеют никакого смысла, если не встать на точку зрения человеческого рода. <...> Самые возвышенные произведения – это те, которые человечество создало коллективно, те, с которыми нельзя связать ни одного собственного имени.

Самые прекрасные вещи анонимны. Критики, являющиеся только эрудитами, оплакивают это и употребляют все свое искусство, чтобы проникнуть в эту тайну. Какая глупость! Думаете ли вы, что вы возвысите национальную эпопею, если откроете имя жалкого индивидуума, который ее сочинил! Что мне за дело до этого человека, который становится между человечеством и мною? Что значат для меня незначительные слогги его имени? Это имя ложно; истинный автор не он, а нация, человечество, работавшее в определенное время и в определенном месте <...> Восхищения заслуживает только человечество [AS: 239–240; БН/1-я паг.: 128].

И поэтому же Ренан настойчиво выступает против внесения ценностных суждений в филологию, столь характерного для немецких филологов, придававших абсолютную ценность античному миру (и, соответственно, познанию античного мира). Поскольку сверхзадачей филологии является познание человечества как такового, постольку для филологии ценны любые документы и любые культурные ареалы:

Таким образом, с этой широкой точки зрения на науку о человеческом духе, самыми важными произведениями могут оказаться те, которые с первого взгляда казались самыми незначительными. Какая-нибудь азиатская литература, не имеющая решительно никакой внутренней ценности, может дать для истории человеческого духа более интересные результаты, чем всякая новая литература [AS: 232; БН/1-я паг.: 123].

Что же будет в истории человеческого духа самым анонимным и самым всеобщим? Миф – и Ренан призывает к изучению истории верований. Фольклор – и Ренан призывает к изучению народных традиций. Но есть вещь, еще более первичная в своей анонимности и всеобщности: язык.

Но есть один памятник, на котором записаны все различные фазисы этого чудесного развития [= филогенеза человечества], который тысячью своих сторон представляет нам каждое состояние, пережитое человечеством; этот памятник не относится к какому-то одному времени, но каждая часть его, даже в том случае, когда можно определить время ее возникновения, заключает в себе материалы всех предшествующих веков, и делает их доступными для ана-

лиза; это удивительная поэма, которая родилась и развилась вместе с человеком, которая сопровождала каждый его шаг и на которой отпечатались все оттенки его мыслей и чувств. *Этот памятник, эта поэма – есть язык* [AS: 215; БН/1-я паг.: 110–111] (курсив наш).

Как видим, *Ренан относится к языку как к тексту*. Для человека XIX века было привычно воспринимать текст в первую очередь как свидетельство о душевной жизни автора и/или об исторической эпохе, которую текст отражает. Аналогично этому Ренан призывает восходить от особенностей языка к коллективной психологии его носителей и к стадии исторического развития человечества, которую язык отражает:

Глубокое изучение его [языка] механизмов и его истории будет всегда самым действительным средством для понимания первобытной психологии. <...> благодаря ему [языку] мы так же можем восстановить первобытные времена, как художник может восстановить древнюю статую по оттиску, на котором запечатлелись ее формы [AS: 215; БН/1-я паг.: 111].

Именно язык находился в центре внимания самого Ренана как филолога-практика. Еще раз приведем его слова: «Все, что я <...> сделал в филологии, вышло из этого скромного учебного семинара, который был мне доверен моими снисходительными учителями». Это был, напомним, семинар по древнееврейской грамматике. Труд Ренана о семитских языках был, по словам самого Ренана, задуман в подражание «Сравнительной грамматике» Франца Боппа. Непосредственными же образцами, навсегда определившими представление Ренана об идеальном филологе, были Артю-Мари Легир и Эжен Бюрнуф. У Легира в семинарии Сен-Сюльпис Ренан изучал семитские языки. У Бюрнуфа в Коллеж де Франс Ренан изучал санскрит. Как показал Франсуа Лапланш [Laplanche 1993: 299–306], методологические принципы Бюрнуфа оказали сильнейшее влияние на все представления Ренана о филологии. Впрочем, и сам Ренан не скрывал своей глубочайшей зависимости от Бюрнуфа. Книгу «Будущее науки» он посвятил «господину Эжену Бюрнуфу» и в посвящении он писал:

Я обдумывал эту книгу, сидя перед Вами. Всякий раз, когда я испытывал духовную слабость, когда я чувствовал, что мой научный идеал начинает омрачаться, я думал о Вас, и туман исчезал: Вы

были воплощенным ответом на все мои сомнения. <...> Слушая Ваши лекции о самом прекрасном из первобытных языков и самой прекрасной из первобытных литератур, я встретился с осуществлением того, о чем я смел лишь мечтать. Я видел, как наука стала философией и как самые возвышенные результаты возникли из самого тщательного анализа мелких подробностей [AS: 79; БН/1-я паг.: 16].

Как подчеркивал впоследствии Ренан в своем некрологе Бюрнуфу,

Верховной целью, которую он [Бюрнуф] ставил перед наукой, было *построение истории человеческого духа* – истории, <...> основанной на самом терпеливом и самом внимательном изучении мелких подробностей [Renan 1868a: 157] (курсив наш).

Ренановские представления о филологии воспроизводят в главных чертах то понимание филологии, которое Ренан усвоил из лекций Бюрнуфа, посвященных санскриту и литературе на санскрите. В инаугурационной лекции в Коллеж де Франс Бюрнуф сформулировал установки своего преподавания следующим образом:

Итак, мы *посвятим наши совместные усилия изучению санскритского языка*. Мы не будем амбициозно пытаться воссоздать широкую картину развития истории и литературы индийцев; подобные картины долго еще будут обречены оставаться в состоянии набросков. Вместо этого мы будем анализировать ученое наречие, на котором выражался этот самобытный народ. Мы будем читать бессмертные памятники, запечатлевшие в себе гений этого народа; и поэтому, хотя мы и отказываемся от попыток представить вам панораму всех чудесных творений этого народа, нас утешит уверенность в том, что мы даем вам способность самим начертать некоторые фрагменты такой панорамы. Решаемся, однако же, заявить следующее: если этот курс и должен быть *посвящен филологии*, это еще не значит, что в нем не найдется места изучению фактов и идей. Мы не станем закрывать глаза на самый яркий поток света, когда-либо пришедший к нам с Востока, и мы постараемся понять великое зрелище, которое откроется нашему взору. *В языке индийцев мы будем изучать Индию, с ее философией и ее мифами, ее литературой и ее законами*. И даже более, чем Индию, господа: мы

попытаемся вместе дешифровать одну из страниц первоначального развития нашего мира, *одну из страниц первоначальной истории человеческого духа*. Не подумайте, что мы решили посулить вашим усилиям подобный результат из суетного желания придать нашим работам некую популярность – популярность, которой они иметь не могут. Нет, дело в нашем глубоком убеждении. Оно состоит в том, что если слова и можно изучать без изучения идей, то такое изучение слов является пустым и бесполезным, и только лишь изучение слов в качестве *видимых знаков мысли* является основательным и плодотворным. Не бывает настоящей филологии без философии и без истории. Анализ языковых процедур тоже входит в число наук, построенных на наблюдении; и, даже если такой анализ и не есть сама *наука о человеческом духе*, то, во всяком случае, он являет собой науку о самой удивительной способности, с помощью которой человеческому духу дано было выражать себя (Burnouf 1833: 14–15; курсив наш. – С.К.).

Филология здесь предстает как изучение языка, но сквозь язык мы восходим к культуре, его породившей (и им порожденной), а сквозь эту культуру – к закономерностям интеллектуального развития человечества. Именно такую траекторию анализа – применительно не только к языку, но к самому разному материалу – настойчиво предлагает Ренан на страницах «Будущего науки».

Подобное понимание филологии и подобная траектория анализа были институционально обусловлены. Они выросли из практики преподавания мертвых – в первую очередь восточных – языков в Коллеж де Франс. Наряду с этой практикой, во Франции в первой половине XIX века существовали и другие филологические практики (мы, разумеется, не берем здесь в расчет риторически ориентированное изучение изящной словесности, культивировавшееся на всех факультетах словесности). Имелась практика Академии надписей и изящной словесности, продолжавшая европейскую традицию антикварных разысканий (о последней см. [Momigliano 1950; 1990]). Имелась практика основанной в 1821 году Школы хартий, опиравшаяся на богатейшую французскую традицию бенедиктинской учености (о последней см. [Kriegel 1988a]) и состоявшая в чтении и издании средневековых рукописей. Эта практика давала потенциальную почву для текстоцентричного понимания филологии «в немецком духе», но вплоть до 1860-х годов деятельность Школы хартий оставалась

изолированным явлением, лишенным сколько-нибудь заметного методологического пафоса (в отличие от пафоса «хранителей наследия», коим преподаватели и студенты Школы были вполне наделены). Имелась, наконец, практика изучения средневековой французской и иностранной литературы, представленная трудами таких ученых, как Клод Форьель, Жан-Жак Ампер и Франциск Мишель; институциональными нишами для этой практики служили кафедры истории иностранных литератур (эти кафедры в 1830-х годах стали учреждаться в составе факультетов словесности; первая такая кафедра была учреждена в 1830 году по настоянию Гизо как раз для Форьеля: подробнее см. [Espagne 1993]). И Форьель, и Ампер были знакомы с немецкой наукой, а Ф. Мишель был наполовину немцем; для всех троих был характерен интерес к лингвистическим вопросам; все трое в своих исследованиях восходили от средневековой литературы к средневековой истории. Эта практика изучения средневековых литератур, предполагавшая, по формулировке М. Эспаня, «сопряжение лингвистики с историей» [Espagne 1997: 125], имела в своей основе подход к материалу, отчасти аналогичный подходу Ренана и Бюрнуфа: правда, материал этот был более ограниченным в историко-культурном отношении, а рабочие принципы вышеупомянутых медиевистов так и не были сформулированы в виде обобщенной и общезначимой исследовательской программы. Тем не менее все перечисленные выше практики вошли в состав французских филологических традиций (см. об этом [Espagne 1997]). Но наибольшее влияние на развитие гуманитарных наук во Франции оказала, как нам представляется, концепция филологии, опиравшаяся на практику преподавания мертвых языков в Коллеж де Франс (о французской ориенталистике см. [Schwab 1950; Vergouinoux 2001]). Изучение древних восточных языков (Сильвестр де Саси, де Шези, Абель-Ремюза, Шампольон и, разумеется, Бюрнуф) было единственной сферой, приносившей международную славу французской учености в первой половине XIX века. И именно постижение древних языков легло в основу того понимания филологии, которое проповедует Ренан. Не следует, впрочем, думать, что связь между подобной концепцией филологии и преподаванием мертвых языков в Коллеж де Франс была непременно: так, Ренан ставил в упрек Этьену Катрмеру, преподававшему в Коллеж де Франс древнееврейский язык, именно отсутствие у него всякой связи между филологической эрудицией и историей человеческого духа (см. [Renan 1868a: 169–170]). Но у других востоковедов первой трети XIX века, преподававших в Коллеж

де Франс, мы видим намечающееся в тех или иных формах восхождение от филологии к истории духа. Сравним с концепцией Ренана и с инаугурационной лекцией Бюрнуфа инаугурационную лекцию Шампольона в Коллеж де Франс:

История <...> по необходимости опирается на помощь самых разнообразных изысканий, даже и тех, которые составляют в своей совокупности – по крайней мере, на первый взгляд, – совершенно отдельную науку.

Во главе этих наук стоит *филология* в широком смысле слова. Филология всегда идет от материи [к духу]. Поэтому сначала филология определяет значение слов и письмен, изображающих эти слова, а также исследует механизм древних языков.

Затем, продвигаясь все выше и выше, эта наука устанавливает связи или различия между языком изучаемого народа и языками его соседей; она сравнивает слова, распознает принципы, управляющие сочетанием слов в каждой семье языков или в каждом отдельном языке, и таким образом подводит нас к полному пониманию *памятников письменности* древних народов, посвящает нас в тайну собственных этим народам понятий об обществе, их религиозных или философских воззрений; устанавливает и перечисляет события, случившиеся на протяжении политического существования этих народов; филология, так сказать, возвращает нам живой облик этих народов, во всем богатстве красок и оттенков места и времени, поскольку теперь с нами говорят сами люди древних эпох, говорят прямо и без посредников – говорят при помощи знаков, начертанных некогда ими собственноручно [Champollion 1836/ij-iv] (курсив автора).

О том, насколько влиятельным стало именно такое понимание филологии к последней трети XIX века во Франции, ярко свидетельствует «Большой всеобщий словарь XIX века» Пьера Ларусса. В его 12-м томе мы читаем следующее определение филологии:

Наука о языках или об одном отдельном языке, взятых или взятом с точки зрения литературной истории и исторической грамматики: Сравнительная филология. Латинская филология [Larousse 1874].

Это – не одно из возможных значений слова *philologie*; это – *единственное* его современное французское значение, указываемое Ларус-

сом. Именно с этим привычным для Франции в XIX веке пониманием филологии полемизировал в начале XX века Соссюр, когда говорил своим слушателям:

Язык не является единственным объектом филологии: она прежде всего ставит себе задачу устанавливать, толковать и комментировать тексты [Соссюр 1977: 39].

Именно подход к филологии как к изучению языка составляет, как нам представляется, неявную основу всего понимания филологии у Ренана.

Вопрос об этом типичном для Франции XIX века подходе к филологии был поставлен около сорока лет назад в статье Алена Рея «От дискурса к истории: филологическое дело в XIX веке». В формулировке Рея отличительными чертами этого специфического подхода являлись: 1) взгляд на человечество как на субъект дискурса и, соответственно, 2) взгляд на текст как на след человеческого присутствия [Rey 1972: 105]. Как пишет Рей,

различие между Боппом и Шлейхером с одной стороны и, к примеру, Бюрнуфом или Ренаном с другой – это не различие между «настоящими лингвистами» и описателями языка, неспособными к обобщениям (таким это различие склонны представлять историки языкознания). На самом деле оппозиция здесь выглядит иначе: это противоположность между теми учеными, которые выстраивают систему языка, и теми, которые анализируют или попросту *читают* дискурс; по одну сторону – те, кто выявляет условия существования формальных конфигураций, по другую – те, кто пытается разомкнуть цепочку означающих и тем самым выйти к таким семиотическим образованиям, как верования, знания, культуры [Rey 1972: 108].

Но уже из приведенного пассажа вполне видна перспектива рассмотрения, характерная для всей статьи Рея в целом: это – рассмотрение филологии *sub specie linguisticae*. Рей сравнивает Бюрнуфа и Ренана не с Вольфом и Бёком, а с Боппом и Шлейхером: иначе говоря, он рассматривает французскую филологию не в контексте истории филологии, а в контексте истории лингвистики. Это закономерно вытекает из собственных профессиональных интересов Рея: сам он по своей дисциплинарной принадлежности именно лингвист (лексикограф), и о филологии он пишет с точки зрения интересов развития лингвистики.

Сверхзадачей всей его статьи является демонстрация того, как «филологическая» модель отношения к языку (характерная для Шампольона, Бюрнуфа, Ренана и прочих) обуславливала «на протяжении большей части XIX века отказ или, точнее говоря, уклонение французов от зарождающейся лингвистики» [Rey 1972: 105].

Нас, однако, интересует перспектива рассмотрения, если угодно, зеркально обратной перспективе Алена Рея: если Рею филология была важна в контексте истории лингвистики, то нам в данном случае лингвистика важна в контексте истории филологии. Самое любопытное состоит в том, что и в этом последнем контексте «филология по-французски» играла ровно такую же роль сдерживающего фактора, какую анализировал в своей статье Рей. Но если с точки зрения Рея эта французская модель филологии тормозила во Франции развитие лингвистики (разумеется, развитие в направлении от «Боппа к Соссюру», т. е. от сравнительно-исторического языкознания к структурной лингвистике), то в перспективе рассмотрения, принятой нами, оказывается, что эта модель совершенно аналогичным образом тормозила во Франции и развитие филологии – если понимать филологию «по-немецки».

Сопротивление, которое французские ученые первой половины XIX века оказывали немецкому – текстоцентричному и герменевтически ориентированному – пониманию филологии, заслуживает, безусловно, более углубленного рассмотрения. Попытку такого рассмотрения предпринял в начале 1990-х годов Пьер Жюде де Лакомб. В своей статье «Филологический спор о мифе» Жюде де Лакомб анализирует дискуссию, возникшую во Франции по поводу французского перевода (1825–1841) «Символики» Фридриха Крейцера; в центре авторского внимания находится оригинальная теоретическая позиция переводчика «Символики», крупнейшего французского знатока античности Жозефа-Даниэля Гиньо (1794–1876). Гиньо сформулировал эту свою позицию, оценивая известную полемику о мифе между Крейцером и Германом (см. о ней [Мост 2009: 19–20]). В целом деятельность Гиньо как исследователя была институционально связана прежде всего с Академией надписей и изящной словесности: Гиньо был членом этой академии с 1837 года.

В контексте нашего рассмотрения статья Жюде де Лакомба выглядит как симметричный ответ филолога-классика на статью лингвиста Рея. Если, с точки зрения Рея, французская филология тормозила во Франции развитие лингвистики, то Жюде де Лакомб постулирует

существование во Франции XIX века некоей «общей научной модели, одновременно теоретической и практической, которая делала ненужной или маловажной собственно филологическую работу с текстами» [Judet de La Combe 1995: 58]. Анализируя французскую дискуссию о «Символике», исследователь констатирует: «Если диалог между французскими эрудитами и немецкими филологами носит дистантный и чисто формальный характер, когда речь идет об издании и толковании текстов, то, когда речь заходит об истории верований, французская сторона, напротив, начинает вносить в обсуждение вопроса богатый и теоретически содержательный вклад, ведущий к конструированию оригинального научного подхода» (Р. 59). Сравним с этим малый интерес Ренана к текстологии и герменевтике и его бесконечный интерес к истории религий... Но в чем же состоит оригинальная позиция Гиньо? Она не совпадает ни с позицией Германа, ни с позицией Крейцера. С одной стороны, полемизируя с Германом, Гиньо полагает, что содержание поэтической мысли не является произвольным, но согласуется с историей духа (!); тем самым, пишет Жюде де Лакомб, «поэме придается ценностный статус истины, гарантирующий одновременно и понятность поэмы, и ее оригинальность: поэма оказывается выражением древнего и вместе с тем необходимого способа мыслить» (Р. 66). С другой же стороны, Гиньо отвергает гипотезу Крейцера о вмешательстве «жрецов», которые, якобы, изобрели символизацию тайн первоначального богословия: всю символизацию, по мнению Гиньо, осуществляет сам поэт: в поэтических мыслях нельзя оторвать форму от содержания. Но, подчеркивает Жюде де Лакомб, все дело в том, что это первородное единство формы и содержания всегда предшествует, по мысли Гиньо, всякому индивидуальному акту выражения: это единство образной формы и содержания заложено в религии, как ее понимает Крейцер. Иначе говоря, все, что может сказать поэт, всегда уже заранее задано религией. Тем самым ценность придается двум противоположным полюсам: с одной стороны, ценность придается автору как пророку, как медиуму, а с другой стороны, ценность придается надличной истине, которая господствует над автором; в итоге, даже когда речь идет об анализе конкретного произведения, исследовательское внимание сосредоточивается на общих вопросах символизации, а не на специфической форме данного произведения – тогда как, например, согласно Герману, филолог должен посредством филологической критики исследовать поэтическую ценность именно данного произведения. Сравним это с перевесом общего над индиви-

дуальным в филологической концепции Ренана... Жюде де Лакомб заключает: «Активное развитие нефилологической истории литературы во Франции было обусловлено привычкой акцентировать зависимость гения от надличных умственных течений, содержание которых он, гений, выражает лучше всех остальных, но которые он не может ни отрефлектировать, ни подчинить себе» (Р. 67).

Ренановское понимание филологии представляет собой красноречивую параллель к вышеописанной позиции Гиньо. Обе концепции основаны на одинаковых мыслительных ходах, обе отдают приоритет коллективному над индивидуальным, общему над частным, регулярному над случайным, коду над высказыванием. Вспомним, что в начале XX века на французском языке будет изложена еще одна научная концепция, оперирующая теми же базовыми противопоставлениями. Мы, разумеется, имеем в виду лингвистическую концепцию Соссюра с ее разделением языковой деятельности на язык и речь – и с последующим предпочтением, которое отдается анализу языка над анализом речи. Мы могли бы сказать, что с известной точки зрения концепция Соссюра лежит в том же русле, что и концепции французских филологов XIX века, разобранные выше, – если бы не одно «но». Шампольон, Бюрнуф, Гиньо и Ренан говорили, что занимаются филологией и историей. Соссюр говорит, что занимается лингвистикой. Он стремится максимально разграничить лингвистику и филологию по объекту изучения: лингвистике – язык, филологии – текст. В этом отношении он жестко размежевывается с Ренаном и Бюрнуфом.

Но из этого можно сделать простой вывод, что, в той мере, в какой филологию в XX веке во Франции начинают понимать «по-немецки», а не «по-французски», позднейшие параллели тому, что мы назвали «филологией по-французски», следует искать не в сфере филологии, а в сфере лингвистики.

И теперь мы можем вернуться к вопросу о соотношениях между филологической программой Ренана и принципами «парижской лингвистической школы» – вопросу, который мы оставили недоразобранным в конце предыдущего раздела. Надо сказать, что соотношение Ренана с Соссюром и соотношение Ренана с «парижской лингвистической школой» – две разные проблемы: Соссюр и «парижская школа» – явления, тесно связанные между собой, но не тождественные друг другу (см. [Milner 2008: 62–64; Puech, Radzynski 1988]). Что же преобладает в соотношении Ренана с «парижской лингвистической школой» – сходства или различия? Да, Ренан мыслит язык в связи с

нацией и расой, а «парижская школа» мыслит язык в связи с социумом. Да, Ренан связывает язык с устойчивыми (хотя и медленно меняющимися во времени) принципами мышления, а «парижская школа» связывает язык с социальными группами и институтами. Но при этом и в филологической программе Ренана, и в исследовательской практике «парижской лингвистической школы» прослеживается одна и та же траектория движения исследовательской мысли. Эта траектория ведет от языковых данных к истории человечества. Вспомним слова Бюрнуфа: «В языке индийцев мы будем изучать Индию». Эти слова хорошо описывают важнейший аспект филологической программы Ренана. И эта же формула, *mutatis mutandis*, прекрасно описывает многие важнейшие работы таких представителей «парижской лингвистической школы», как Мейе, Бенвенист и Дюмезиль.

Литература

- БН – *Ренан Э.* Будущее науки / Пер. под ред. и с предисловием В.Н. Михайлова; вступ. ст. Н. Симича. Изд. 3-е [репринт издания 1904 г.]. М.: ЛИБРОКОМ, 2009.
- Винокур 2000 – *Винокур Г.О.* Введение в изучение филологических наук / Сост. и ст. С.И. Гиндина. М.: Лабиринт, 2000.
- Ланглуа, Сеньобос 2004 – *Ланглуа Ш.-В., Сеньобос Ш.* Введение в изучение истории / Пер. А. Серебряковой. Изд. 2-е, под ред. и со вступ. ст. Ю.И. Семенова. М.: Гос. публ. ист. биб-ка России, 2004.
- Мост 2009 – *Мост Г.У.* Век столкновений: Как немецкие антиковеды XIX столетия упорядочивали свои дебаты / Пер. С. Силаковой // Новое литературное обозрение. 2009. № 96. С. 17–27.
- Олендер 2008 – *Олендер М.* Между возвышенным и одиозным (Эрнест Ренан) / Пер. С.Н. Зенкина // Новое литературное обозрение. 2008. № 93. С. 36–61.
- Поляков 1996 – *Поляков Л.* Арийский миф: Исследование истоков расизма / Пер. под ред. М.Ю. Присталова. СПб.: Евразия, 1996.
- Пруст 1980 – *Пруст М.* У Германтов / Пер. Н. Любимова. М.: Худ. лит-ра, 1980 («Зарубежный роман XX века»).
- Соссюр 1977 – *Соссюр Ф. де.* Курс общей лингвистики / Пер. А.М. Сухотина, перераб. по 3-му франц. изд. А.А. Холодовичем // *Соссюр Ф. де.* Труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1977. С. 7–285 («Языковеды мира»).
- Тагиефф 2009 – *Тагиефф П.-А.* Цвет и кровь: Французские теории расизма / Пер. с фр. А.А. Славохотова; вступ. ст. и примеч. Н.В. Лепетухина. М.: Ладомир, 2009.
- Тернер 2006 – *Тернер Р.С.* Историзм, критический метод и прусская профессура с 1740 по 1840 год / Пер. Т. Доброницкой // Новое литературное обозрение. 2006. № 82. С. 32–58.
- Тодоров 1998 – *Тодоров Ц.* Раса и расизм (Из книги «Мы и другие: французская мысль о разнообразии человечества») // Новое литературное обозрение. / Пер. М. Божович. 1998. № 34. С. 5–36.
- Тротман-Валлер 2009 – *Тротман-Валлер С.* Филология вещей или филология слов? История одного спора и его сегодняшние продолжения / Пер. С. Козлова // Новое литературное обозрение. 2009. № 96. С. 28–41.
- Шлегель 1934 – *Шлегель Ф.* [и Шлегель А.] Фрагменты / Пер. Т.И. Сильман // Литературная теория немецкого романтизма. Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1934. С. 169–185.

Эспань 2006 – *Эспань М.* Межкультурная история филологии / Пер. С. Козлова // Новое литературное обозрение. 2006. № 82. С. 13–31.

Aarsleff 1981 – *Aarsleff H.* Bréal, la sémantique et Saussure // Histoire Epistémologie Langage. 1981. Vol. 3. Fasc. 2. P. 115–133.

AS – *Renan E.* L'Avenir de la science / Présentation, chronologie, bibliographie par A. Petit. Paris: Flammarion, 1995 («GF-Flammarion»).

Aulard 1907 – *Aulard A.* Taine, historien de la Révolution française. Paris: Colin, 1907.

Bergounioux 1996 – *Bergounioux G.* «Aryen», «Indo-européen», «Sémitique» dans l'Université française (1850–1914) // Histoire Epistémologie Langage. 1996. Vol. 18. Fasc. 1. P. 109–126.

Bergounioux 2001 – *Bergounioux G.* L'orientalisme et la linguistique: entre géographie, littérature et histoire // Histoire Epistémologie Langage. 2001. Vol. 23. Fasc. 2. P. 39–57.

Bierer 1953 – *Bierer D.* Renan and His Interpreters: A Study in French Intellectual Warfare // The Journal of Modern History. 1953. Vol. 25, № 4. P. 375–389.

Bots, Waquet 1997 – *Bots H., Waquet F.* La République des Lettres. Paris: Belin; De Boeck, 1997.

Braunstein 2008 – *Braunstein J.-F.* Introduction // L'histoire des sciences: Méthodes, styles et controverses / Textes réunis par J.-F. Braunstein. Paris: Vrin, 2008. P. 7–20.

Burnouf 1833 – *Burnouf E.* De la langue et de la littérature sanscrite: Discours d'ouverture prononcé au Collège de France. Extrait de la Revue des deux mondes, livraison du 1^{er} février 1833. Paris: [s. n.], 1833.

Champollion 1836 – *Champollion J.-F.* Discours d'ouverture du cours d'archéologie au Collège Royal de France // Champollion le Jeune. Grammaire Égyptienne. Paris: Didot frères, 1836. P. i-xxij. Gemelli

Charle 1998 – *Charle C.* Paris fin de siècle: Culture et politique. Paris: Seuil, 1998 («L'univers historique»).

Charlton 1959 – *Charlton D.G.* Positivist Thought in France during the Second Empire, 1852–1870. Oxford: Oxford University Press, 1959.

Chartier 1983 – *Chartier R.* Histoire intellectuelle et histoire des mentalités: Trajectoires et enjeux // Revue de synthèse. 1983. Vol. 104, № 111–112. P. 277–308.

DAF 1762 – Dictionnaire de l'Académie française. 4^{me} ed. T. 2: L–Z. Paris: Veuve Brunet, 1762.

- Dagen 1977 – *Dagen J.* L'histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet. Paris: Klincksieck, 1977.
- De Brem 1998 – *De Brem A.-M.* Introduction // Renan Correspondance. 1998. T. 2. P. 7–18.
- Di Donato 1990 – *Di Donato R.* Per una antropologia storica del mondo antico. Firenze: La Nuova Italia, 1990 («Il pensiero storico»).
- Dosse 2005 – *Dosse F.* L'histoire en miettes: Des *Annales* à la «nouvelle histoire». [3^{me} éd.]. Paris: La Découverte, 2005 («Poche»).
- Dumézil 1987 – *Dumézil G.* Entretiens avec D. Eribon. Paris: Gallimard, 1987 («Folio Essais»).
- Eribon 1992 – *Eribon D.* Faut-il brûler Dumézil? Mythologie, science et politique. Paris: Flammarion, 1992.
- Espagne 1993 – *Espagne M.* Le paradigme de l'étranger: Les chaires de littérature étrangère au XIX^e siècle. Paris: Cerf, 1993 («Bibliothèque franco-allemande»).
- Espagne 1997 – *Espagne M.* L'invention de la philologie: les échos français d'un modèle allemand // Histoire Epistémologie Langage, 1997. Vol. 19. Fasc. 1. P. 121–134.
- Febvre 1949 – *Febvre L.* Renan retrouvé [рец. на 1-й и 2-й тома Полного собр. соч. Ренана] // Annales E.S.C. 1949. Vol. 4. № 2. P. 200–203.
- Febvre 1950 – *Febvre L.* Relire son Renan [рец. на 3-й и 4-й тома Полного собр. соч. Ренана] // Annales E.S.C. 1950. Vol. 5. № 4. P. 523.
- Febvre 1952 – *Febvre L.* Relire les «Origines» de Renan [рец. на 5-й том Полного собр. соч. Ренана] // Annales E.S.C. 1952. Vol. 7. № 3. P. 391–392.
- Febvre 1953 – *Febvre L.* Pro parva nostro domo: Scolies sur deux articles belges // Annales E.S.C. 1953. Vol. 8. № 4. P. 512–518.
- Febvre 1956 – *Febvre L.* Renania [рец. на 7-й том Полного собр. соч. Ренана] // Febvre L. Coupe-papier // Annales E.S.C. 1956. Vol. 11. № 1. P. 114–115.
- Furetière 1701 – *Furetière A.* Dictionnaire universel / 2^{me} éd., rev. et corr. par M. Basnage de Beauval. T. 3. La Haye; Rotterdam.
- Gaulmier 1978 – *Gaulmier J.* «Tout est fécond, excepté le bon sens»: Sur le «positivisme» de Renan // Romantisme. 1978. Vol. 8. № 21. P. 7–20.
- Gaulmier 1982 – *Gaulmier J.* Littré et Renan // Revue de Synthèse. 1982. Vol. 103. № 106–108. P. 447–462.
- Gemelli 1986 – *Gemelli G.* L'Encyclopédie française e l'organizzazione della cultura nella Francia degli anni Trenta // Passato e presente. 1986. № 11. P. 57–89.
- Hugot 1984 – *Hugot J.-F.* Le dilettantisme dans la littérature française d'Ernest Renan à Ernest Psichari. Lille; Paris: Atelier national Reproduction des thèses; Aux amateurs de livres, 1984.

- Judet de La Combe 1995 – *Judet de La Combe P.* La querelle philologique du mythe: Les termes d'un débat en Allemagne et en France au début du siècle dernier // *Revue Germanique Internationale*. 1995. № 4. P. 55–67.
- Keck 2008 – *Keck F.* Lucien Lévy-Bruhl entre philosophie et anthropologie: contradiction et participation. Paris: CNRS, 2008.
- Kriegel 1988 – *Barret-Kriegel B.* Les historiens et la monarchie. I: Jean Mabillon. Paris: PUF, 1988.
- Lacroix 1976 – *Lacroix B.* La vocation originelle d'Emile Durkheim // *Revue française de sociologie*. 1976. Vol. 17, № 2. P. 213–245.
- Laks, Neschke 2008 – *La Naissance du paradigme herméneutique: De Kant et Schleiermacher à Dilthey / Éd. A. Laks, A. Neschke-Hentschke.* 2me éd., rev. et augm. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion. («Cahiers de philologie», 2008. Vol. 24. Série «Apparat critique»).
- Laplanche 1992 – *Laplanche F.* Deux maîtres sulpiciens dans la mémoire de Renan: Garnier et Alfred Le Hir // *Ernest Renan et les Souvenirs d'enfance et de jeunesse: La conquête de soi.* Paris.: Champion, 1992. P. 67–78 («Unichamp»).
- Laplanche 1993 – *Laplanche F.* Y a-t-il une science des textes sacrés? Renan entre Le Hir et Burnouf // *Mémorial Renan*. 1993. P. 293–308.
- Larousse 1874 – *Larousse P.* Grand dictionnaire universel du XIXe siècle. T. 12. Paris: Administration du grand dictionnaire universel, 1874.
- Leterrier 1995 – *Leterrier S.-A.* L'institution des sciences morales: L'Académie des sciences morales et politiques, 1795–1850. Paris: L'Harmattan, 1995.
- Leventhal 1994 – *Leventhal R.S.* The Disciplines of Interpretation: Lessing, Herder, Schlegel and Hermeneutics in Germany, 1750–1800. Berlin; New York: De Gruyter, 1994 («European Cultures». Vol. 5).
- Malavié 1976 – *Malavié J.* Les grandes heures de la Sorbonne sous la Restauration: le cours d'éloquence française de Villemain // *L'Information historique*. 1976. № 2. P. 59–73.
- Meillet 1923 – *Meillet A.* Renan linguiste // *Journal de psychologie normale et pathologique*. 1923. № 4 (15 avril). P. 331–334.
- Mill 1866 – *Mill J.S.* Auguste Comte and Positivism. 2nd Ed. London: Trübner, 1866.
- Milner 2008 – *Milner J.-C.* Le périple structural: Figures et paradigme. Nouv. éd. revue et augmentée. Paris: Verdier, 2008.
- Momigliano 1950 – *Momigliano A.* Ancient History and the Antiquarian // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 1950. Vol. 13. P. 285–315
- Momigliano 1990 – *Momigliano A.* The Classical Foundations of Modern Historiography. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1990.

- Monod 1894 – *Monod G.* Les maîtres de l'histoire: Renan, Taine, Michelet. Paris: Calmann-Lévy, 1894.
- Morel 1998 – *Morel Y.* Charles Seignobos devant ses contradicteurs: Analyse de la controverse intellectuelle française du début du XXème siècle sur l'histoire. Lille: Atelier national de la reproduction des thèses, 1998.
- Neveu 1970 – *Neveu B.* Préface // Renan E. Histoire des origines du christianisme. Éd. abrégée. Paris: Laffont; Club français du livre, 1970. P. I–LXII («Les grands monuments de l'histoire»).
- Noël, Stoeber 1827 – *Noël F.-J., Stoeber D.-E.* Sammlung auserlesener Stücke aus der schönen Literatur der Deutschen. In 2 Vol. Strasbourg, 1827.
- Olender 2002 – *Olender M.* Les langues du Paradis: Aryens et Sémites: un couple providentiel / Préface de J.-P. Vernant. Éd. revue et augmentée [1-е изд. – 1989]. Paris: Gallimard; Le Seuil, 2002 («Points»).
- Petit 1995 – *Petit A.* Introduction // Renan E. L'Avenir de la science. Paris: Flammarion, 1995. P. 5–45.
- Petit 2003 – *Petit A.* Le prétendu positivisme d'Ernest Renan // Revue d'histoire des sciences humaines. 2003. № 8. P. 73–101.
- Philologiques 1990 – Philologiques. I: Contribution à l'histoire des disciplines littéraires en France et en Allemagne au XIXe siècle / Ed. M. Espagne, M. Werner. Paris: Maison des sciences de l'homme, 1990.
- Pichon 1915 – *Pichon R.* Mommsen et la mentalité allemande // La Revue des deux mondes. 6me période. 1915. T. 29. P. 762–798.
- Pitt 2000 – *Pitt A.* The Cultural Impact of Science in France: Ernest Renan and the «Vie de Jésus» // The Historical Journal. 2000. Vol. 43. № 1. P. 79–101.
- Pommier 1935 – *Pommier J.* L'initiation d'Ernest Renan aux lettres allemandes // Revue de littérature comparée. 1935. Vol. 15. P. 246–278.
- Pommier 1972 – *Pommier J. (ed.)* Travaux et jours d'un séminariste en vacances (Bretagne 1845). Paris: Nizet, 1972 («Cahiers renaniens», № 2).
- Poulat 1966 – *Poulat O., Poulat É.* Le développement institutionnel des sciences religieuses en France // Archives des sciences sociales des religions. 1966. Vol. 21. № 1. P. 23–36.
- Pozzi 1996 [1985] – *Pozzi R.* Tra filologia e pensiero razziale: una riflessione su Ernest Renan // *Pozzi R.* Tra storia e politica: Saggi di storia della storiografia. Napoli: Morano, 1996. P. 245–275.
- Prost 1994 – *Prost A.* Seignobos revisité // Vingtième siècle. 1994. Vol. 43. № 1. P. 100–118.
- Psichari 1962 – *Psichari H.* Des jours et des hommes (1890–1961). Paris: Grasset, 1962.

- Puech, Radzinsky 1988 – *Puech C., Radzinski A.* Fait social et fait linguistique: A. Meillet et F. de Saussure // *Histoire Epistemologie Langage*. 1988. Vol. 10. Fasc. 2. P. 75–84.
- Renan 1868 – *Renan E.* Questions contemporaines. Paris: Lévy, 1868.
- Renan 1868a – *Renan E.* Trois professeurs au Collège de France // *Renan 1868*. P. 137–184.
- Renan 1906 – *Renan E.* Cahiers de jeunesse: 1845–1846. Paris: Calmann-Lévy, 1906.
- Renan 1907 – *Renan E.* Nouveaux cahiers de jeunesse: 1846. Paris: Calmann-Lévy, 1907.
- Renan 1947–1961 – *Renan E.* Oeuvres complètes / Éd. définitive établie par H. Psichari. In 10 Vol. Paris: Calmann-Lévy, 1947–1961.
- Renan 1948 – *Renan E.* Madame Hortense Cornu [1875] // *Renan E.* Oeuvres complètes [in 10 Vol.]. T. 2. Paris: Calmann-Lévy, 1948. P. 1113–1122.
- Renan 1958a – *Renan E.* De l'origine du langage [1848] // *Renan E.* Oeuvres complètes [in 10 Vol.]. T. 8. Paris: Calmann-Lévy, 1958. P. 11–127.
- Renan 1958b – *Renan E.* Histoire générale des langues sémitiques [1855] // *Renan E.* Oeuvres complètes [in 10 Vol.]. T. 8. Paris: Calmann-Lévy, 1958. P. 129–596.
- Renan 1983 – *Renan E.* Souvenirs d'enfance et de jeunesse / Éd. présentée, établie et annotée par J. Pommier. Paris: Gallimard, 1983. («Folio»).
- Renan 2009 – *Renan E.* Histoire de l'étude de la langue grecque dans l'Occident de l'Europe depuis la fin du Ve siècle jusqu'à celle du XIVe / Texte introduit et édité par P. Simon-Nahum, textes latins et grecs revus et traduits par J.-C. de Nadaï. P.: Cerf. («Patrimoines»).
- Renan Correspondance – *Renan E.* Correspondance générale / [Sous la dir. de J. Balcou] / T. 1–<3>. Paris: Champion, 1995–<2008>.
- Rey 1972 – *Rey A.* Du discours à l'histoire: l'entreprise philologique au XIXe siècle // *Langue française*. 1972. Vol. 15. № 1. P. 105–115.
- Richard 2004 – *Richard N.* Analogies naturalistes: Taine et Renan // *Cahiers Espaces Temps*. 2004. № 84–85–86. P. 76–90.
- Rioux 1990 – *Rioux R.* Gabriel Monod: Visions de l'histoire et pratiques du métier d'historien (1889–1912) / Sous la direction d'A. Corbin et A. Gérard [Mémoire de maîtrise d'histoire contemporaine]. Paris: Université de Paris I, 1990.
- Roudinesco, Schöttler 1993 – *Roudinesco E., Schöttler P.* Lucien Febvre à la rencontre de Jacques Lacan, Paris 1937 // *Genèses*. 1993. № 13. P. 139–150.
- Schwab 1950 – *Schwab R.* La renaissance orientale / Préf. de L. Renou. Paris: Payot, 1950.

- Schweitzer 1984 – *Schweitzer A.* Geschichte der Leben-Jesu Forschung. Stuttgart: Mohr (Siebeck) (UTB), 1984.
- Seignobos 1899 – *Seignobos C.* L'histoire // Petit de Julleville L. (ed.) Histoire de la langue et de la littérature française des origines à 1900. 1899. T. 8. P. 258–310.
- Simon-Nahum 2001 – *Simon-Nahum P.* Renan et l'*Histoire des Langues Sémitiques* // Histoire Epistémologie Langage. 2001. Vol. 23. Fasc. 2. P. 59–75.
- Simon-Nahum 2009 – *Simon-Nahum P.* Avant-propos // [Renan 2009: 9–71].
- Staël 1839 – *Staël Mme de.* De l'Allemagne / Nouv. éd. Préf. de X. Marmier. Paris: Charpentier, 1839.
- Taine 1866 – *Taine H.* Franz Woepke [1864] // *Taine H.* Nouveaux essais de critique et d'histoire. 2me éd. Paris: Hachette, 1866. P. 385–394.
- Taine 1902–1907 – H. Taine, sa vie et sa correspondance. In 4 Vol. Paris: Hachette, 1902–1907.
- Thibaudet 2007a [1936] – *Thibaudet A.* Histoire de la littérature française / Avant-propos de M. Leymarie. Paris: CNRS, 2007.
- Thibaudet 2007b [1923] – *Thibaudet A.* Renan et Taine // Thibaudet A. Réflexions sur la littérature. Paris: Gallimard, 2007. P. 768–780.
- Todorov 2001 [1989] – *Todorov T.* Nous et les autres: La réflexion française sur la diversité humaine. Paris: Seuil, 2001 («Points»).
- Tronchon 1928 – *Tronchon H.* Ernest Renan et l'étranger. Paris: Les Belles Lettres, 1928.
- Vernant 1996 – *Vernant J.-P.* Entre mythe et politique. Paris: Seuil, 1996 («Points Essais»).
- Veyne 2006 [1995] – *Veyne P.* Le quotidien et l'intéressant: Entretiens avec Catherine Darbo-Peschanski. Paris: Hachette, 2006 («Hachette Littératures»).
- Werner 1993 – *Werner M.* Renan et l'Allemagne // Mémorial Renan, 1993. P. 67–86.
- Wardman 1964a – *Wardman H. W.* Ernest Renan: A Critical Biography. London: Athlone, 1964.
- Wardman 1964b – *Wardman H. W.* «L'Esprit de Finesse» and Style in Renan // Modern Language Review. 1964. Vol. 59. № 2. P. 215–224.
- Wessel 2002 – *Wessel M.* Entre liberté et servage: Lucien Febvre, l'*Encyclopédie française* et l'Occupation allemande // Cahiers Jaurès. 2002. № 163–164. P. 149–159.
- Zemon Davis 1992 – *Zemon Davis N.* Women and the world of *Annales* // History Workshop Journal. 1992. Vol. 33. № 1. P. 121–137.

Summary

Sergey Kozlov

Ernest Renan: Philology as Ideology

Ernest Renan's complex figure is highlighted in this book from a genealogical point of view in the context of the history of human sciences. Renan is studied here as the main designer of the ideological framework for the development of historical and philological sciences ("sciences historiques et philologiques") in France in the 19th and 20th century. The analysis is based on a close contextualized reading of three principal sources: Renan's correspondence, his *Cahiers de jeunesse* and his extensive manifesto *L'avenir de la science*. The first main task of this research is to underline the cultural dimensions of Renan's scientific program. What is usually called "the religious crisis of the young Renan" is analyzed in a broader context as a major crisis of cultural identity compelling the young Renan to realize simultaneously his deep alienation from the French cultural tradition and his deep affinity with the German culture. This crisis of cultural identity appears as a necessary precondition for the intercultural transfer operated subsequently by Renan in the field of human sciences. The second main task of the research is to explore the links between Renan's scientific program and the future. Renan's role of precursor is analyzed at length; the author provides an outline of the genealogical ties between the Renan's project of the "histoire de l'esprit humain" and some basic trends in the French human sciences of the 20th century.

Козлов Сергей

К 59 Эрнест Ренан: Филология как идеология. М.: РГГУ, 2012. 103 с.
(Чтения по истории и теории культуры. Вып. 60)
ISBN 978-5-7281-1305-8

Многозначное наследие Эрнеста Ренана рассматривается в этой монографии с точки зрения генеалогии гуманитарного знания. В центре рассмотрения поставлена роль Ренана как создателя идеологической основы для модернизации историко-филологического знания во Франции. Особое внимание уделяется культурному подтексту научной программы Ренана. Широкоизвестный факт биографии Ренана – так называемый юношеский кризис веры – анализируется в работе как кризис культурной идентичности. Осознание Ренаном своей культурной ориентации на Германию было необходимым условием всей его последующей деятельности по преобразованию историко-филологических изысканий в особый институционализированный комплекс «историко-филологических наук». В работе подробно анализируется главный научный манифест Ренана «Будущее науки» и прослеживаются связи научной программы Ренана с различными направлениями гуманитарных исследований во Франции в XX веке.

УДК 800
ББК 80

Научное издание

Сергей Козлов

Эрнест Ренан:
Филология как идеология

Редактор серии *Е.П. Шумилова*
Компьютерная верстка *О.Б. Малахова*

Оригинал-макет подготовлен
в Институте высших гуманитарных исследований РГГУ
им. Е.М. Мелетинского

Подписано в печать 15.02.2012.
Формат 60x84 1/16. Усл. печ. л. 5,6.
Уч.-изд. л. 5,6.
Тираж 500 экз.
Заказ №

Издательский центр РГГУ
125993, Москва, Миусская пл., 6.
Тел. (499)973-4206