

ODYSSEUS

Man in History

Mutual representations
of rituals and religious practices
of adherents of different Faiths

2015–2016



MOSCOW
DMITRY POZHARSKY UNIVERSITY
2017

ОДИССЕЙ

ЧЕЛОВЕК В ИСТОРИИ

Ритуалы
и религиозные практики иноверцев
во взаимных представлениях

2015–2016



МОСКВА
УНИВЕРСИТЕТ ДМИТРИЯ ПОЖАРСКОГО
2017

СОДЕРЖАНИЕ

РИТУАЛЫ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАКТИКИ ИНОВЕРЦЕВ ВО ВЗАИМНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ

Лучицкая С. И.

«Три кольца».

Ритуалы и религиозные практики иноверцев:
взгляды с разных сторон11

Варьяш

И. И. Паломнические практики сарацин

в правовых памятниках

арагонской короны (XIV—XV вв.) 33

Астахов М. А.

Клятвы в дипломатических отношениях арагонской короны

и гранадского эмирата в XIV—XV вв 49

Толан Джон

«Ужасный шум»: звон колоколов

и крик муэдзина в межконфессиональной полемике

на пиренейском полуострове 65

Попова Г. А.

«Свято место пусто не бывает»?

Использование иноконфессионального

сакрального пространства

(пиренейский полуостров, VIII—XIII вв.) 85

Долгополов В. В.

«Твои доктора... согласны с подлинными

католическими докторами» (иудейские учителя

в *adversus judaeos* (XII — нач. XV в.):

статус и способы обозначения)..... 105

Пармонова М. Ю.

Греческие монахи в латинской Италии X в.:

Возможности и пределы адаптации 146

Чумичёва О. В.

Парадоксы «греческой веры»: между исламом,

христианством и языческими традициями 170

Чечик Л. А.

Образы «иудеев» и «мусульман»

в венецианской религиозной живописи

эпохи возрождения 187

РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА

СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Избранные песнопения из *symphonia armonie celestium*

revelationum Хильдегарды Бингенской

(пер. и коммент. П. Д. Сахарова) 215

Реутин М. Ю.

Краткий очерк жизни и творчества

Хильдегарды Бингенской 232

Найджел Ф. Палмер

Аллегория и молитва: дом сердца и ковчег добродетелей

в «молитвеннике Урсулы Бегерин» 242

ИСТОРИК И ИЗОБРАЖЕНИЯ

Майзульс М. Р.

«Если ты бог — защищайся»:

католические модели протестантского иконоборчества 281

Карло Гинзбург

«Ножницы» Аби Варбурга 349

«ЧУЖАК»

В ОБЩЕСТВАХ РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

Симона Черутти

Кто такой «чужак» в Европе нового времени? Размышления

о юридических категориях и социальных практиках 380

ИСТОРИК И ВРЕМЯ*Каганович Б. С.*

Переписка О. А. Добиаш-рождественской и Ф. Лота392

РЕЦЕНЗИИ И РЕФЕРАТЫ*Парамонова М. Ю.*

Бесы и праведники «храма науки»: мемуары а. А. Зимина.

Судьбы творческого наследия отечественных историков
второй половины XX века / сост. А. Л. Хорошкевич.

М.: Аквариус, 2015431

Реутин М. Ю.

Там, где рождаются смыслы...

(Бондарко Н. А. Немецкая духовная проза XIII–XV веков:

язык, традиция, текст. Спб.: Наука, 2014)..... 467

IN MEMORIAM

Л. М. Баткин (1932–2016)..... 487

Отто Герхард Эксле (1939–2016)..... 495

Summaries.....516

Об авторах.....523

Ю. Е. Арнаутова

«ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ» ИСТОРИИ

ПАМЯТИ ОТТО ГЕРХАРДА ЭКСЛЕ (1939–2016)

16 мая 2016 г. ушел из жизни выдающийся немецкий историк



Отто Герхард Эксле — один из наиболее ярких представителей современного гуманитарного знания, медиевист с мировым именем и классик современной теории исторического познания. Почти четверть века он регулярно сотрудничал с «Одиссеем», был не просто членом редакционного совета альманаха, но и нашим постоянным автором. На русский язык переведено более 20 его работ, причем некоторые выходили у нас раньше, чем в Германии.

Получив образование в университетах Фрайбурга, Кёльна и Пуатье в области классической и романской филологии, истории и философии, О. Г. Эксле работал в университетах Мюнстера, Ганновера, Геттингена и Тель-Авива, в 1985–2004 возглавлял Институт истории им. Макса Планка, был избран почетным доктором Сорбонны (2001) и Торуньского университета им. Н. Коперника (2003). Он принадлежал к числу тех универсально образованных исследователей, которых становится всё меньше по мере роста узкой специализации внутри гуманитарных дисциплин, и хотя считался медиевистом, хронологические рамки его статей простираются от поздней Античности до конца XX столетия, а сферы исследования — от социальной истории Средневековья до истории памяти, теории исторического познания и истории самой исторической науки. Одновременное присутствие всех этих сфер, или ракурсов видения предмета исследования, отличает практически любую рабо-

ту О. Г. Эксле. И здесь коренится нечто большее, нежели банальное «разнообразие интересов историка»: научное кредо О. Г. Эксле — история есть «история проблем», а не «фактов» из существующего независимо от нас «прошлого», *Geschichte als Problemgeschichte*. Эти проблемы диктуют историку его время, глубинные запросы общества: Современность (*Moderne*) создает прошлое, множество образов прошлого. Поэтому наряду с собственно предметом исторического исследования анализу должны подвергаться и актуальные общественные процессы, и ментальный климат научного сообщества, творящего себе предмет исследования, и история изменений этого предмета — «образа прошлого» — во времени.

Тема «истории как истории проблем» у О. Г. Эксле хорошо знакома отечественному читателю по публикациям его работ, посвященных культурной памяти и анализу методологических дискуссий историков вокруг так называемого кризиса исторической науки и основных понятий исторического исследования — исторического факта и источника, объективности и условий познания¹. В 2007 г. в издательстве «Новое литературное обозрение»

¹ Эксле О. Г. Немцы не в ладу с современностью. «Император Фридрих II» Эрнста Канторовича в политической полемике времен Веймарской республики // *Одиссей. Человек в истории: Ремесло историка на исходе XX века*. М., 1996. С. 213–235; *Он же*. Миф о Средневековье // *Одиссей. Человек в истории: Трапеза*. М., 1999. С. 271–284; *Он же*. Факты и фикции: о текущем кризисе исторической науки // *Диалог со временем: альманах интеллектуальной истории*. М., 2001. № 7. С. 49–60; *Он же*. Культурная память под воздействием историзма // *Одиссей. Человек в истории: Русская культура в сравнительно-историческом освещении*. М., 2001. С. 176–198; *Он же*. Культура, наука о культуре, историческая наука о культуре. Размышления о повороте в сторону наук о культуре // *Одиссей. Человек в истории: Язык Библии в нарративе*. М., 2003. С. 393–416; *Он же*. Историческая наука в постоянно изменяющемся мире // *Диалог со временем: альманах интеллектуальной истории*. М., 2004. № 11. С. 84–110; *Он же*. Что такое исторический источник? // *Munuscula*. К 80-летию со дня рождения А. Я. Гуревича / Сост. Ю. Е. Арнаутова. М., 2004. С. 154–181; *Он же*. Сколько длится Средневековье? / *Образы прошлого: Сборник памяти А. Я. Гуревича* // Сост. И. Г. Галкова, С. И. Лучицкая, К. А. Левинсон, А. В. Толстиков, Т. А. Тошндаль-Салычева. СПб., 2011. С. 149–158; *Он же*. «История памяти» — новая парадигма исторической науки // *Историческая наука сегодня: теории, методы, перспективы* / под ред. Л. П. Репиной. М., 2011. С. 75–90; *Он же*. «История понятий» — еще не понятая история // *Одиссей. Человек в истории*. 2010/2011. М., 2012. С. 268–299; *Он же*. «История» как наука — «история» как роман // *Одиссей. Человек в истории: Женщина в религиозной общине. Запад/Восток*. 2013. М., 2014. С. 157–176.

отдельным томом вышли также специально отобранные им статьи разных лет из истории ментальностей и представлений, жизненного уклада, институтов и других форм манифестации специфической культуры социальных групп в Средние века, отражающие основные направления его деятельности в области социальной истории². Их объединяет стремление автора с разных сторон приблизиться к ответу на основной вопрос социальной истории — как возникает и функционирует «общество».

Средневековое общество обычно описывается историками как иерархически организованное по сословиям. Такой взгляд объясняется отчасти тем, что вплоть до второй половины XX столетия в мировой исторической науке — при всех эпистемологических различиях национальных историографий — интерес ученых концентрировался на государственном устройстве и властных структурах, и в ходу были глобальные объясняющие теории, соответственно оперировавшие абстрактными концептами, будь то формация и класс или цивилизация, слой и сословие. Но нельзя забывать и о том, что отчасти наше представление о средневековом обществе как о «сословном» обусловлено высказываниями самих средневековых авторов. Их собственные модели истолкования социальной действительности по образцу иерархии или конфигурации «сословий» (*ordines*), с присущей каждому *ordo* моралью и общественными обязанностями — обоснованные метафизически, понятые как часть божественного мироустройства по принципу «гармонии в неравенстве» — в течение ряда столетий служили теми мыслительными формами, с помощью которых современники одновременно и объясняли структуру общества, и предзадавали ему нормы. Однако сословная интерпретация общественного устройства даже и в Средние века отнюдь не была единственным его истолкованием. Средневековое общество как «социальное целое» можно представить в виде совокупности различных социальных групп, объединенных кровным родством или совместной деятельностью для достижения общих целей, — «дома» (*domus*) и рода, гильдий, цехов и братств, крестьянских и городских «общин», университетов как сообщества магистров и студентов, церковных приходов, монастырей, вассальных групп и т. п. Сохранились свидетельства таких групп о самих себе, и нетрудно заметить, сколь различными, даже противоречивыми, могли быть как самовосприятие

² Эксле О. Г. Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья / пер. с нем. Ю. Арнаутовой. М., 2007.

этих групп, так и восприятие их глазами посторонних, не-членов, например церковных авторов. Это относится прежде всего к тем группам, в которых люди объединялись для совместных действий именно потому, что они не были в родстве друг с другом, — к гильдиям, цехам и братствам, крестьянским и городским «коммунам», ранним университетам. Свойственные им договорные отношения скреплялись клятвой, поэтому такой тип групп еще называют клятвенными сообществами, *conjuraciones*. Основная идея *conjuratio* — конституированная клятвой взаимопомощь во всех жизненных ситуациях, христианское братство. Будучи «наиболее универсальной формой всех договоров о братстве»³, а значит, всех форм контракта, взаимная клятва создавала паритетные отношения, т. е. горизонтальные связи, которые пронизывали все средневековое общество. Но именно они, эти горизонтальные связи, остаются до сих пор столь мало изученными медиевистами, концентрирующими внимание главным образом на иерархии отношений во власти. О. Г. Эксле стремился восполнить этот пробел, анализируя специфическую культуру *conjuratio*, основными формами которой являются гильдия и коммуна. Культура *conjuratio* имела большие последствия в истории и нашла выражение, например, в создании особого, группового права и «мира». Не менее действенными были и свойственные только ей формы образования институтов, основанных на норме взаимности. Они обретали конкретное выражение в самоуправлении и собственной юрисдикции групп, в выборности носителей функций на время и по очереди. Сюда же относится принцип свободного членства и кооптации, правовые фигуры делегации и репрезентации, которые здесь, т. е. в повседневной практике совместной жизни людей, появляются намного раньше, чем в рефлексии философов или теологов и юристов.

Взгляд на общество как на совокупность социальных групп был обоснован еще в начале XX в. Максом Вебером. Однако следует признать, что поставленные им проблемы не вызвали в Германии особого резонанса ни во времена самого Вебера, ни между двумя мировыми войнами, когда и в гуманитарном, и в естественно-научном познании особенно интенсивно происходила «смена парадигм» и, например, в соседней Франции зарождалась «новая историческая наука» Марка Блока, ни даже после 1945 г. Никакого воздействия они не оказали и в 1970-е гг., когда с развитием социальной истории или так называемой исторической социальной науки произошло заметное обновление не-

³ Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, 1972. 5. Aufl. S. 402.

мецкой историографии. Историческая социальная наука — вполне в духе своих подходов — интересовалась «классами» и «слоями», но не группами и их «культурой». О. Г. Эксле был одним из немногих историков, обратившихся к веберовскому наследию задолго до того, как концепции М. Вебера были «заново открыты» немецким научным сообществом. Поэтому, не отвергая оправданности существования социальной истории, ориентированной на изучение «сословий», «слоев», «классов», он пошел по другому пути. В продолжение мысли М. Блока о том, что «человеческие институты являются реальностями психологическими», что классы, сословия и сословный порядок «существуют лишь как представление, которое мы имеем о них»⁴, О. Г. Эксле противопоставил «вымышленной действительности» сословий и классов социальные группы, которые в соответствующий их существованию исторический момент были столь же реальными, как и объединявшиеся в них, всегда по-разному, индивиды. И поэтому же он с самого начала вопрос о средневековом «обществе» стал отождествлять с вопросом о средневековой «культуре».

Человек не только «социальное существо», но и существо, которое связывает со своими действиями субъективный смысл — создает «мир значений». Следовательно, «общество» базируется на «культуре», поскольку именно она обеспечивает осмысление действительности и делает возможными действия людей. Иными словами, «общество» и «культура» — различные аспекты одних и тех же явлений: то, что называется обществом, есть часть культуры, а именно составная часть нематериальной культуры, тот ее аспект, который структурирует постоянно находящиеся в движении отношения человека с окружающим миром. Свойственные культуре духовные установки, образцы мышления и поведения, картины мира обуславливают формы социального поведения индивидов и групп и манифестируются в языке, символах, в жизненном укладе, в ритуалах и социальных институтах, в литературе и искусстве. «Культура» поэтому включает в себя всю целостность достижений человечества в религии и технике, в хозяйстве и политике, в искусстве и праве, в науке и во всех других областях жизни — достижения, которые индивиды и группы в каждом поколении заново усваивают или отклоняют, трансформируют и переосмысливают, принимают или не принимают.

⁴ Bloch M. Liberté et servitude personnelles au Moyen Age, particulièrement en France: contribution à une étude des classes (1933) / *Idem*. Mélanges historiques. Paris, 1983. Vol. 1. P. 286–355 (P. 355).

Такое понимание культуры, в той или иной форме постоянно встречающееся в работах О. Г. Эксле, также восходит к Макс Веберу, к обоснованной им и кругом его единомышленников — ученых, ориентированных на кантовский критицизм, таких как Георг Зиммель, Эрнст Кассирер, Эрнст Трёльч, Карл Маннхайм и др., — исторической науке о культуре. Тогда, в начале XX столетия, она являла собой альтернативу находившейся под сильным влиянием Леопольда фон Ранке традиционной немецкой историографии, нацеленной на познание «сущности государства» и «идей в истории», поскольку не только принципиально расширяла для историка круг предметов исследования, отмечая при этом всякую их иерархию, но и ставила под сомнение основу основ его ремесла — уверенность в возможности объективного и полного познания прошлого. «Мы называли “науками о культуре” такие дисциплины, которые рассматривают события человеческой жизни под углом зрения их культурного значения», — писал М. Вебер в своей работе «“Объективность” социально-научного и социально-политического познания» (1904). «Эмпирическая реальность есть для нас культура потому, что мы соотносим ее с ценностными идеями <...> культура охватывает те — и только те — компоненты действительности, которые в силу упомянутого отнесения к ценности становятся значимыми для нас»⁵.

Это означало обоснование нового видения истории как исторической науки, предметом изучения которой является «культура» в самых разнообразных формах ее манифестации (Вебер привел пример проституции и Девятой симфонии Бетховена). Такое широкое понимание культуры он выводил из субъективности индивидов и групп, из убежденности в том, что культура основывается на ценностных идеях — на способности и воле людей сознательно определять свое отношение к миру и наделять его смыслами⁶. В 1910 г. в своем введении к «Социологии союзов» М. Вебер выделил ряд элементов культуры, определяющих это понятие как предмет исследования. Речь шла о «мировоззрении», т.е. об объяснении мира, о системах ценностей, нормах, а также о когнитивных и эмоциональных установках (около 1900 г. получивших иное название — «ментальности»), о «практическом жизненном укладе» и о социальных институтах (Вебер называл это «отношениями

⁵ Цит. по. Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 364, 374.

⁶ Там же. С. 379.

господства», «правилами игры», «надындивидуальными культурными данностями»). Совмещение всех этих моментов формирует «общий образ» («Gesamthabitus») культуры, который субъективно усваивается индивидами. Тогда же он сформулировал и главную задачу изучения общества в виде вопросов: «Что существует? И почему именно в том виде, в каком существует? Каковы исторические и социальные причины этого?»⁷. Все вопросы М. Вебера об образе мышления и действий человека в истории предполагали изучение их в сравнительно-историческом плане и имели при этом двоякую направленность: во-первых, речь шла о «формировании отдельных индивидов», во-вторых — о «формировании объективных, надындивидуальных продуктов культуры». Теми же вопросами, также поставленными в широкой сравнительной перспективе, задается и О. Г. Эксле в своих исследованиях средневекового общества: «<...> меня интересуют конкретные постановки проблем, которые предложил <...> еще Вебер. К примеру, какой вид отношений существует между группами и “мировоззрениями”? Какое воздействие оказывают группы с их “мировоззрением” или “идеалами” на свое социальное окружение? Каков “общий образ” (“Gesamthabitus”) групп, складывающийся в результате их деятельности? И каков реальный практический образ жизни индивидов, объединенных в группы, и как группа влияет на него и регламентирует?»⁸. Ответы на эти вопросы содержатся в нескольких десятках его работ, в той или иной мере затрагивающих тему индивида и группы⁹. Однако ответы порождают у него всё новые и новые вопросы — как у ис-

⁷ Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Tübingen, 1988. 2. Aufl. S. 432, 446.

⁸ Эксле О. Г. *Культура, наука о культуре, историческая наука о культуре*. С. 393.

⁹ Здесь следует особенно упомянуть: *Oexle O. G. Um 1070: Wie die Kommunen das Königtum herausforderten / Die Macht des Königs. Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit* // hrsg. v. B. Jussen. München, 2005. S. 138–149; *Priester — Krieger — Bürger. Formen der Herrschaft in Max Webers «Mittelalter» / Max Webers Herrschaftssoziologie. Studien zu Entstehung und Wirkung* // hrsg. v. E. Hanke, W. J. Mommsen. Tübingen, 2001. S. 203–222; *Idem Stände und Gruppen. Über das Europäische in der europäischen Geschichte / Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs. Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der historischen Komparatistik* // hrsg. v. M. Borgolte. Berlin, 2001. S. 39–48; *Idem Arbeit, Armut, «Stand» im Mittelalter / Geschichte und Zukunft der Arbeit* // hrsg. v. J. Kocka, C. Offe. Frankfurt, New York, 2000. S. 67–79.

тинного представителя «критической» науки, которая усвоила от Канта, что вопросам никогда не будет конца, поскольку всякий ответ сразу же и неизбежно порождает новые вопросы, которые нужно обсуждать, причем обсуждать — настаивает О. Г. Эксле — в любом случае больше, чем это делается сегодня.

Что такой подход дает историку? По мысли О. Г. Эксле, прежде всего иное видение Средневековья. Если рассматривать средневековое общество как «сословное», «феодалное», оно представляется «статичным», полностью чуждым Современности именно потому, что современное общество — «динамичное». Однако если рассматривать средневековое общество из перспективы групп, то в нём нетрудно усмотреть собственную и весьма интенсивную динамику: изучение истории социальных групп на всей ее реальной протяженности показывает, как за почти тысячу лет Средневековья формы групп, основанных на согласии и договоре, многократно трансформировались, пока наконец не сошли с исторической арены на исходе XVIII столетия. Тем не менее многие феномены их культуры и сами ее типологические признаки в том или ином виде стали достоянием современной действительности. Между «универсальными» нормами, свойственными средневековому обществу в целом, и нормами «выговоренными», особыми, т. е. относящимися к определенной группе, существовало, образно говоря, поле высочайшего напряжения. С одной стороны, это стало причиной того, что *conjuraciones* испытывали постоянное давление со стороны внешнего мира, идеологи «сословного» общества осуждали как «заговор» и требовали запрета клятвенных сообществ. И отдельные *conjuraciones* действительно рано или поздно прекращали свое существование. Но, с другой стороны, именно это поле сделало возможным исторический успех данного типа групп в истории Западной Европы в целом, дало импульс современной корпоративной культуре. Именно гильдия в ее эпохальных формах реализации — в объединениях купцов и ремесленников, ранних университетах, объединениях подмастерьев, в сообществах позднесредневековой знати или в различных региональных и религиозных братствах — закладывает основы истории «союзов», «ассоциаций», «товариществ» Нового времени. Поэтому из перспективы групп, причем перспективы диахронической, Средневековье представляется не «феодалным» — «иным» и «чуждым», отделенным от современной эпохи сокрушающим все социальные основы «слолом модернизации» или «процессом индивидуализа-

ции», — а вполне органично предшествующим Современности, взрастившим ее.

Присутствие в исторической науке столь противоречивых образов Средневековья побуждает О. Г. Эксле с особой остротой поставить еще одну проблему, нуждающуюся в интенсивном осмыслении, — проблему соотношения между «действительностью» и «знанием», отношения между социальной действительностью прошедших эпох и ее восприятием и истолкованием — как «тогда», современниками, так и «теперь», историками. В более общем виде эта проблема была заявлена уже исторической наукой о культуре начала XX столетия. В формулировке Макса Вебера (1904), исходившего из убежденности, что в основе исследования «лежат не “фактические” связи “вещей”, а мысленные связи проблем»¹⁰. Или в формулировке Эрнста Трёльча (1922): «Каково соотношение порядка, выстроенного мыслящим умом по собственным законам, и истинной сущности и связи самих вещей? <...> насколько вообще способна история постичь и передать реальное событие?»¹¹. В конце XX в. историки вновь возвращаются к этим вопросам. Не случайно русскоязычному изданию своих статей по социальной истории и, позднее, юбилейному изданию избранных трудов¹² О. Г. Эксле предпосылает название «“Действительность” и “знание”», «“Wirklichkeit” und “Wissen”». Это ключевые понятия научной программы, которая реализуется в его исследованиях одновременно на трех разных уровнях обобщения.

(1) Прежде всего речь идет о соотношении «действительности» и «знания» в контексте рефлексии историка о предмете изучения, об обществе. Как из «знания» индивидов и групп, т. е. из тех самых упомянутых М. Вебером «картин мира», «норм», «установок», рождается «действительность» — жизненный уклад, формы отношений между людьми, социальные институты? Этот вопрос означает, во-первых, интерес историка к отдельным субъектам истории — к индивидам и группам, а не к бессубъектным «социальным структурам» или «дискурсам»; во-вторых, признание роли субъективности их «знания» при формировании социальных связей и институтов, общества в целом.

¹⁰ Вебер М. Избранные произведения. С. 364.

¹¹ Troeltsch E. Die Krisis des Historismus. Die neue Rundschau. XXXIII. Jahrgang der Freien Bühne (1). 1922. S. 572–590 (S. 577f).

¹² Oexle O. G. Die Wirklichkeit und das Wissen. Mittelalterforschung — Historische Kulturwissenschaft — Geschichte und Theorie der historischen Erkenntnis // hrsg. v. A. v. Hülsen-Esch, B. Jussen, F. Rexroth. Göttingen, 2011.

Историк, изучающий социальную историю и работающий с историческим материалом (а источниками О. Г. Эксле были не только средневековые тексты, но и памятники монументального и изобразительного искусства, и музыкальные произведения) имеет дело не с сохраненной ими «прошедшей действительностью», а с ее осмыслением современниками, с ее «образом» и производными отсюда действиями людей. То, что такой «образ действительности» воздействует на социальную практику, нам лучше всего известно в связи с так называемой историей ментальностей, в частности из знаменитой формулировки Жоржа Дюби: «Поведение и действия людей не обусловлены непосредственно действительностью, они обусловлены ее образами, которые составили себе люди и которые управляют их действиями»¹³. Поэтому изучение «социального знания» уже на стадии работы с источником О. Г. Эксле сделал отдельным пунктом своей исследовательской программы. Здесь он опирается на «социологию знания» П. Бергера и Т. Лукманна, а если взглянуть на проблему шире, то опять-таки на историческую науку о культуре. Оба исследователя были учениками Альфреда Шютца — близкого веберовскому кругу австрийского социолога, в 1939 г. эмигрировавшего от нацистских преследований в США. Благодаря в том числе и работам А. Шютца основные идеи обоснованной Максом Вебером и Карлом Маннхаймом «социальной науки о действительности», т. е. изучение совместной жизни людей в исторически сложившихся формах ее организации, были «экспортированы» в Новый Свет, в то время как в нацистской Германии неокантианская наука была поставлена под запрет вместе с ее носителями — «евреями» и «либералами». В философии Кант был вытеснен Ницше, исторические труды Трёльча вместе с представляемой им либеральной протестантской теологией были оттеснены ориентированной опять-таки на Ницше так называемой диалектической теологией (К. Барт, Ф. Гогартен), в истории воцарились ранкеанцы и сциентисты с их «объективностью познания». Конец национал-социализма в 1945 г. отнюдь не означал возвращения веберовской исторической науки о культуре. Ориентированная на изучение государства и социально-экономических институтов германская историография и тогда оставалась глуха к любым формам основанной на кантовском критицизме науки и

¹³ *Duby G. Histoire sociale et idéologie des sociétés // Faire de l'histoire / éd. J. Le Goff, P. Nora. T. 1: Nouveaux problèmes. Paris, 1974. P. 148.*

вплоть до 1980-х гг. в массе своей отвергала даже и французскую *nouvelle histoire*¹⁴. В этой ситуации выход в свет в 1969 г. немецкого перевода книги П. Бергера и Т. Лукманна «The social Construction of Reality. A Treatise on sociology of Knowledge» (1966)¹⁵ имел, можно сказать, революционизирующее влияние на научное мировоззрение целого поколения немецких социологов и ряда историков. Привычному понятию «идеология», которая манипулирует социальным поведением, было противопоставлено «обыденное знание» как форма восприятия действительности, которое, опосредуя ее смысл, открывает возможность действовать и тем самым порождает действительность. Это означало возвращение свойственной исторической науке о культуре установки на познание субъективных «образов» действительности, идет ли при этом речь об «образах (картинах) мира» или об «образах общества», и уже тогда давало интеллектуальный импульс к более глубокому изучению социально-исторических концепций самого М. Вебера.

(2) Интерес исследователя к социальному знанию, к осмысливающей, оценивающей и объясняющей деятельности людей, составляющих всякое общество, имеет две стороны. Во-первых, это интерес к конкретным индивидам и группам в конкретный момент их истории. Во-вторых, это и интерес к самому историку — наблюдателю и интерпретатору истории этих индивидов и групп, с его внутренним миром и жизненным опытом, принадлежностью к определенной национальной традиции науки, с его приоритетами и предубеждениями, словом, со всем тем, что можно обозначить как субъективную сторону познавательной деятельности. Таким образом, этот же вопрос — о соотношении «действительности» и «знания» — О. Г. Эксле формулирует уже на другом уровне как последовательно и из перспективы историзма поставленный вопрос о возможности и условиях познания исторической «действительности» наукой о Средневековье — медиевистикой.

Что представляет собой наше «знание» об исторической «действительности» как действительности познанной, если не одну

¹⁴ *Oexle O. G.* Was deutsche Mediävisten an der französischen Mittelalterforschung interessieren muss // *Mittelalterforschung nach der Wende 1989* / hrsg. v. M. Borgolte. München, 1995. S. 102 ff.

¹⁵ *Berger P. L., Luckmann Th.* Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a. M., 1969. См. русское издание: *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / пер. с англ. Е. Руткевич. М., 1995.

из форм культурной памяти Современности о Средневековье? Средневековье существует лишь потому, что существует Современность, которая «меряет» себя Средневековьем, описывает себя через сравнение с ним — но не с тем Средневековьем, которое «было», а с тем, которое создает для себя каждая эпоха. «Романтическое Средневековье» с паломниками, устремляющимися к святыням, и оживленно трудящимися горожанами на фоне символизирующих порядок и социальную гармонию готических соборов в праздничном сиянии, как на картинах начала XIX в. воображаемых средневековых городов Карла Фридриха Шинкеля, конечно же, не тождественно обозначившемуся в середине того же столетия «статическому Средневековью» Якоба Буркхардта — эпохе господства категорий коллективного и универсального, эпохе «ослепленности» человека религией, «связанности» его «органическими сообществами» на фоне полного отсутствия даже самой мысли об индивидуальности и прогрессе. Потому что после разочарований эпохи Просвещения и разрушений Французской революции романтики искали в Средневековье идеал утраченной целостности, зачарованную страну с единой христианской культурой, где каждый точно знал свое место в установленном Богом и поддерживаемом Церковью миропорядке. А полвека спустя в русле всеобщей веры в прогресс и на фоне интенсивной декорпации общества воображаемой путеводной эпохой для настоящего и будущего уже представлялось не Средневековье, в одночасье ставшее «темным», а Ренессанс с его «открытием мира и человека». Эти примеры можно продолжить. В плену каких мифов о Средневековье живем мы сегодня? И какое Средневековье изучаем — как историки XXI в. и как представители национальных научных традиций своих стран?¹⁶

Для медиевистов эти вопросы означают необходимость второго уровня исторического исследования, на котором «история» и «культура» — понятия не столько предметные, т. е. объекты изучения, сколько понятия из области рефлексии исторической науки о самой себе. В центре этой рефлексии стоят вопросы о том, исходя из каких более или менее осознаваемых «образов»

¹⁶ Образам Средневековья в исторической науке был посвящен один из последних проектов О. Г. Эксле (*Die Deutung der mittelalterlichen Gesellschaft in der Moderne* / hrsg. v. O. G. Oexle u. a. Göttingen, 2006) с его программой статьей «Vom “Staat” zur “Kultur” des Mittelalters. Problemgeschichten und Paradigmenwechsel in der deutschen Mittelalterforschung» (S. 15–60).

прошедшей «действительности» исследователь формулирует для себя постановку проблемы, какие данные исторического материала он учитывает, а какие — именно из-за этих «образов» — с самого начала отбрасывает, как и под влиянием каких условий (событий), ценностных установок Современности возникают эти «образы» прошлого. Иначе говоря, это проблема обусловленности нашего «знания» о средневековой «действительности» нашей собственной интерпретацией или нашим «знанием» о «действительности» современной. Поэтому О. Г. Эксле настаивал на историзации историографии не только как на необходимой предпосылке любого конкретного исследования, но и как на структурном признаке самой исторической науки: «Понятие “культура” <...> есть предмет рефлексии самой науки, поскольку наука о культуре постоянно отдает себе отчет об условиях возможности научного и исторического познания, включая и понимание собственной историчности. Историзация истории входит в ее программу <...> Это не занятие на досуге, а существенное условие самой науки, и еще — это существенное условие современной науки»¹⁷.

Если задаться целью охарактеризовать научное творчество О. Г. Эксле с помощью какого-нибудь одного ключевого слова, таким словом будет «историзм». Подобно тому как историзация любой конкретной проблемы, дискутируемой сегодня историками, будь она из сферы феноменов социальной истории, религиозной жизни или методологии исторического познания, является, пожалуй, наиболее свойственным ему способом научной аргументации, историзация и сравнительный анализ исторического знания стали главным признаком его видения *metier d'historien*. При том что О. Г. Эксле относился к тому типу ученых, которые не пишут объемистых монографий, свои исследования в этой области от раннего Средневековья до наших дней он опубликовал в отдельном томе — «Историческая наука под знаком историзма»¹⁸.

Здесь следует пояснить, что понятие «историзм» используется им совсем не в том значении, как оно применялось (впрочем, и

¹⁷ Эксле О. Г. Культура, наука о культуре, историческая наука о культуре... С. 399–400.

¹⁸ Oexle O. G. *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne*. Göttingen, 1996.

часто еще применяется) в немецкой исторической науке со времен работы Фридриха Майнеке «Возникновение историзма» (1936) и до сих пор свойственно также и большинству наших историков. В трактовке Ф. Майнеке историзм — это та форма историографии, например историописание Л. Фон Ранке с его представлением о постепенном «органическом» развитии исторического процесса, которая была направлена против релятивирующих «вечные ценности» идей Просвещения. Однако у О. Г. Эксле речь идет не просто о способе историописания, тем более ранкеанском, а об особом, обозначившемся в начале современной эпохи (*Moderne*) способе мыслить в категориях истории, принципиально отличающемся от исторического мышления предшествовавших эпох.

Как известно, эпоха Просвещения и Великой Французской революции отказалась от понимания истории как *ars memorativa*, прославляющей и поучающей. Она осознала и утверждала себя под знаком эмансипации человека от всех традиций и авторитетов, учений и институтов, привычек и условностей, неспособных устоять перед замысленным как автономный человеческим разумом. Ее характеризует особый вид исторического сознания, который можно обозначить как осознание историчности всего, что существует. Или, в формулировке Э. Трельча, как всеобъемлющую «историзацию всего нашего знания и восприятия духовного мира», как «самое первое проникновение сравнительного и ориентированного на процесс исторического развития мышления во все уголки духовного мира»¹⁹. Поэтому О. Г. Эксле настаивал на отказе от заданного Ф. Майнеке увязывания понятия «историзм» с историописанием. Историзм нужно понимать гораздо шире, он охватывает все сферы жизни в современную эпоху, а потому действителен в контексте любой из гуманитарных дисциплин. Более того, всеобщая историзация относится и к самой исторической науке: анализу в обозначенном выше контексте многоуровневого соотношения «знания» и «действительности» должны подвергаться способы осмысления и истории, и Современности. Но если историография тоже подлежит историзации, если всё время выяснять социокультурную обусловленность и, следовательно, относительность и преходящесть всех создаваемых историками «обра-

¹⁹ Troeltsch E. Die Krisis des Historismus. S. 573. Подробнее о понимании историзма О. Г. Эксле см.: Oexle O. G. Troeltschs Dilemma // Ernst Troeltschs «Historismus» / hrsg. v. F. W. Graf. Gütersloh, 2000. S. 23–64.

зов действительности», то что тогда представляет собой научный статус исторического знания?

(3) Поэтому третий, еще более широкий уровень обобщения вопроса о соотношении «знания» и «действительности» у О. Г. Эксле может быть сформулирован в виде вопроса о возможности и границах научного познания в целом. Что мы вообще знаем о действительности? Как далеко можем зайти в ее познании? И насколько истинными могут быть его результаты? Иными словами, это вопрос об объективности исторического познания.

Нет смысла пересказывать здесь подробно эпистемологические взгляды О. Г. Эксле. Понятно, что как участник семинара по истории философии современной науки Генриха Ромбаха²⁰ он стал последовательным сторонником построенной на позициях кантовского критицизма теории исторического познания. Той самой, которая впервые была обоснована в 1857 г. Иоганном Густавом Дройзеном в его «*Historik*»²¹ (с нею О. Г. Эксле познакомился в семинаре по истории Античности Герберта Нессельхауфа и тоже задолго до того, как немецкие историки в середине 1970-х гг. открыли для себя Дройзена), а затем еще раз обоснована полвека спустя тем поколением историков и философов, которых в целом можно назвать представителями немецкой исторической науки о культуре. Их взгляды разделял и французский медиевист Марк Блок²². Эта теория находится в русле европейского рационализма, в соответствии с которым эмпирическое познание определяется условиями, эмпирическими не являющимися. Значит, научное познание не абсолютно, а относительно. Это познание эмпирически обоснованных, т. е. опирающихся на исторический материал, гипотез, и оно пребывает в принципиально незавершаемом процессе вопрошания и поиска, в продвижении в область неопределенного, поскольку всякий научный ответ сразу же порождает новые

²⁰ Его главный труд: *Rombach H. Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft.* Freiburg, 1965/66. Bd. 1–2.

²¹ *Droysen J. G. Historik* / P. Leyh (Hg.). Stuttgart, Bad Cannstatt, 1977. Русский перевод осуществлен по изданию 1937 г.: *Дройзен И. Г. Историка* / пер. с нем. Г. И. Фёдоровой. СПб., 2004.

²² Об отношении М. Блока к исторической науке о культуре см.: *Oexle O. G. «Une science humaine plus vaste». Marc Bloch und die Genese einer Historischen Kulturwissenschaft* // *Marc Bloch. Historiker und Widerstandskämpfer* / hrsg. v. P. Schöttler. Frankfurt, New York, 1999. S. 102–144.

научные вопросы, о принципиальной направленности которых в целом, об их «смысле» не может быть безусловного суждения: «Историческое познание <...> не может быть “отражением” или “реконструкцией” прошедшей истории; оно может быть только конструкцией, разумеется <...> не произвольной, а связанной с историческим материалом, обоснованной “эмпирически”»²³. В этом смысле историческая наука — наука «опытная», «наука о действительности». Или в аспекте соотношения «знания» и «действительности»: историческое «знание» является не отображающим познанием прошедшей «действительности» (что просто невозможно), а порождающим «действительность» познанием проблем — «действительностью» истории.

Нельзя не остановиться еще на одной стороне научного творчества О. Г. Эксле: он был одним из наиболее авторитетных специалистов в области истории и теории культурной памяти, в последнее десятилетие превратившейся в своего рода «бренд» в мировой исторической науке. В начале 1990-х гг. О. Г. Эксле стоял у истоков формирования этого направления. Это было время интенсивных перемен в немецкой историографии, отчасти связанных с изменением ситуации в мире, распадом социалистического лагеря, поворотом в государственной «политике воспоминаний», особенно о национал-социалистическом прошлом. Пересматривались старые подходы, возникали новые направления. Вокруг темы Холокоста и на волне «открытия заново» трудов ученых-неокантианцев начала 1900-х гг., особенно М. Хальбвакса, А. Варбурга, М. Вебера, Г. Зиммеля, Э. Кассирера и др., с их пристальным вниманием к субъективным сторонам исторического процесса и самого исторического исследования, стала формироваться «история памяти». Более того, произошло новое, можно сказать массовое, обращение немецких историков и к самой веберовской исторической науке о культуре: «Все идет к тому, что сейчас вокруг понятия “воспоминание” выстраивается новая парадигма наук о культуре, позволяющая увидеть в новом свете и новых взаимосвязях различные культурные феномены и поля — искусство и литературу, политику и общество, религию и право», — писал Ян Ассманн в 1992 г.²⁴

²³ Эксле О. Г. Культура, наука о культуре, историческая наука о культуре... С. 403.

²⁴ Assmann J. Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München, 1992. S. 11.

Прерванная с приходом к власти национал-социалистов научная традиция возобновилась. Немалую роль в новом обосновании исторической науки о культуре сыграли и работы О. Г. Эксле, ставшего одним из главных ее теоретиков.

Однако для него тема памяти уже тогда отнюдь не была новой. Медиевистика обратилась к ней гораздо раньше, еще в 1950-е гг., в форме штудий в области понятия и социального феномена средневековой *memoria*. Этим латинским термином, который предпочтительно не переводить, чтобы не путать с более многогранным и многозначным понятием «память», стали обозначать память о мертвых в самом широком смысле — как практику литургического поминовения (*commemoratio*), заключающуюся в назывании имени поминаемого во время богослужения и в поминальной трапезе, так и обширный комплекс представлений и социальных действий, которые связывают живых и мертвых. Основы *memoria* лежат в сфере религиозного мышления и литургической практики, однако она манифестируется в самых разных областях жизни — от искусства до правовых и экономических отношений.

Изучение *memoria* начиналось как феномен исключительно немецкой историографии. В рамках программы по изданию источников историки (Г. Телленбах, Й. Воллаш, К. Шмид) предприняли публикацию обширного фонда рукописей из разных архивов, содержащих списки имен для поминовения. Эти списки получили собирательное название *libri memoriales* — поминальные книги. Сначала их использовали для изучения истории знатных родов и отдельных персон. Было замечено, что записи образуют некие группы, часто написанные разными чернилами (члены монашеской общины, родственные или объединенные по иному принципу группы). В конце 1960-х гг. К. Шмид и группа мюнстерских историков, среди них и О. Г. Эксле, анализируя такие группы для выявления родственных отношений, «географии» родов, вовлеченности их в ряды монашества, обнаружили, что решающим фактором при выборе родства являются не реальные генеалогические связи, а сознание человека: с кем ощущает он себя в родстве — вопрос не крови, а самоидентификации. Так изучение религиозных групп и групп кровного родства в *libri memoriales* привело к принципиально новой и многообещающей постановке проблемы: об отношении индивида и группы в Средние века, о факторах, обуславливающих образование группы и идентичность ее членов. Группообразующая функция *memoria* стала интенсивно изучаться.

К самым интересным и эвристически ценным плодам изысканий в этой области следует отнести идею о «памяти, которая формирует общность» (К. Шмид). Программное значение имели здесь публикации О. Г. Эксле «*Memoria* и мемориальная традиция в раннее Средневековье» (1976) и «Присутствие мертвых» (1985)²⁵. Он первым обратился к изучению самого феномена *memoria* — его природы, структуры, форм выражения, и убедительно показал, что *memoria* — это всегда «отношения» живых и мертвых, базирующиеся на представлении о «реальном присутствии» мертвых в жизни живых. Эти отношения имели характер взаимных равноценных дарений, т. е. основывались на договоре, и обнаруживались практически в любых сферах повседневной жизни. Так было открыто общество, прежде неведомое историкам, где мертвые наравне с живыми обладали правовым и хозяйственным статусом — «нерасторжимое сообщество живых и мертвых». И это, пожалуй, самое крупное открытие медиевистики XX столетия.

От поздней Античности до начала современной эпохи отношения между живыми и мертвыми не оставались неизменными: *memoria* имеет свою историю, а «нерасторжимое сообщество живых и мертвых» — свою динамику, пока в конце XVIII в. не происходит окончательная «десоциализация» и «маргинализация» мертвых и *memoria* как специфически групповой феномен исчезает в связи с декорпорацией общества.

Что приходит ей на смену — отдельная сфера научных интересов О. Г. Эксле, которую он в последние годы разрабатывал на материале мемориальных изображений в раннее Новое время и истории возникновения исторической науки²⁶. Для ответа на этот вопрос он избрал гораздо более масштабный уровень обобщения,

²⁵ Эксле О. Г. *Memoria* и мемориальная традиция в раннее Средневековье // Эксле О. Г. Действительность и знание. С. 233–269; *Oexle O. G. Die Gegenwart der Lebenden und der Toten. Gedanken über Memoria // Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet* / hrsg. v. K. Schmid. München–Zürich, 1985. S. 74–107.

²⁶ Обобщающий очерк этой проблемы см.: *Oexle O. G. Memoria und Erinnerungskultur im Alten Europa — und heute // Gedenken im Zwiespalt. Konfliktlinien europäischen Erinnerns* / hrsg. v. A. Escudier u.a. Göttingen, 2001. S. 9–32. О постепенном исчезновении культуры этой проблемы: *Эксле О. Г. Аристократия, memoria и культурная память (на примере мемориальной капеллы Фуггеров в Аугсбурге) // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени* / под ред. Л. П. Репиной. М., 2003. С. 38–51; *Oexle O. G. Die Memoria der Reformation // Idem. Die Wirklichkeit und das Wissen. S. 187–242; Idem. Christina von Schweden, der Grand Condé und die Revolution der Wissenschaft im 17. Jahrhundert* / Ibid. S. 243–283.

предложив рассматривать *memoria* как особую, свойственную доиндустриальному обществу культуру воспоминания, т. е. особую форму культурной памяти, которая объективируется в социальных институтах, в литературе, в изобразительном и монументальном искусстве, в историописании, словом, как универсальное антропологическое измерение истории. Постепенное исчезновение этой культуры связывается им не только с внешними изменениями в обществе, но прежде всего — с изменениями исторического сознания.

Медиевисты давно пришли к выводу, что в Средние века история была своего рода риторическим искусством *memoria* о славных деяниях предков. Когда *memoria* социальных групп в ее «средневековом» виде практически исчезает вместе с ее носителями, с нею исчезает и представление о поучительной функции истории. На смену *memoria* как «живому воспоминанию» постепенно приходит дистанцированное «осознание истории», проявившееся в потребности последовательного изложения, ясности и упорядоченности знания о прошлом. Историческое сознание средневековых историографов, характеризующееся особым способом познания истории под знаком установленного Богом «общего закона» (*lex totius*), т. е. познанием «целого» через его отдельные категории и «учения» (о «четырех империях», «трех сословиях», «шести возрастах» и т. п.), утрачивает питательную среду. Просвещение ставит проблему исторического познания «целого» иначе: как вообще можно познать «целое» через его отдельные фрагменты, через единичное, к которым относится и *memoria*? Происходит осознание ее субъективности и партикулярности. Историки эпохи Просвещения видят свою задачу в выделении из «хаоса данностей» «исторического плана», в придании «материалу» структуры, с тем чтобы охватить взглядом всё сразу и описать систему «порядка»²⁷. В XIX в. от «мысленного плана» познание «целого» обращается к исторической теории. Универсальная историзация всего, что существует в настоящем, обуславливает представление об относительности любой традиции, с одной стороны, и незаменимости, необходимости традиции исторической — с другой. Воспоминание, вспоминание становятся признаком истории. И. Г. Дройзен — создатель первой

²⁷ Oexle O. G. «Der Teil und das Ganze» als Problem geschichtswissenschaftlicher Erkenntnis. Ein historisch-typologischer Versuch // Idem. Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. S. 216–240.

последовательной теории исторического познания — определяет будущее и прошлое как формы «вспоминающего настоящего».

Итак, в эпоху Современности место *memoria* социальных групп как традиции памяти о прошлом, поучающей и вдохновляющей, занимает история как наука о прошлом. Хорошо это или плохо? — вот основной вопрос в дискуссиях XIX в. вокруг места исторической науки в обществе. Насколько истинно производимое ею знание по сравнению с экспериментально подтверждаемым знанием естественных наук? И чем история, показывающая всё «в процессе становления и последующего распада», может «послужить жизни» (Ф. Ницше), какова ее социальная функция? В научном обращении современников к далекому прошлому Якоб Буркхардт (в 40-е гг. XIX в.), а затем и Фридрих Ницше (в 70-е гг.) видели своеобразную форму компенсации утраты *memoria* как живой традиции воспоминания, дающей жизни «великие образцы»²⁸. Таким образом, тогда уже был поставлен вопрос, который в последние десятилетия является центральным в спорах о роли исторической науки сегодня, — вопрос о том, в каком отношении находятся «история» и «воспоминание», «наука» и «память».

Подробно анализируя эти дискуссии, О. Г. Эксле пришел к выводу, что ни ранкеанская, ни позитивистская историография XIX столетия не могли дать серьезного ответа на поставленные их критиками вопросы. Их дала опять-таки историческая наука о культуре ок. 1900 г., субъективирующая историю, трактующая ее не как познание «суммы всего, имевшего место в прошлом», а «только» как ограниченное «знание», вымышленную конструкцию, но не произвольную и потому фиктивную, а основанную на максимально возможной полноте эмпирических данных и в этом смысле имеющую характер исследования. Обоснование научного, эмпирического характера исторического познания при одновременном признании преходящести всех его результатов, обусловленности их «господствующими в данное время и в мышлении данного ученого ценностными идеями» — этим залогом «вечной молодости исторических дисциплин» (М. Вебер), дают основания рассматривать историческую науку как «науку о культуре». А осознание в свою очередь профессиональными историками — представителями экспертного знания — собственного непосредственного участия в современной им культуре воспоминания, которая неизбежно влияет на

²⁸ Oexle O. G. Ranke — Nietzsche — Kant. Über die epistemologischen Orientierungen deutscher Historiker // Internationale Zeitschrift für Philosophie. 2001. № 2. S. 224–244.

познание ими прошлого и таким образом ограничивает это познание, позволяет рассматривать историческую науку как форму культурной памяти, а именно как научно обоснованную культурную память Современности. Такова была научная позиция О. Г. Эксле, почти полвека назад начавшего свои занятия социальной историей с изучения средневековой *memoria*, в конце его творческого пути. И здесь мы вновь можем наблюдать, как расширяется, подобно концентрическим кругам, диапазон осмысления им предмета исследования, как постоянно увеличивается число и масштаб уровней обобщения и взятое, строго говоря, из очень узкой сферы литургической практики социальное явление рассматривается им сначала отдельно, затем как часть культуры воспоминания, а та — как часть культурной памяти, культурная память в свою очередь — в соотношении с исторической наукой, и обе они — в контексте условий научного познания в целом. На вопрос о соотношении «истории» и «воспоминания», «науки» и «памяти» О. Г. Эксле дал свой ответ, который одновременно — и напоминовение всем нам о той ответственности перед обществом, которую накладывает на историка его социальная функция собирателя, хранителя и интерпретатора воспоминаний:

«Итак, современные исторические науки сами больше не могут давать инструкций, не могут — как “наука” — предписывать “жизни” (если пользоваться терминологией Ницше), как та должна быть устроена. В силу своих возможностей “история” (*histoire*) не может заменить собою “память” (*mémoire*). Однако предохраняя от забвения, она стоит на страже против всех тех, кто “уничтожает память, подделывает энциклопедии, стряпает историю и сочиняет мифы о прошлом” (Э. Флэйг). На исторические науки, следовательно, должна быть возложена забота о том, чтобы как можно большее избежало забвения»²⁹.

²⁹ Эксле О. Г. Историческая наука в постоянно изменяющемся мире... С. 101.