

Картины мира и представления о времени

ФРАНСУА АРТОГ

Почетный профессор, Группа современных историографических исследований (GENM), Центр сравнительных исследований древних обществ им. Луи Жерне (ANHIMA), Высшая школа социальных наук (EHESS).
Адрес: 105 Blvd. Raspail, 75006 Paris, France. E-mail: françois.hartog@ehess.fr.

Ключевые слова: история; время; картина мира; раннее христианство; гуманисты; Реформация; Французская революция.

В перспективе концептуальной истории следует обращать особенное внимание на перемещения и трансформации кардинальных понятий, которые позволяли ориентироваться во времени, а вместе с тем и выражали новую картину мира. Действительно, на первый взгляд использовались одни и те же понятия, а между тем они меняли свое содержание, а затем и свое употребление. В статье рассмотрены пять исторических примеров, которые позволяют нам проследить, как изменения в представлениях о времени сопровождали и структурировали трансформации картины мира. Первый — это раннее христианство, когда было установлено радикально новое время, заключенное между двумя границами: боговоплощением и Страшным судом (со вторым пришествием Христа). Это новое время, порывающее с временами языческими, несло в себе кар-

тину мира, которая была историей, задуманной как история Спасения. Второй пример — это эпоха гуманистов, чей проект нового мира путем возрождения Античности предполагал разрыв со временем, обозначенным и оклеветанным как «Средние века». Третий пример относится к концепции «реформы/Реформации», которая была настоящей развилкой времен: изначально она означала возвращение к исходному состоянию, а затем стала концепцией прогресса, характерного для новоевропейской эпохи. Четвертый пример: вписав суждение в историю, новоевропейские люди темпорализировали его и сделали историю окончательно судьей. Последним примером служит Французская революция: что это — открытие нового времени (как боговоплощение) или радикально другого времени (апокалипсиса)? А может быть, для объяснения достаточно концепции «кризиса»?

В ОЗЬМЕМ в качестве путеводной нити слова историка Мишеля де Серто: «Словно целое общество говорит о том, что оно творит, с помощью представлений о том, что оно утрачивает»¹. Перед нами неизбежный разрыв или отрыв того, что люди знают, от того, что они видят. Как увидеть еще никогда не виданное и как высказать еще никогда не высказывавшееся?

Как уловить и высказать время, уже не совпадающее со вчерашним, новизну которого нужно передать? Для ответа на этот вопрос я предлагаю остановиться на некоторых важнейших моментах истории, когда изменения в отношении ко времени — новые переживания времени и новые представления о нем — влекли за собой и сопровождали преобразования картины мира (*vision du monde*). В применяемой мной перспективе концептуальной истории следует обращать особенное внимание на перемещения и трансформации кардинальных понятий, которые позволяли ориентироваться во времени, а вместе с тем и выражали новую картину мира. Действительно, на первый взгляд использовались одни и те же понятия, а между тем их содержание, а затем и употребление менялось. Как всегда, особенно показательны моменты плавных переходов или резких перемен. Ниже мы бегло рассмотрим некоторые из них.

Новый строй времени и новая картина мира

За первым примером обратимся к раннему христианству. У ранних христиан сложилось и за несколько веков получило распространение новое представление о строе времени, порывавшее как с тем, которое существовало в еврейской культуре, так и с тем, каким регулировалась жизнь в Римской империи. Коротко говоря, я считаю христианское время временем апокалиптического презентизма. Презентизма — потому что между двумя пограничными событиями, первым и вторым пришествием Христа, признавалось только настоящее время; апокалиптического — потому что конеч-

Перевод с французского *Сергея Зенкина*.

1. *De Certeau M. L'Écriture de l'histoire*. P.: Gallimard, 1975. P. 144.

ным горизонтом всего считался апокалипсис². Из чего же состояло это время, какова была его текстура?

Прежде всего, это новое настоящее представлялось как «полнота» времени. Конечно, прошлое имеет значение, но только в той мере, в какой возвещает и предвосхищает настоящее. Ибо мы движемся не от прошлого к настоящему, но от настоящего к прошлому. «Все писаное писано о нас», — уверенно провозглашал Павел, повторяя слова Иисуса. Будущее же захватывалось, как бы втягивалось в то новое настоящее, которое должно было длиться до конца света и Страшного суда. При таком небывалом прежде устройстве времени поле опыта и горизонт ожидания (пользуясь категориями, введенными в обращение историком Райнхартом Козеллеком) в идеале совпадали, и, однако, надо было учиться жить в их неизбежном несовпадении.

Как же поступали ранние христиане? Они перенимали структуру апокалиптических сочинений, но глубоко изменяли ее, вводя новое, невиданное звено, образуемое пришествием Мессии, который должен прийти еще раз. Отсюда неизбежно вытекали ухищрения новозаветных авторов, стремившихся высказать никогда не высказывавшееся прежде с помощью образов, мысленных схем и верований, созданных и пущенных в оборот иудейской апокалиптикой. По уже приведенному замечанию Мишеля де Серто, ранние христиане, чтобы высказать «творимое» ими, использовали представления о том, что они «утрачивали», то есть оставляли. Так, говоря о конце света и Страшном суде, вскоре они вынуждены были ввести различие между временем конца, поистине открытым пришествием Иисуса-Мессии, и окончанием времен, каковым ведал один только Бог-Отец. Тем самым ставится вопрос — ему суждено было так и остаться открытым — о статусе этого времени, что не должно было длиться вечно, промежуточно-межеумочного времени-*chronos*'а, от которого не приходится ждать многого.

Для еврейских апокалиптиков день Страшного суда, осуществляемого либо непосредственно Богом, либо посланным им Мессией, совпадал с концом времени. Для того чтобы именовать и мыслить это соединение конца времени и совершенно нового времени, им служили греческие понятия *krisis* и *kairos*. Апокалиптические сочинения были медитациями на тему катастрофы, причем эпицентром являлась та, что случилась в 587 году

2. Hartog F. Régimes d'historicité. Présentisme et Expériences du temps. Éd. augmentée. P.: Points-Seuil, 2012.

до н. э., — взятие Иерусалима Навоходоносором и последовавшее затем вавилонское пленение евреев. В 167 и 63 годах до н. э., а затем в 70 и 135 годах н. э. последовали и другие катастрофы, повторявшие первую. Этой чередой бедствий, разрушивших Иерусалим и опустошивших Иудею, обозначалось поле апокалипсиса, и вся эта огромная временная дуга покрывалась одним великим именем Вавилона: история шла от ассирийского Вавилона к римскому, включая и взятие Вавилона Киром, — так падет однажды и римский Вавилон.

Ибо «пал, пал Вавилон», — возвещал в свой черед Апокалипсис Иоанна Богослова. Хотя в нем и была сохранена вся устрашающая фантазмагория Страшного суда (*Krisis*), но центральным событием стало «откровение Иисуса Христа». Оно одновременно служило знаком конца, сообщаям истинный смысл ветхозаветным знакам, и фактически вводило конец в настоящее время, внедряло его во время-*chronos*. С ним, «грядущим», апокалипсис уже начинался или уже длился. Иными словами, люди вступали во время-*kairos*, пусть даже день Страшного суда еще оставался впереди. От соединения понятий *Krisis* и *Kairos* в еврейских апокалиптиках совершился переход к их своеобразному разъединению. Отныне нужно было что-то делать с их несовпадением — трудно мыслимым, сложно переживаемым и постоянно требующим переосмысления, но заложенным в самой сердцевине христианской картины мира. Применительно же ко времени то было неустранимое несовпадение времени конца и скончания времен. Без него невозможна история, а коль скоро история есть, то она неизбежно сводится к непрерывному развитию двух градусов Августина — града людского и града Божия, вплоть до последнего, апокалиптического конца. Так сплелись, сильно и надолго, новое время и новая картина мира.

Новому времени — новая картина мира: гуманисты

Охарактеризовав бегло основы христианского представления о времени, переместимся теперь в XIV век; это будет наш второй пример, интересный тем, что такой строй времени и такая картина мира были тогда впервые поставлены под вопрос. Это сделали гуманисты — дерзким, поистине трансгрессивным жестом. Каким? Переносом и присвоением смысла, которые в конечном счете стали предпосылками разрыва. Гуманисты тоже пытались высказать творимое ими с помощью слов, которые они не то чтобы утрачивали, но лишали надежности. Действи-

тельно, они совершали свое обновление-возрождение, но что же они возрождали? Античность, и сами возрождались в ней. Они по-прежнему мечтали об обращении, но об обращении в язычество. Изначально *renovatio* означало возрождение во Христе, а гуманисты желали, чтобы настоящим возрождением стал возврат к Античности. Тем самым они перехватывали (похищали) и смещали смысл понятия. Кроме того, если *renovatio*, постоянно присутствовавшее в жизни христиан, предполагало непрерывный ход времени, то у гуманистов оно стало означать разрыв с «темными веками», которые начались после взятия Рима варварами и которым должно было положить конец их собственное дерзкое предприятие.

В промежутке между этими двумя датами располагались столетия, которые гуманисты презрительно именовали «средним временем» (*media aetas*), Средними веками, то есть межуточным периодом невежества, который настала пора завершить; по ту сторону его блистал Древний Рим. Оттого *renovatio*/возрождение было также и возвращением — возвращением Рима (он должен был вновь ожить) и возвращением к Риму (который следовало извлечь из могилы, используя все ученые восстановительные приемы — выкапывая из земли памятники и выверяя тексты)³.

С провозглашением этого возвращения к Античности приходило в движение и время былого, то есть время истории как учительницы жизни (*historia magistra*), делавшее из прошлого запас примеров для подражания. С таким темпоральным режимом, при котором время идет из прошлого к настоящему, пришлось когда-то порвать христианскому режиму историчности, иначе немыслима была бы связь Ветхого и Нового Заветов, когда Ветхий Завет не отменялся, но расценивался как провозвестие Нового. Вводя представление о *historia magistra*, гуманисты не привносили ничего радикально нового, но переживали подражание Античности как избавление от ига схоластики. При этом они рисковали — причем сознательно — весьма несправедливо отнести ко многим поколениям монахов, которые в монастырских скрипториях читали, переписывали и вновь переписывали те самые манускрипты, выверкой и распространением которых сами гуманисты теперь могли заняться. Зато они хотели верить, что благодаря занятиям «доброй словесностью», выверке текстов и изучению Цицероновской латыни в Риме вновь возродится республикан-

3. *Idem*. Partir pour la Grèce. P.: Flammarion, 2015. P. 29–30.

ский Рим. На деле у этих воззваний к республиканскому прошлому была политическая, антифранцузская направленность. Кроме того, возвращение к прошлому означало также выступление против теории *translatio studii* — переноса власти и переноса учебных занятий. Быть несправедливыми к средневековому прошлому было необходимо гуманистам, чтобы решительно взяться за свое собственное дело. Им

... нужен был пример, и им могла стать только... буквально вся известная реальность античного мира, самодовлеющего и сияющего во славе, прежде чем в нем зародилось христианство⁴.

Так, воспользовавшись формой воскресения (весьма христианской фигурой) для возрождения прошлого (то есть совсем иного объекта), гуманисты наносили второй серьезный удар по христианскому режиму историчности. Особенно важно отметить, что производить эти удары и образуемые ими трещины не входило в их намерения. Порывая со Средневековьем, с «темными веками», впервые осужденными Петраркой, они имели в виду не нападать на христианское представление о времени, не отрицать историю спасения рода человеческого, а лишь в полной мере жить своей собственной эпохой, выбирая себе в прошлом славные примеры для подражания. Тем не менее стремление к полноте приводило их к такой форме презентизма, которая если не противоречила неизбежно-апокалиптическому презентизму христианства, то подвергала его изрядному сомнению.

Если пройти до конца по такому пути, открытому гуманистами благодаря переносам и присвоениям смысла, то этот конец, несомненно, будет лежать вне христианского режима историчности, вне христианской картины мира и даже вне ереси. Популярность в те годы Лукреция и его картины жалких бед первобытного человечества, новое применение схем циклического времени — все это знаки затруднения⁵: можно ли примирить Лукреция с Книгой бытия? Постановка такого вопроса уже предполагает ответ. Гуманисты тоже по-своему говорили о том, что они творили, словами, относящимися к тому, что они дерзнули утратить. К тому же на всю их эпоху оказывала влияние великая драма Реформации, в ходе которой благодаря Лютеру возвращение к прошлому превратилось в разрыв с ним. Здесь я лишь отмечаю это обстоятель-

4. Dupront A. Genèse des temps modernes. P.: Gallimard; Seuil, 2001. P. 49.

5. Vesprérini P. Lucrèce, archéologie d'un classique européen. P.: Fayard, 2017.

ство. Христианский режим времени не оспаривался реформатами, но они отнимали его у католической церкви, исказившей его, по их мнению.

От *Reformatio* к Реформации

Продолжая исследовать связи между отношением ко времени и картиной мира, обратим теперь внимание на разнообразные формы одного важнейшего временного оператора, применявшегося и перенимавшегося в разные эпохи, от раннего христианства до Нового времени и даже до наших дней. Речь идет о том, что изначально именовалось *reformatio*, а затем стало Реформацией (*Réforme*). Она будет третьим нашим примером переноса смысла.

Коль скоро человек был сотворен по образу Божию, то изначально *reformatio* указывала, на каком пути следовало искать его подобие, утраченное вследствие первородного греха⁶. В понимании апостола Павла, *re-formatio* — это возвращение к первоначальной форме в момент настоящего времени, религиозного обращения, когда душа от неподобия возвращается к некогда утраченному подобию. Благодаря крещению бывший человек остается в прошлом и уступает место человеку новому. То же значение получил впоследствии выбор монашеской жизни. Благодаря *reformatio* человек-грешник, погрязший во времени-*chronos*'е, открывал для себя доступ ко времени-*kairos*'у и направлял стопы к совершенству. Подражая Христу, он возвращался к истине Евангелия. Так *reformatio*, изначально занимавшая центральное место в христианской картине мира, начала постепенно темпорализироваться.

Григорий Великий (Папа Римский с 590 года) делал акцент на преобразование личности, тогда как для Григория VII (Папы Римского с 1073 года) преобразование уже затрагивало всю церковь в целом. Так мало-помалу утверждалась мысль, что церковь должна непрерывно реформироваться, стремясь вновь вернуть-

6. Reform // New Catholic Encyclopedia. Vol. XII. Washington, DC: The Catholic University of America, 1967; Ladner G. B. The Idea of Reform, Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959; Constable G. Renewal and Reform in Religious Life, Concepts and Realities // Renaissance and Renewal in the Twelfth Century / R. Benson, G. Constable (eds). Oxford: Clarendon Press, 1982. P. 37-67; Idem. The Reformation of the Twelfth Century. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

ся в лоно «изначальной церкви» — церкви Константина и Григория Великого, поисками которой одушевлялись сменявшие друг друга монашеские реформы. Здесь уже заметно, как *reformatio*, не обладавшая темпорализацией в понимании Павла, нагружается временем, по мере того как префикс *re-* в значении возврата назад постепенно заменяет собой префикс *re-* в значении подобия (*ressemblance*), — но все же не отменяет его полностью, так как конечная цель остается прежней.

В течение XII века слово *reformatio* получило еще один смысл, сделавший это понятие настоящей развилкой исторического времени. Действительно, префикс *re-* в этом слове может также открывать дорогу к чему-то новому, еще никогда не существовавшему. Обращаясь назад, *reformatio* может также глядеть и вперед. В мире, где новизну (*novitas*) еще рассматривали с недоверием или просто отвергали (потому что от новизны один шаг до ереси), *reformatio* стала средством, позволявшим «контрабандой» протаскивать новое под покровом реформы. Получается, что траектория эволюции *reformatio* идет от возвращения к формам религиозной жизни, существовавшим в более или менее далеком прошлом, к утверждению таких форм, которые еще никогда не существовали, но оправдываются раскрытием нового этапа в божьем замысле о человечестве.

Это еще не все. Такое «прогрессистское» понимание реформы встретилось с другим, более старинным, но по-прежнему присутствовавшим в XII веке пессимистическим значением, опиравшимся на уверенность Августина в том, что свет стареет и близится к концу. При этом старость темпорализировалась — воплощение божества разом ввергало мир в его последнюю эпоху, эпоху старости. Отныне отделяющее его от конца время-*chronos* стало измеряться ухудшениями, которые оно приносит: чем долее длится это время, тем хуже все становится. Соответственно, *reformatio* оказывалась наилучшим способом подготовиться к концу. Но все-таки у этой порчи было и достоинство: она требовала переписывать или заново писать правила, лучше подходящие к нынешним ситуациям, в надежде, что в будущем они позволят добиться какого-то улучшения. Таким образом, реформа даже в своей пессимистической версии могла таить в себе возможность чего-то нового. Она должна была служить слову Бога, который умеет раскрывать человечеству свой промысел, примеряясь к различным ситуациям. Благодаря ей божественный промысел мог темпорализоваться и включаться в реальную историю. Реформа позволяла постоянно адапти-

ровать христианскую картину мира, ничего не теряя из христианского строя времени.

Для нашего изложения следует подчеркнуть, что новоевропейское представление о времени отнюдь не избавилось от реформы, но сразу поставило ее себе на службу под названием «реформации». Здесь в очередной раз произошел перенос понятий — в общем, несложный, поскольку *reformatio*, с ее двойным взглядом назад и вперед, еще с XII века служила настоящей развилкой времен. Теперь, глядя уже только в будущее, реформа могла стать действенным началом новоевропейского мира и его представлений о времени. Хотя лютеровская реформация изначально имела в виду прошлое, фактически она открыла новую эру в истории христианства, что, без сомнения, облегчило переход от *reformatio* к новоевропейскому времени и к мысли, что реформировать — значит отрешаться от преодолеваемого прошлого, которое сковывает и тормозит нас, и способствовать пришествию нового и лучшего.

Так, во Франции в 1830–1840-е годы, в период Июльской монархии, «Реформа» сделалась политическим лозунгом: на это указывает основание республиканской газеты под таким названием. Кроме того, требование реформы стало способом осторожно, в обход цензуры утверждать свою верность Революции. В конечном счете ее сторонники добивались революции, но поэтапной, а для начала — введения всеобщего избирательного права, которое хоть и было предусмотрено Конституцией 1793 года, но с тех пор никогда не применялось. Желая реформы, республиканцы видели в ней подходящее средство, чтобы развернуть во времени *chronos*’е то, что не смогла сделать слишком торопившаяся Революция. Реформа открывала движение к прогрессу, вопреки всем тем, кто в последние годы правления Луи-Филиппа старался это движение сдержать или замедлить. Требовавшие всеобщего избирательного права имели в виду не вернуться в 1793 год, но, напротив, осуществить прогрессивное движение, которого требовали новые времена и которое до сих пор сдерживалось. Тем самым реформа превратилась в политическое понятие — понятие контролируемого прогрессивного движения, несущего в себе новое время и само несомое этим временем. Так, благодаря своей пластичности из темпорального оператора на службе у христианского режима времени это понятие сделалось важнейшим оператором современного режима историчности и носителем современной картины мира. Формально мы как будто имеем здесь дело с одним и тем же понятием, но отныне у него другое содержа-

ние и другое употребление. В нем соединяются непрерывность и прерывность.

Суд Истории и Революция

Как мы подчеркивали выше, установление христианского времени опиралось на два понятия — *Kairos* (боговоплощение) и *Krisis* (Страшный суд), промежуток между которыми соответствовал настоящему времени церкви и апокалиптических ожиданий. В качестве последнего эпизода я хотел бы теперь обратить внимание на то, как эти два основополагающих понятия были переняты и реорганизованы в Новое время. Иначе говоря, на то, как новоевропейские люди тоже пытались творить новое из того, от чего думали избавиться, но еще не имели возможности без него обойтись.

Подобно тому как гуманисты переносили и похищали смысл понятия «возрождение», новоевропейские мыслители стали осуществлять ту же операцию с понятием «Суда». Способность судить перешла у них от Бога к Истории, наделяемой такой обязанностью. Отныне под Историей с заглавной буквы следовало понимать то, что выражается коллективным единственным числом немецкого слова *die Geschichte*, то есть историю как процесс — Историю, несущую в себе новую картину мира. В XIX веке даже стало общим местом ссылаться на Суд Истории. Знаменитую формулу Шиллера, согласно которой «история мира есть суд над миром», перенял Гегель, а далее и многие вслед за ним⁷. Так, социалист Карл Либкнехт, выступая в 1910 году в рейхстаге по вопросу о сословных привилегиях, бросал депутатам такие слова:

Как вы знаете, господа, верно говорят, что история мира — это суд над миром; и в ваших ушах, господа, грозно зазвучат трубы Страшного суда — трубы Страшного суда, трубы суда народов, когда настанет день возмездия и расплаты, *dies irae, dies illa!*⁸

Вместо одного апокалипсиса здесь другой — не небесный, а земной. И наоборот, та же формула могла оправдывать господство сильнейших. Именно так понимал ее Освальд Шпенглер:

7. Bouton C. L'histoire du monde est le tribunal du monde // Hegel penseur du droit / J.-F. Kervégan, G. Marmasse (dir.). P.: CNRS éditions, 2004. P. 263–277.

8. Цит. по: Henry M. Marx. P.: Gallimard, 1991. T. I. P. 173.

Всемирная история — это всемирный суд: она всегда признавала право на существование за самой сильной, самой полной, самой уверенной в себе жизнью... она всегда жертвовала истиной ради могущества, ради расы и обрекала на смерть тех людей и народы, которые ценили истину больше, чем дела, справедливость больше, чем могущество⁹.

Пусть даже такие «реалистические» интерпретации совсем не соответствовали тому, что хотел сказать Гегель, — для которого суд над миром вершил «мировой дух», то есть движение к свободе, — тем не менее в них предполагалось, что отныне все разгрызается во времени Истории. В ходу была и более низменная версия Суда Истории — понятие «свалки Истории», уготованной врагам Революции.

Революция между *Kairos*'ом, *Krisis*'ом и кризисом

Между пришествием Христа (*Kairos*) и днем Страшного суда простиралось межеумочное время, размеченное понятиями «уже» и «еще не»: все уже свершилось, но еще не все завершено. Если понятие *Krisis* можно было применять как Суд в Истории и от лица Истории, то понятие *Kairos* служило прежде всего для того, чтобы мыслить Французскую революцию как потрясение и нулевую точку, откуда начиналось новое время, подобное тому, что было открыто боговоплощением, или же тому радикально иному времени, что открывалось апокалипсисом. Смысл слова «революция» изменился: оно означало уже не регулярное возвращение небесных светил в исходную точку, но разлом во времени, через который революция врывается в историю. Это резко проявилось при введении в 1793 году революционного календаря, призванного конкурировать с церковным счетом времени и с христианской картиной мира, а в дальнейшем и вовсе их вытеснить. 22 сентября 1792 года, в момент провозглашения Республики, декрет Конвента постановил, что отныне все государственные акты должны датироваться «I годом Республики». На протяжении своего недолгого существования этот календарь встречал сильное сопротивление и в 1806 году был отменен Наполеоном, который незадолго до того короновался императором. Начиналась новая эра, однако она включалась в рамки традиционного времени и заканчива-

9. Spengler O. Le Déclin de l'Occident. T. II / M. Tazerout (trad.). P.: Gallimard, 1948. P. 466.

ла небывалый эксперимент с революционным временем, принявшим роды новой картины мира.

По словам Жильбера Ромма, главного творца нового календаря,

... время открывает новую книгу истории; и его ход, новый, величественный и простой, словно равенство, должен новым резцом начертать летопись возрожденной Франции¹⁰.

Время было действующим лицом истории, открывало ее новую книгу, и его ход следовал законам разума; оно понималось как орудие возрождения нового града. На место христианского календаря, смешивавшего время-*chronos* и время-*kairos*, и на место времени королевских династий следовало поставить такое, которое будет только нейтральным временем-*chronos*'ом. Как указывал Ромм, надлежало осуществить два принципа: «привести республиканский год в соответствие с движением небесных тел» и «измерить время более точным и более симметричным исчислением», применяя десятичную систему¹¹. Это новое время было нейтральным, но не пустым¹². Оно нагружалось символами и образами, превращавшими его в инструмент гражданского воспитания. Для его ритмизации вводились республиканские праздники.

Однако календаря, при всей его небывалой новизне, было еще недостаточно, чтобы преобразовать переживание времени или картину мира. К тому же и сами революционеры не вполне отказались использовать время-*kairos*. Торопливо и часто пользуясь понятием «возрождения» (*régénération*), чтобы обозначить новизну своих свершений, они очевидным образом показывали, что они не так уж новы. По словам Антуана-Адриена Ламуретта, ставшего конституционным епископом Лиона, «у Ликурга возрождение шло от законов к нравам», тогда как истинное, «Христово» возрождение, к которому стремится Революция, «изменяет прежде всего сердца людей». Мона Озуф пишет:

Даже те, кто не пытался утверждать постулируемую Ламуреттом единственность Революции и христианства, все же принимали мысль о том, что Революция есть религиозное обращение.

10. Baczkowski B. Le calendrier républicain // Les lieux de mémoire. I, La République / P. Nora (dir.). P.: Gallimard, 1984. P. 40, 41.

11. Конвент пытался «децимализировать» время, приведя его в соответствие с календарем: вместо недель ввести декады (десятидневки), день разделить на десять часов, а прямые углы считать не за 90, а за 100 градусов.

12. Ibid. P. 47.

Это говорит о своеобразном религиозном аспекте всего революционного предприятия¹³.

Действительно, из понимаемого так возрождения вытекали идеология нового человека и революционный мессианизм Республики. И наоборот, в контрреволюционной эсхатологии также применялось понятие «возрождения», только его предлагалось мыслить как кару: гонения и искупление приуготовляли собой новую эру. То есть еще не все завершено — Провидение бдит. Продолжая применять эти вроде бы устаревшие понятия, контрреволюционеры пытались заново учредить такой мир, которого больше уже не было, тогда как революционеры стремились высказать то, что они творили, посредством того, что они (уже) утратили, не в силах, однако, обойтись без этого при определении своего небывалого замысла.

Наконец, наряду с таким пониманием Французской революции — либо как современного образа Христова пришествия (*Kairos*), либо как предвестия дня Страшного суда, либо как смещения того и другого, — встречалось и иное, противоположное по смыслу понимание, которое возвращалось к медицинскому значению греческого слова *krisis* и истолковывало революцию как обыкновенный, хотя и тяжелый кризис, всецело относящийся ко времени-*chronos*'у. Так в XIX–XX веках историки, экономисты и вообще общественные науки вносили свой вклад в «расколдовывание» Революции как объекта.

Действительно, в словаре древнегреческой медицины «кризис» означал момент перехода.

Кризис в течении болезни бывает тогда, когда она усиливается, ослабевает, превращается в другую болезнь или же заканчивается благоприятным или дурным исходом¹⁴.

В отличие от *Krisis*'а как Страшного суда и исхода из времени, такой гиппократовский кризис вписывался в течение переживаемого времени, образуя одну из фаз цикла. В «Большом Ларуссе

13. Ozouf M. Régénération // Furet F., Ozouf M. Dictionnaire critique de la Révolution française. P.: Flammarion, 1988. P. 822.

14. Koselleck R. Some Questions Regarding the Conceptual History of Crisis // The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts. Stanford: Stanford University Press, 2002. P. 236–247; Ricœur P. La crise, un phénomène spécifiquement moderne? // Politique, Economie et Société. P.: Seuil, 2019. P. 165–196.

XIX века» давалось три определения этого слова: первое значение — медицинское; переносное значение — кризис как «ситуация неопределенности»; наконец, новое, третье значение — кризис в смысле торгового кризиса, со ссылкой на недавнюю на тот момент книгу Клемана Жюгляра. Действительно, в этой книге, «Торговые кризисы и их периодическое возвращение во Франции, Англии и Соединенных Штатах», изданной в 1862 году, Жюгляр впервые предложил анализ кризиса как циклического явления.

Если углубиться в понятия о кризисе, то несомненно, что на протяжении всего XIX века и значительной части XX века примером этого явления, возможно даже образцовым примером, служила Революция. Для сторонников Истории (с заглавной буквы) и поборников единого времени-*chronos*'а чрезвычайно важно было доказать, что Революция подготавливалась и развивалась в обычном времени — примерно так же, как тучи приносят грозу, — и что для нее не требовалось вмешательства никакого иного времени, кроме времени-процесса. Ставка была высокой, так как речь шла о способности Истории быть наукой, какой она себя считала: может ли она непосредственно изрекать истину о том, что произошло в действительности?

Подвергшись основательной разработке, особенно после кризиса 1929 года, понятие кризиса должно было соответствовать этому запросу. Здесь необходимо назвать имя историка Эрнеста Лабруса, который, стремясь понять Французскую революцию, занялся масштабным обследованием кризисов и создал понятие старорежимного кризиса, или кризиса старого типа. Так, Французская революция произошла из совмещения нескольких кризисов: кризиса старого типа (неурожая в 1789 году) и «ненормальной» или «интерциклической» рецессии, растянувшейся на период правления Людовика XVI, — и все это на фоне «длинной волны», которая на протяжении столетия сделала возможным обогащение торговцев и рантье¹⁵. Таким образом, «революционную конъюнктуру во многом создала конъюнктура экономической»¹⁶. Существенно, что при этом Революция утратила всякий характер апокалиптического пришествия, отсылая к глубинным объясняющим факторам; здесь все зависело от ритмов, и эти рит-

15. *Labrousse E.* La Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution. I. P.: PUF, 1944. Introduction générale. P. VIII-LII.

16. *Idem.* Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIIIe siècle. P.: Dalloz, 1933. P. 640.

мы на разных уровнях не только не совпадали, но и противоречили друг другу.

В итоге получалось, что имел место не один, а несколько кризисов, каждый со своим ритмом и своей темпоральностью, хотя между ними и происходили интерференции и частичные взаимоналожения. Получалось прямо-таки геологическое описание кризиса: существует не одно время и не один кризис. Врач, чтобы понять кризис, вычисляет и упорядочивает его, тогда как историк и экономист с той же целью умножают его, дабы таким образом его приручить, включив в несколько разных времен, которые, однако, все принадлежат одному и тому же времени-*chronos*'у. Разработка подробной аналитики кризиса позволила свести почти что к нулю время-*kairos*, включая сюда такое основополагающее событие, одновременно эмблематичное и загадочное, как революция. Как мы видим, переход от *Krisis*'а к кризису, то есть от христианского к древнегреческому значению слова, предполагал два разных представления о времени и две глубоко различные картины мира. Вторая из них прекрасно обходится без христианского времени. Отныне, чтобы рассказывать о произошедшем и происходящем, достаточно одного лишь новоевропейского времени-процесса, движимого прогрессом и ускорением. Кроме того, вместе с идеей новоевропейского времени, которое идет вперед все быстрее и быстрее, утвердилась идея, что прошлое так или иначе остается в прошлом. «Пусть мертвые хоронят своих мертвецов», — говорил Маркс, цитируя Евангелие, но ставя его на службу новому времени и новой картине мира.

Библиография

- Baczko B. Le calendrier républicain // Les lieux de mémoire. I, La République / P. Nora (dir.). P.: Gallimard, 1984.
- Bouton C. L'histoire du monde est le tribunal du monde // Hegel penseur du droit / J.-F. Kervégan, G. Marmasse (dir.). P.: CNRS éditions, 2004. P. 263–277.
- Constable G. Renewal and Reform in Religious Life, Concepts and Realities // Renaissance and Renewal in the Twelfth Century / R. Benson, G. Constable (eds). Oxford: Clarendon Press, 1982. P. 37–67.
- Constable G. The Reformation of the Twelfth Century. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- De Certeau M. L'Écriture de l'histoire. P.: Gallimard, 1975.
- Dupront A. Genèse des temps modernes. P.: Gallimard; Seuil, 2001.
- Hartog F. Partir pour la Grèce. P.: Flammarion, 2015.
- Hartog F. Régimes d'historicité. Présentisme et Expériences du temps. Éd. augmentée. P.: Points-Seuil, 2012.

- Henry M. Marx. P.: Gallimard, 1991. T. I.
- Koselleck R. Some Questions Regarding the Conceptual History of Crisis // The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts. Stanford: Stanford University Press, 2002. P. 236–247.
- Labrousse E. Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIIIe siècle. P.: Dalloz, 1933.
- Labrousse E. La Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution. I. P.: PUF, 1944.
- Ladner G. B. The Idea of Reform, Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959.
- Ozouf M. Régénération // Furet F., Ozouf M. Dictionnaire critique de la Révolution française. P.: Flammarion, 1988. P. 373–390.
- Reform // New Catholic Encyclopedia. Vol. XII. Washington, DC: The Catholic University of America, 1967.
- Ricœur P. La crise, un phénomène spécifiquement moderne? // Politique, Economie et Société. P.: Seuil, 2019. P. 165–196.
- Spengler O. Le Déclin de l'Occident. P.: Gallimard, 1948. T. II.
- Vespérini P. Lucrèce, archéologie d'un classique européen. P.: Fayard, 2017.

VISIONS OF THE WORLD AND REPRESENTATIONS OF TIME

FRANÇOIS HARTOG. Professor Emeritus, Group of Studies on Modern Historiographies (GEHM), Louis Gernet Center for Comparative Research on Ancient Societies (ANHIMA), françois.hartog@ehess.fr.

School of Advanced Studies in the Social Sciences (École des Hautes Études en Sciences Sociales, EHESS), 105 Blvd. Raspail, 75006 Paris, France.

Keywords: history; time; worldview; early Christianity; Humanists; Reformation; French Revolution.

From the viewpoint of intellectual history, the displacement and transformation of the cardinal concepts which made orientation in time possible and also expressed a new vision of the world should be central topics. Although at first glance the same concepts seem in use, they nevertheless changed first their content and then their application. In this article five historical examples are examined in order to understand how changes in representations of time have accompanied and structured transformations in worldviews. The first of these comes from the beginnings of Christianity, which established a radically new time hemmed in between two limits: the Incarnation and the Last Judgment (with the Second Coming of Christ). This new time, which shattered the times of paganism, bore within itself a vision of the world with its history conceived as the history of Salvation. The second example comes from the humanists, whose project for constructing a new world by reviving antiquity involved a break with the time before, which was designated and also denigrated as the Middle Ages. The third involves the concept of reform and the Reformation, which ushered in a real bifurcation in time: it signified first a return to an initial state before it turned into the concept of progress that characterizes the European modern era. The fourth example: by attributing judgment to History, the European thinkers of the modern era secularized it and made History the ultimate judge. Revolution provides the final example. Is it the inception of a new time (like the Incarnation) or of a radically different time (like the Apocalypse)? Or perhaps the concept of crisis is sufficient to make sense of it?

DOI: 10.22394/0869-5377-2021-5-59-74

References

- Baczko B. Le calendrier républicain. *Les lieux de mémoire. I, La République* (dir. P. Nora), Paris, Gallimard, 1984.
- Bouton C. L'histoire du monde est le tribunal du monde. *Hegel penseur du droit* (dir. J.-F. Kervégan, G. Marmasse), Paris, CNRS éditions, 2004, pp. 263–277.
- Constable G. Renewal and Reform in Religious Life, Concepts and Realities. *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* (eds R. Benson, G. Constable), Oxford, Clarendon Press, 1982, pp. 37–67.
- Constable G. *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- De Certeau M. *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.
- Dupront A. *Genèse des temps modernes*, Paris, Gallimard, Seuil, 2001.
- Hartog F. *Partir pour la Grèce*, Paris, Flammarion, 2015.
- Hartog F. *Régimes d'historicité. Présentisme et Expériences du temps*, éd. augmentée, Paris, Points-Seuil, 2012.
- Henry M. *Marx*, Paris, Gallimard, 1991, t. I.

- Koselleck R. Some Questions Regarding the Conceptual History of Crisis. *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*, Stanford, Stanford University Press, 2002, pp. 236–247.
- Labrousse E. *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIIIe siècle*, Paris, Dalloz, 1933.
- Labrousse E. *La Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution. I*, Paris, PUF, 1944.
- Ladner G. B. *The Idea of Reform, Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1959.
- Ozouf M. Régénération. In: Furet F., Ozouf M. *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988, pp. 373–390.
- Reform. *New Catholic Encyclopedia*, Washington, DC, The Catholic University of America, 1967, vol. XII.
- Ricœur P. La crise, un phénomène spécifiquement moderne? *Politique, Economie et Société*, Paris, Seuil, 2019, pp. 165–196.
- Spengler O. *Le Déclin de l'Occident*, Paris, Gallimard, 1948, t. II.
- Vespérini P. *Lucrèce, archéologie d'un classique européen*, Paris, Fayard, 2017.