П.А. Ольхов*

ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ
КАК ДИАЛОГИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ:
КАТЕГОРИАЛЬНО-РЕЧЕВЫЕ И НРАВСТВЕННЫЕ ДОМИНАНТЫ
А.Я. ГУРЕВИЧА**

В статье проблематизируются диалогические условия возможности исторической реконструкции в эпистемологической ситуации «после “послесовременности”» – в их конкретной представленности в трудах А.Я. Гуревича, практикующего историка и одного из наиболее значительных отечественных эпистемологов-новаторов второй половины XX – начала XXI вв. Автор уточняет позицию историка по отношению к диалогической философии М.М. Бахтина и В.С. Библера (с применением возможностей микроанализа ключевых понятий диалогической философии), обосновывает категориально-речевые и нравственные доминанты исторического мышления А.Я. Гуревича и отмечает онтологическую перспективу диалогического проекта исторической реконструкции.

Ключевые слова: эпистемология, историческая реконструкция, диалогическая философия, историческое мышление, А.Я. Гуревич

Historical reconstruction as a dialogical project: categorical-verbal and moral dominants in historical thought of A.Ya. Gurevich. PAVEL A. OLKHOV (Belgorod National Research University)

The article discusses some dialogical conditions for the possibility of historical reconstruction in the epistemological situation «after “post-modernity”» in their practical representations in the works of A.Ya. Gurevich, a historian and one of the most significant Russian epistemologists of the late XXth and early XXIst centuries. The position of the historian is specified in relation to the dialogical philosophy of M.M. Bakhtin and V.S. Bibler through the microanalysis of a few of dialogic philosophy's concepts selected and interpreted by both of them. The author focuses on categorical-verbal and moral dominants as some personal presuppositions or dialogical grounds in historical thought of A.Ya. Gurevich and refers to the ontological perspective of the dialogical project of historical reconstruction, corresponding with cognitive or epistemological dialogical senses searched and implemented by A.Ya. Gurevich.

Keywords: epistemology, historical reconstruction, dialogic philosophy, historical thinking, A.Ya. Gurevich

* ОЛЬХОВ Павел Анатольевич, доктор философских наук, профессор кафедры философии и теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.

E-mail: olkhov@bsu.edu.ru

© Ольхов П.А., 2018

** Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ. Проект № 16-03-00704.

Проблема реконструкции в историческом исследовании относится к числу тех, которые принято называть «вечными». Поиск решений этой проблемы происходил и происходит в ситуации эпистемологической «взрослости» исторического мышления, когда историку приходится обдумать основания той уверенности, с которой он приступает к истолкованию исторических источников и воссозданию исторической реальности в ее предполагаемой событийной целостности. Стоит ли искать «фактичность» истории, проясняя смысловую структуру источников как некоторый порядок пространственно-временных связей и причинно-следственных отношений¹? Есть ли выход из «странной тюрьмы исторической необходимости» (ср.: [4]) и нужно ли его искать? Не лучше ли, напротив, освоиться в том историчном жизненном мире, в который заключен историк? Или же увидеть безгранично сложный «водный мир» истории с изменчивыми «ритмами, пульсациями, течениями и контртечениями» [13, с. 512], или, еще, историческую «картину» мира, ограниченную автоматизмами жизненных умонастроений (ментальностей)? Как справиться с угрозами интеграции разрозненных данных исторических источников во «всеобщее» историческое повествование и соблюсти достоверность хотя бы рассказов-расследований, связанных с выявлением локальных смыслов давних происшествий?

Особенность эпистемологической ситуации нашего времени состоит в том, что проблема исторической реконструкции ставится и решается теперь как бы после «после истории» или после «послесовременности» (см., напр.: [15; 27; 33] и др.) и имеет вид неподраченного выбора: одновременны и равносильны различные ответы, и ни один из них не может быть продуман как очевидно предпочтительный, с некоторой продуктивной завершенностью. Это, судя по всему, «акторно-сетевая» ситуация, в которой компрометируется эпистемологическое разнообразие научно-исторических исследовательских практик, но и его возможное отсутствие представляется иллюзорным. Исто-

рическому мышлению приходится накапливать опыт возвратного понимания уже накопленного, проектировать воссоздание исторической реальности, не варьируя уже известное, а, скорее, углубляясь в ее жизненность. Практикующий историк может, конечно, представить себя вольным ловцом-реконструктором исторических фактов², путешественником, по собственному желанию пребывающим в зарослях культурно-исторических предрассудков (ср., напр.: [17; 18] и др.), цеховым мастером, изготавливающим на своем «верстаке» свой шедевр, или же испытателем новых интерпретативных устройств на «экспериментальном полигоне» [25, с. 15], – однако, во всех случаях является важным уточнение *меры и форм ответственности* по отношению к той реальности, которая предшествует историку, и в которой он решается *принять участие*.

Открытие или переоткрытие жизненных смыслов исторического источника через всё новые вопросы, адресуемые ему, и принятие на себя своего рода герменевтической миссии Иона³, аппелирующего к авторитету *вновь рас-*

² Ср. у Э. Карра: «Изучайте историка, прежде чем вы начнете изучать факты, – в конце концов, это не требует большого ума. Это то, что однажды уже было сделано одним толковым студентом, который, получив рекомендацию прочитать труд именитого Джонса из школы Св. Иуды в Махараштре, отправился к своему тамошнему другу спросить, что за парень этот Джонс, и какие там у него “пчелы в капоте”. Когда вы читаете исторический труд, всегда прислушивайтесь к “жужжанию”. Если вы ничего не слышите, то либо вы глухи, либо ваш историк зануда (a dull dog). Исторические факты на самом деле совсем не похожи на ту рыбу, которую поджаривает на своей плите рыботорговец. Они подобны рыбе, которая плывет в безбрежном, а иногда и неприступном океане, и то, что поймает историк, будет, конечно, зависеть от случая, но главным образом – от того, какую часть океана он изберет для рыбной ловли, и от того, какие снасти он предпочтет. Эти два определяющих условия, в свою очередь, определяются тем, какой сорт рыбы ему захочется поймать. В общем и целом, историк получит в свое распоряжение те факты, которые пожелает. История подразумевает интерпретацию» [31, р. 18].

³ Платоновский Ион – проницательный знаток Гомера и, вместе с тем, лучший исполнитель гомеровского эпоса. Понимающая «мы»-позиция Иона, уточненная со стороны беседовавших с ним Сократа и Платона, перевоссоздающего эту беседу, является типичной, прообразующей в истории философской герменевтики и исторического понимания (см.: [24, с. 372-385]).

¹ Спустя более чем полвека не теряет своей эпистемологической новизны и остроумия размышление Э. Карра, историка-долгожителя, в отношении фактичности исторического исследования (см.: [31], первое издание состоялось в 1961 г.). Работы, ставшие своего рода эпистемологической классикой в отечественной исторической науке, своего рода отклик на постановки Карра: [6; 14].

спрошенного и воссоздаваемого в некоторой новой речевой позиции автора документа истории – это актуальный *диалогический минимум исторической реконструкции*. В этом исследовательском герменевтико-диалогическом минимуме доминантные состояния исторического мышления уточняются и развиваются в связи с конкретными возможностями этого мышления – быть таким, а не иным, – *из избытка его собственной историчности*. Ключевым при этом становится вопрос: как возможно историческому источнику, не впадая в анахронизмы и уточняя собственные культурно-исторические предпосылки?

* * *

Диалогическая конкретность исторической реконструкции подробно дает себя знать в опыте А.Я. Гуревича (1924-2006), едва ли не «самого цитируемого отечественного историка в мире» [19]. Однако работ, в которых исследуются эпистемологические контуры этой конкретности, не так уж и много (см., напр.: [3; 20; 37] или [5; 21; 23; 26; 28; 29; 36; 38]. «Путь новатора» (С.С. Неретина) не был прямолинейным и не представлен в некоем теоретическом самоотчете; напротив, требуется интеграция разновременных диалогических настроений историка, которые возникали и переслаивались, меняли свою смысловую определенность в течение более чем полувековой истории его исследовательских поисков и полемик в весьма оживленной и изменчивой познавательной среде.

Расцвет диалогических настроений А.Я. Гуревича начинается в 1960-х гг.: в его весеннем интеллектуальном опыте стали сопрягаться различные «сферы разговора» (Т.Г. Щедрина) – от тех, в которые он был включен со времени своего ученичества и которые так или иначе связаны с исследованиями в области аграрной истории, пронизаны как марксистскими идейными началами, так и иронизировавшими их установками позитивистского или неокантианского характера, до тех, которые возникали в связи с исследованиями в области социальной истории и истории культуры и были проникнуты не столько идейной озабоченностью, сколько тонами доверия к человеку в истории, заинтересованностью в его глубинных жизненных установках и неповторимых перипетиях. Это было время встречи с диалогическими философско-филологическими разработками М.М. Бахтина, диалогической

философией В.С. Библера⁴, дискуссий в плюралистически настроенном секторе методологии истории в Институте философии АН СССР и др. И во всем этом – крепнущее понимание себя как «нефилософа»: «Мой ум, увы, не философский, я не имею способности и склонности к систематической разработке категорий и не чувствую себя “как рыба в воде” в мире отвлеченных понятий. Мне постоянно нужно опираться на некую совокупность фактов, представить себе нечто исторически конкретное. Я не логик и не социолог, который способен выключить историческое время и пренебречь материей истории» [11, с. 117-118].

Это высказывание позднего А.Я. Гуревича прежде всего иронично: таким образом было возможно отражать атаки современных ему философов («логиков» и «социологов»), не готовых к молчанию, уверенно увлекающихся абстракциями исторического знания, принятого ими в той категориальной версии, в которой доминировала определенная идея истории, установка на инаучную, идеологическую апологию истории. Реальная история пишется по документам – источникам с непредсказуемой смысловой близостью или далью, которые именно поэтому нужно уметь расспрашивать – подступать к ним с новыми вопросами и быть готовым к открытому разговору. Идеино-категориальное, «логико-социологическое» предустановление истории свидетельствует о безыскусности или, напротив, творческой безудержности абстрактного мышления, по Гуревичу, – его вненаучности⁵.

Впрочем, когда А.Я. Гуревич говорит, что не способен «выключить время» и «пренебречь материей истории», он говорит о себе, уточняет возможности собственного «нефилософского ума», готового обратиться к философии

⁴ С.С. Неретина, одна из немногих активных свидетелей того времени встреч, вполне отчетливо различает «диалогические философии» М.М. Бахтина и В.С. Библера, указывая при этом, что библеровский опыт был философией в собственном, генетическом смысле этого слова. «Идея культуры как диалога возникла у христианина М.М. Бахтина как охватывающая “и другие предметы”... Идея культуры как диалога культур В.С. Библера была светской (равно: нехристианской) философией, как и пристало философии» [22, с. 229].

⁵ Самые, пожалуй, яркие свидетельства оставлены самим А.Я. Гуревичем в его последнем интервью (см., напр., воспоминания о неприемлемом для Гуревича «аппарате мышления» Б.Ф. Поршнева: [7; 11, с. 25] и др. Ср.: [22, с. 19] и др.).

как некоторой реальности ума другого, другому умовидению, – квалифицирует свою неспособность заниматься философией, обращаясь к ресурсам того же категориального мышления, в неспособности к которому признается. Стилистически это ирония, осложненная антиэмфазой: историк увлекается жизненно близкой ему – в силу основного его образования, среды общения и др. – категориальной формой философской *ментальности* (формально трудно определяемого умонастроения, умовидения), и, так или иначе, обдумывает *фактообразующий смысл категорий как культурно-исторических инструментов исторического знания*. С.С. Неретина, комментируя историю присутствия А.Я. Гуревича в отечественном философском мире, описанную им самим в «Истории историка», размышляет о «травматическом» для философского сообщества несогласии Гуревича с автономией категоризирующего исторического мышления – при отсутствии с его стороны сколько-нибудь развитой трансцендентальной рефлексии категориальных оснований философско-исторического знания. «“Категориями” оказались вещи, близкие и важные для любого человека (средневековья ли, современности), выявившие экзистенциальные и ментальные основания истории». Гуревич «переиначил всё: он в качестве категорий представил квази-категории: время, богатство, труд, право – почти по М. Фуко, который квази-трансценденталиями назвал Труд, Жизнь, Язык» [21, с. 240]. Однако это не было заимствованием, внешним речевым наброском или речевой случайностью. «Явно травмировав аудиторию, Арон Яковлевич поступил вполне средневеково, т.е. назвав категориями то, что ими не является, он их оснастил подлинно средневековым содержанием, прочитав и истолковав многочисленные письменные источники» [21, с. 240]. Иными словами, историк увлекается категориальной формой *практически*: «категории» суть историчные речевые формы, обращение к которым проясняет и уточняет смыслы познавательного взаимодействия историка и исторического документа – способствует реконструкции жизненных состояний средневековой культуры или поступков средневековых простецов, которые «молчат» о себе, – из избытка своего опыта речевого мышления (категоризирующего умовидения и говорения). «Категории» средневековой культуры могут вызвать оторопь своей современностью у читателя, далекого от средневековых источников, но Гуревич все же предпочитает следовать за под-

сказками документов, выходит на их речевые границы (ср.: [3, с. 69; 11, с. 236-237] и др.).

Под маской иронии «нефилософ» опознает себя как человека интеллектуального ремесла: «Я не открыл идей, которые разрабатываю; моей интуиции хватило настолько, чтобы применить проблемы, уже носящиеся в воздухе и уже оплодотворившие иных ученых, в иных отраслях знания, к своему материалу. Это дало возможность открыть в нем некие новые грани» [11, с. 227]. Высказывание А.Я. Гуревича и в этом случае следует принимать с некоторой диалогической оглядкой, не упуская из виду собственных познавательных целей историка. От середины 1960-х и вплоть до середины 1990-х гг. Гуревич пишет работу за работой, посвящая себя проблематике исторической *теории* (исторического закона, исторического факта, исторического времени, общественно-экономических формаций и т.д.); в 1966-1969 гг. он работал в секторе истории мировой культуры Института философии РАН, где «царила “теоретическая всеядность”» [11, с. 127] (ср.: [21, с. 234]), при этом сам Гуревич был весьма разборчив в общении, избегая как «верхоглядыв» [11, с. 129], так и тех, которые сосредоточивались в своих философских исследованиях на чуждых, как ему представлялось, предметных областях (не привлекли внимания Гуревича исследовательские позиции М.А. Лифшица, Э.В. Ильенкова, Г.С. Батищева, М.К. Петрова, М.Я. Гефтера и др.). Одним из основных публикаторов работ Гуревича на протяжении десятилетий становится журнал «Вопросы философии» – «именно философы проявили сочувственное внимание к его концепции в то время, когда историки метали громы и молнии» [21, с. 235]. Однако Гуревич «ни на секунду не почувствовал себя в полной мере своим, будучи “своим” (т.е. не марксистским монстром и не доносчиком) среди чужих» [21, с. 233-234]. Раз за разом в его теоретически ориентированных трудах речь идет о получении «нового знания», которое невозможно без новых вопросов к прежним и вновь выявляемым источникам, без решимости «взяться за источники под новым углом зрения» [7]. Ремесло историка здесь предполагает «высокое самосознание» принадлежности к цеху мастеров: доверительное отношение к признанному мастеру ремесла в его «научной и человеческой полноте» и, вместе с тем, признание достоинства теоретической интуиции, созидательное эпистемологическое своеобразие (отказ от теоретического эпигонства при опознании

предметности «нового знания», его фактическом уточнении, вплоть до готовности к пересмотру установок исторического умозрения)⁶. Если для исторического исследования перспективным является изучение «человека изнутри, как собеседника, которому задают вопросы, на которые он, может быть, уже дал ответы, но которые нам еще надо найти», не менее перспективным является и изучение изнутри мышления современника.

Ради получения «нового знания» историк вступает, среди прочих, в интенсивный диалог с В.С. Библером, «ближайшим другом» [11, с. 215] и, «возможно, последним философом в нашей стране» [11, с. 218], создавшим последовательно рационалистскую, типологическую версию диалогизма как исследовательского принципа – никогда, впрочем, не принимая библеровский рационализм и типологизации как безупречные или безусловно приемлемые для работы у своего исторического «верстака». Рационально-типологическая диалогизация исторического источника означает доминирование вопросов историка над ответами, которые могут дать исторические источники, дает волю воображению исследователя, выстраивающему показания источников в представившихся ему направлениях, – ведет к диалогистскому переобобщению источниковых данных. Так, «Владимир Соломонович Библер видит простеца не только в том, что я называю простецом, т.е. неграмотных людей, но и в сознании высоколобо-го, мистика, мужика и т.д. Да, это справедливая мысль. Конечно, перед Богом мы все, от Папы Римского до последнего неграмотного мужика, простецы. Тут образованность ни при чем. Есть только душа, голенькая душа, предстоящая перед Богом и, с точки зрения Божества, если вообще можно даже думать о точке зрения Божества, все души равноценны. И будь ты великим мудрецом или дурак дураком, Господу, может, и все равно... Но я вам должен признаться, что постановка вопроса Библером, касающаяся самых общих религиозных моделей философского типа, выводит меня за пределы изучения конкретного материала средневековой истории... Соображения философа здесь не подходят» [16].

Между тем, отношение А.Я. Гуревича к эпистемологическим моделям в историческом исследовании вполне пластично: «Я сумел построить «модель» средневековой культуры, которая во многом близка построенной Ле Гоффом, но отличается от его модели, основывающейся исключительно на западноевропейском христианском материале, тем, что совмещает в себе два пласта: варварский и собственно христианский. Это – мое, насколько мне известно, и этим я дорожу» [11, с. 227]. Когда Гуревич утверждает, что он сумел построить нечто подобное тому, что уже есть у Ж. Ле Гоффа, заметно, как он интонирует – фиксирует кавычками не то свое осторожное отношение к моделированию в исторической реконструкции, не то неполное свое следование примеру французского историка (в кавычки заключена своя «модель»). Следующее за этим уверение о наличии двух «пластов» в собственной модели, «варварского и собственно христианского» в эпистемологическом отношении очевидно метафорично: таким образом вводятся дополнительные нарративные операторы, абстракции высоких порядков – «варварство», «христианство», не имеющие эмпирических референтов, при этом органическая метафора «пласты» переслаивает, усиливает и делает стилистически контрастным, диалогизирует отношение метафорики проектирования, органического связывания и построения некоторого здания исторической реконструкции («модель» – «пласты» – «варварство», «христианство»). Это, можно думать, отнюдь не запланированный исследовательский прием; дело состоит, судя по всему, в речевой манере историка – проявлении его коммуникативной интуиции в некоторой метафоричной, понятийно-речевой конкретности и взаимности⁷.

⁶ См., напр.: «Как Марк Блок – мой кумир научный и человеческий – ставил вопрос? Я – историк, я принадлежу к определенному *métier*. Это – цеховое ремесло, освященное авторитетами средневекового городского хозяйства. Было высокое самосознание мастеров, что они принадлежат к такому цеху. И вот я, историк, принадлежу к этому цеху. И что это значит? Куда я иду? Я иду не на теоретический семинар. Я иду в свою мастерскую, к верстаку, где я буду пытаться при помощи новых вопросов и новых источников получить новое знание. Получится, не получится – это от многого зависит. Вот это главное, но ведь это и самое трудное... эти слова – “новое знание” – являются ключевыми» [7]. Ср.: «Чем свободнее ум историка от заранее данных ему предпосылок, тем скорее он может обнаружить какие-то новые данные» [16].

⁷ Ср., напр.: «Если глядеть из сегодняшнего дня, становится понятно, что... термины... использовались Ароном Яковлевичем взаимозаменяемо: он искал подходящее слово для обозначения представлений, свойственных данному обществу, того взгляда “изнутри”, который К. Гирц назвал “местным знанием” (*local knowledge*), а К. Пайк еще раньше “эмным” (*emic*), в отличие от “этного” (*etic*), подходом» [19].

Нетривиальную познавательную позицию А.Я. Гуревича, ее проявление «на отталкиваемом им философском горизонте» С.С. Неретина предлагает представить с некоторым онтологическим усилением, как действие «духа панкатегоризма», позволявшего справляться с нерешительностью, «отбрасывать агностицизм» [21, с. 245] при нарастании трансцендентальных угроз в историческом исследовании и, в силу собственной онтологичности, не замечать определенной близости ближнего, пренебрегать сходствами своих практико-ориентированных категоризаций с категориальными построениями Н.А. Бердяева, В.С. Библера, М.К. Петрова или М.Я. Гефтера. Этот парирующий онтологический ответ С.С. Неретиной на «отталкивания» Гуревича дается из позиции «по ту сторону» «философского горизонта», и с той стороны его нельзя не признать удачным: в разговор об основаниях исторической реконструкции привносится новая тема ее категориальной стяженности, или категоризации как общем условии исторической реконструкции и т.д. В работах А.Я. Гуревича таких прямых, продуктивных для нас онтологических самопризнаний нет, к сожалению, однако познавательная чуткость и совестливость, несогласие с какими бы то ни было онтологическими крайностями (в том числе и собственными) дают себя знать повсюду и не знают исключений.

Наиболее резкие случаи такого несогласия проявили себя в дружеской и весьма жесткой полемике с Л.М. Баткиным (вплоть до «эксцессов личного характера» [7]⁸), когда Гуревич отказался допустить возможность принять концепты индивидуальности и личности, категоризовать их «как таковые», с некоторой онтологической завершенностью, граница которой полагается за пределами исторического источника. Согласно Баткину, «исследовательски острее и точнее понимать дело так: индивидуальность и личность присутствуют исторически и актуально только в тех цивилизациях, которым известны идеи (понятия) “индивидуальности”, “личности”, и которые пользуются этими (или аналогичными) словами для обозначения идеальных, регулятивных координат» [2, с. 73]; строго говоря, это прежде всего новоевропейская цивилизация. Гуревич ответно обращается к источнику («все-таки источники умнее нас и всех наших умственных ухищре-

ний» [8, с. 78]) – проповеди «О пяти талантах» известного францисканского проповедника середины XIII в. Бертольда Регенсбургского, в которой содержится рассуждение о личности, отличающееся от идейной определенности рассуждений в произведениях «высоколобых». Проповедь обращена преимущественно к людям необразованным и предпосылки этой проповеди коренятся в евангельском тексте, но личность, как некоторая содержательно-смысловая реальность жизни средневековых простецов, вполне дает себя знать. «Бертольд... ищет и явно находит отклик и понимание своих разношерстных слушателей» [8, с. 80] (ср.: 11, с. 234-237; 9, с. 365-389] и др.). В свою очередь, Гуревич осмеливается «дать описательное, “рабочее” определение личности», связанное с «необозримо богатым» комплексом «представлений человека о мире, как социальном, так и природном, и его представления о самом себе, т.е. всю картину мира, которая дана ему языком, воспитанием, средой, личным опытом, религией, наукой, искусствами»: «Если мы примем во внимание, что этой картиной мира определяется его социальное поведение, то мы, вероятно, смогли бы сказать, что личность есть вместилище социально-культурной системы своего времени», «символическая система» [8, с. 84-85] и т.д. «Картина мира» здесь, как видно, возникает оговорочно, как способ зафиксировать для исследовательских нужд то, что «необозримо». Метафорически условны применительно к «рабочему» пониманию личности и понятия «вместилище», «система» и т.д., но, кажется, только посредством такой описательности, речевого кружения и возможно говорить о «посильной реконструкции» – опознании тех «общих возможностей», «культурных форм», в которые могла «отливаться личность» [8, с. 86]⁹. «Общие понятия... не безразличны к постановке изучаемой проблемы» [8, с. 88], однако здесь нет онтологии должного. Все это исходящие, выплескивающиеся из полноты эпистемологических коммуникаций речевые условия исторического мышления, которое поверх дисциплинарно-речевых барьеров, через эксцессы обновления теоретически знакомых речевых форм или извлечение новых из естественного языка, через речевое самообновление стремится к познава-

⁸ Ср.: [26]. Л.М. Баткин, наряду с В.С. Библером, долгое время был наиболее близким другом А.Я. Гуревича (см., напр.: [11, с. 215-217]).

⁹ Ср.: «Когда вы говорите «личность», я сразу спрашиваю: о какой личности вы говорите?.. те понятия, которые можно употреблять на уровне социологии, философии, нельзя употреблять применительно к истории, которая оперирует конкретными фактами» [16].

тельно открытому научному синтезу и новой, таким образом опознаваемой предметности исторического знания – как истории ментальностей, например, под которыми понимается набор категорий, центрируемый «человеческим «я»». «Пространство» и «время», «природа», «потусторонний мир», «богатство», «эмоции», «тело», «секс», «брак», «дети» – «все эти категории являются ощущениями личности и вместе с тем ментальность не есть индивидуальная, осознанная мысль, это – некоторая система представлений и верований, овеществленных в поступках и языке культуры, которые не являются индивидуальными... это – словарь или язык культуры, надличностные понятия и установки. Человека можно спросить, каковы его религиозные и политические взгляды, и он что-то ответит. Но спроси его, какой у него менталитет, он не сможет ответить» [16].

Историк не может не говорить о том «текущем», «молчаливом», о чем следовало бы ответно молчать. Раскрывая «ларец» [21, с. 245] молчания, исследователь тем более рискует, чем глубже он погружается в миры «безмолвствующего большинства», ввиду отсутствия у этого большинства своей, отличающей свою собственную жизненность, речи. Онтологические автоматизмы категоризирующего мышления в таком погружении не менее опасны, нежели попытки обезопасить себя, исследователя, авторитетным категориально-речевым опытом какого-либо собеседника. В определенном смысле историческое письмо есть письмо «выживания» или «пере-жизни»¹⁰; в последнюю очередь – насколько это можно видеть в работах А.Я. Гуревича – это онтологическое письмо. Здесь под вопросом оказывается даже авторитет М.М. Бахтина, мыслителя того ответственного герменевтико-диалогического склада, который был далек от какой-либо онтологической замкнутости, концептуальной самоуверенности или речевой безапелляционности.

Особенно неприязненно Гуревич относится к тому, как понимает Бахтин, «парадоксальный классик» [11, с. 174], подвижность народной культуры: «Бахтину был присущ тот самый эволюционизм, который является проклятием исторической науки. К чему он возводит карнавал? К античным сатурналиям и вакханалиям. Но эту связь установить и доказать невозможно! Сходство поверхностно и обманчиво. ...

он ввел карнавал как некоторое универсальное понятие. Все уцепились, стали сравнивать разные культуры. Но ведь карнавал в Европе – христианский карнавал и нельзя растягивать карнавал Бахтина на другие культуры ... Судя по похоронам, Бахтин был христианином. А в его книге из 600 страниц слова «Бог» нет. Книга о средневековой культуре без упоминания о Боге, это же надо так изощриться! Я понимаю, что это не значит, что он был атеистом. Думаю, тут другое. Он писал книгу в подцензурные времена..., но это, безусловно, поражает»¹¹ [16].

Выписки можно было бы приумножить, но и в этих гуревичевых характеристиках бахтинской мысли очевидно много личного. Бахтин так или иначе объявляется невольным мастером научного блефа, искусным подцензурным мыслителем более контридеологического, нежели основательного научного склада, недоумевающим в вопросах христианской веры, едва ли не мнимым христианином и т.д. Это глубоко личное отношение А.Я. Гуревича к М.М. Бахтину нуждается в специальном внимании. Ни об одном из своих оппонентов Гуревич не пишет с такой обстоятельной горячностью, нигде так не отступает от собственной благожелательности по отношению к речевым категориальным формам (сравнимо показателен в этом отношении прежде приведенный пример с обнаружением «личности» в раннем и высоком средневековье – вопреки тем ограничениям, которые были поддержаны Л.М. Баткиным; значительно мягче, уступительнее критика марксистских объяснительных схем Ж. Ле Гоффа, выводящего идею чистилища из роста городов [16; 11, с. 225, 228-232]).

Не возьмусь разбирать все упреки, адресованные Бахтину, замечу только о самой, пожалуй, неожиданной, эмоционально насыщенной несдержанности Гуревича в отношении христианских доминант мышления Бахтина. Разносторонний исследовательский разговор о христианстве Бахтина начался довольно давно; здесь не место разбирать его детали (см.: [32; 35] и др.). Примечательна решительность, с которой А.Я. Гуревич, являясь, по собственному признанию, «человеком нерелигиозным» [11, с. 235, 264 и др.], как будто проясняет, оценивает как малохристианский, характер речевого

¹⁰ Из последнего интервью Ж. Деррида, перевод см.: [1, с. 198 и др.].

¹¹ У самого А.Я. Гуревича, в другие времена, в «Категориях средневековой культуры» имя Христа упоминалось чаще, чем имя Ф. Энгельса, и он уже готовился к проработке «на ковре», но обошлось. См.: [11, с. 234].

поведения Бахтина – христианина по воспитанию и, как можно предположить, «эмически», личностно располагавшего опытом переживания начал христианства. Возражения Бахтину нельзя представить как спонтанный речевой эксцесс нерелигиозного мышления А.Я. Гуревича; медиевисту – особенно того антропологического склада, каким был Гуревич, – привычно работать в пространстве речи человека христианской веры, образуя таким образом «новое знание» об этом человеке, истории его менталитета, привычках его мышления и поведения¹². Более того, «мы можем быть 10 раз атеистами, но мы все говорим на языке христианской культуры» [16]. Правда, доверие и интерес историка вызывают не сами исторические практики веры, а, скорее, антропологическое достоинство религиозных идей, то, как они бытуют в восприятии средневекового человека, «возникают не только на основе сугубо материальной, но также питаются миром эмоций и миром предшествующих религиозных идей» [16]. Собственно онтологический, предельно когнитивный момент веры Гуревичу неинтересен или незаметен в его нерелигиозной позиции; связанное с этим представление о трансцендентальном горизонте религиозного (христианского) опыта веры и знания довольно неточно (ср., напр.: [30; 34]). Предположу, что с этим связана и решительность в недопонимании М.М. Бахтина, его «современная» («позитивистская» по стилю) критика – профессионально правомерная в отношении документоведческого и буквалистская, преимущественно рецептивная, ограниченная опытом собственной агностичности, религиозной неопределенности историка, привыкшего доверять речевой конкретности и неабсолютной категориальной взаимности познавательных действий.

Впрочем, А.Я. Гуревичу приходится сопротивляться не только тому доверию, которые вызывают категории Бахтина, но самой личности Бахтина, «двойному культу» бахтинского языка и бахтинской мысли, который требовал от исто-

рика двойной жесткости и определенности в реконструкции бахтинского мышления, усиливал тягу к его разбору куда больше, нежели к его сдержанному пониманию. Можно предварительно предположить, что Бахтин был онтологически крайним, неприемлемым образом понят в рамках того увлеченного Бахтиным, дружеского «венского кружка», в котором толкование Бахтина как бы «доворачивалось», доводилось до того, чтобы придать бахтинским размышлениям некоторую теоретическую законченность – реконструировать их с некоторой рационально-ответной, моделирующей онтологической определенностью (в этом кружке значительными собеседниками были как раз В.С. Библер и Л.М. Баткин). Но это предположение вряд ли можно считать сильным: Гуревич, как известно, никогда не был эпигономски безотчетен в своих симпатиях или антипатиях и вполне уверенно различал то, что высказывалось самим Бахтиным, не отступая, во всех разговорах и полемиках, от приоритета источника. Бахтин таким источником стал лишь отчасти. «Исторические источники умнее нас и всех наших умственных ухищрений» – сентенция, которая мало предполагает в качестве источника работы Бахтина. Бахтин признается «гением» и «великим», но в отношении его трудов в комментариях Гуревича царит куда большая определенность: «Я ведь вовсе не хочу принизить значение Бахтина. В чем это значение? Есть книги, которые на поверку оказываются ошибочны. Тем не менее, такие книги полезнее для науки, нежели десятки трудов, в которых обстоятельно рассказывается о том, что единица равна единице и что “Маша ела кашу”» [16]. Эта этико-эпистемологическая определенность в отношении Бахтина далеко отстоит от того стремления к пониманию источника, к которому А.Я. Гуревич всегда стремился в своих работах.

Опыт несогласия с М.М. Бахтиным, о котором оповещает А.Я. Гуревич, – это опыт предварительной с ним встречи, знакомство в «притворе» бахтинского мышления, не имевшее, к сожалению, содержательного продолжения. Арон Яковлевич не оставил специально труда, который посвятил бы историчности мышления Бахтина, его «идеям диалога, хронотопа», которые «гораздо важнее, чем идея о карнавале» [16]; эпизодическим было выявление сопряжений герменевтико-диалогических находок М.М. Бахтина и исканий М. Блока, «вопрошающего источники с целью распоз-

¹² Проиллюстрирую это одним рассуждением Гуревича, в котором сочетается релятивизация догмы и, одновременно, метафоризирующее понимание факторов исторического процесса, их жизненного характера: «Для человека нерелигиозного вопросы о том, существовал ли Сын Человеческий, был ли Он Сыном Божиим, был ли распят и воскрес, отступают на задний план, потому что Христос стал таким мощным фактором человеческой истории по сравнению с участвовавшими в ней живыми людьми, что те оказываются бесплотными тенями» [11, с. 264].

навания их человеческого содержания» [10, с. 91], Л. Февра¹³ и др. Между А.Я. Гуревичем и М.М. Бахтиным не состоялось и прямого разговора¹⁴. Но теперь, ретроспективно, хорошо видно, что оба мыслителя отличались последовательным бесстрашием, готовностью говорить обо всем, что обнаруживает в качестве своей исторически ориентированной предметности живая мысль историка и мыслителя, для которых основной познавательной заботой была забота не о собственном познавательном благополучии, но более всего – о своем историчном другом, источнике, в котором с некоторым историчным постоянством воссоздаются и воскрешаются прежние смыслы. Приверженные к речевой данности смыслов, никто из них не «раб речей»; каждый готов к их встречному пониманию, посильной смысловой реконструкции, в которой важна диалогическая готовность признания своего несовершенства и позволить себе совместное мышление со своим другим. Но если М.М. Бахтин трактует диалог как речевую форму заботы о другом и о себе в координатном отношении к другому – в *онтологической* перспективе возрождения смыслов (в т.ч. у Рабле), философски прочитываемой через ключи платоновского «Иона», «Алкивиада I» и др., то для А.Я. Гуревича диалог – это форма *эпистемологического* свободомыслия, *категориально-речевая и вместе с тем нравственная доминанта, обеспечивающая сопротивление «априоризму» в понимании исторических источников*. «Нравственная ответственность историка состоит... в том, чтобы не видеть в предшествующих стадиях истории какую-то более низкую ступень развития. Историк не может взирая на прошлое свысока, он стремится завязать на равных диалог с людьми, создавшими изучаемые им тексты, и с их современниками... История не должна воспитывать чувства собственного превосходства, – она должна учить взаимопониманию. Не судить, но понимать – такой девиз историка вообще и в особенности историка конца XX в.» [12, с. 9].

«На страшном суде я сказал бы так: “Я не знаю, что такое феодализм, ментальность, куль-

тура или цивилизация. Позволь мне, Господи, не утруждать тебя перечнем всего того, чего я не знаю...” – замечательно, что А.Я. Гуревич посмеивается над собою, не уточняя, в какой эсхатологической версии он понимает страшный суд: сразу ли после смерти, как это предполагала народная культура средневековья, или после Второго пришествия, как это предпочитали представлять «высоколобые» церковные мыслители. Эсхатологическая размерность исторического мышления есть тот онтологический пункт, с которого начиналась и без которого никогда не обходилась средневековая историография, как, впрочем, и философия истории М.Я. Гефтера во второй половине XX в., на ближайшем к акме историка переломе эпох. Арон Яковлевич упоминает этот пункт как будто невзначай, иронично, но это выглядит иначе в обратной перспективе: пункт этот проскальзывает не только в веселой заметке А.Я. Гуревича о своем посмертии, но – в эпоху «после посмертия» – предстает в облике практического, «диалогического» императива исторических реконструкций: «нужно быть честным по отношению к себе и окружающим» [7]¹⁵. Однако именно после «посмертия» трудно представить последовательное исполнение этого императива без его онтологического укоренения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Автономова Н.С. Философский язык Жака Деррида. М.: РОССПЭН, 2011.
2. Баткин Л.М. К спорам о логико-историческом определении индивидуальности // Одиссей. Человек в истории. 1990. М.: Наука, 1990. С. 59-75.
3. Баткин Л.М. О том, как А.Я. Гуревич возделывал свой аллод // Баткин Л.М. Пристрастия. Избранные эссе и статьи по культуре. М.: Курсив-А, 1994. С. 66-94.
4. Баткин Л.М. «Странная тюрьма исторической необходимости» // Одиссей. Человек в истории. 2000. М., 2000. С. 73-77.
5. Берк П. Диалог Арона Гуревича с «Аналами» // Образы прошлого: Сборник памяти А.Я. Гуревича под ред. С.Я. Левит. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2011. С. 73-81.
6. Библер В.С. Исторический факт как фрагмент действительности. Логические заметки //

¹³ Экспозицию «контроверзы “Февр – Бахтин”» см., напр: [13, с. 514-517 и др.]

¹⁴ «...Когда я созрел, чтобы с ним... полемизировать, он уже умер. Я ведь никогда не видел его живым, только в гробу. А ведь я мог его посетить, но робел. Я очень жалею об этом» [16].

¹⁵ Переключка с М. Блоком, написавшим в своем завещании: «На протяжении всей своей жизни я стремился к полной честности выражения и духа» [10, с. 313].

Источниковедение. Теоретические и методологические проблемы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.bibler.ru/bis_istor_fakt.html

7. Гуревич А.Я. «Быть дольше в стороне мне казалось невозможным...» (последнее интервью А.Я. Гуревича, 11 июня 2006 г.) // Новое литературное обозрение. 2006. № 81 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/81/int10.html>

8. Гуревич А.Я. Еще несколько замечаний к дискуссии о личности и индивидуальности в истории культуры // Одиссей. Человек в истории. 1990. М.: Наука, 1990. С. 76-89.

9. Гуревич А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе. СПб.: Alexandria, 2009.

10. Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». М.: Индрик, 1993.

11. Гуревич А.Я. История историка. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2011.

12. Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство, 1990.

13. Гуревич А.Я. Уроки Люсьена Февра // Февр Л. Бои за историю. М.: Наука, 1991. С. 501-541.

14. Гуревич А.Я. Что такое исторический факт? // Источниковедение: теоретические и методологические проблемы. М., 1969. С. 71-88.

15. Доманска Э. Философия истории после постмодернизма. М.: Канон+, 2010.

16. Интервью Елены Матусевич (Университет Аляски, Фербенкс) с Ароном Яковлевичем Гуревичем // Vox. 2007. № 2 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://vox-journal.org/content/vox2/vox%20-%202%20-%20matusevich.pdf>

17. Ипполитов Г.М., Полторац С.Н., Репинский А.И. Исторический факт и историческое событие: аналитическое «путешествие» в лабиринте мнений, оценок, суждений (статья первая) // Клио. 2013. № 11 (83). С. 3-14.

18. Кошкин М. Школа "Анналов": в поисках утраченного факта // Топос. Литературно-философский журнал. 2002. 20 октября [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://topos.ru/article/607>, <http://topos.ru/article/609>

19. Кром М.М. Арон Яковлевич Гуревич и антропологический поворот в исторической науке // Новое литературное обозрение. 2006. № 81 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/81/kr14.html>.

20. Неретина С.С. Арон Яковлевич Гуревич и Безмолвие // Vox. 2007. № 2 [Электронный ре-

сурс]. – Режим доступа: <https://vox-journal.org/content/vox2/vox%20-%202%20-%20neretina.pdf>

21. Неретина С.С. Арон Яковлевич Гуревич и Безмолвие // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2007. Т. 8. № 2. С. 231-246.

22. Неретина С.С. Точки на зрении. СПб.: Изд-во РХГА, 2005.

23. Ольхов П.А. Разум вопрошающий: экзистенциальные истоки научной автобиографии А.Я. Гуревича // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2014. № 3. С. 31-40.

24. Платон. Ион // Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 372-385.

25. Попробуем поставить опыт / пер. И. Стаф // «Анналы» на рубеже веков: антология / Отв. ред. А.Я. Гуревич, сост. С.И. Лучицкая. М.: XXI век; Согласие, 2002. С. 15-22.

26. Рейфман Б.В. «Возможные миры» новоевропейской культуры: по поводу спора о «личности» между Л.М. Баткиным и А. Я. Гуревичем // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2013. № 11. С. 203-220.

27. Рюзен Й. Утрачивая последовательность истории (некоторые аспекты исторической науки на перекрестке модернизма, постмодернизма и дискуссии о памяти) // Диалог со временем. 2001. Вып. 7. С. 8-26.

28. Уваров П.Ю. А.Я. Гуревич и советская медиевистика: портрет на фоне корпорации // Уваров П.Ю. Между «ежами» и «лисами». Заметки об историках. М.: Новое литературное обозрение, 2015. С. 80-112.

29. Уваров П.Ю. Портрет медиевиста на фоне корпорации // Новое литературное обозрение. 2006. № 81 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/81/uval1-pr.html>

30. Bornstein, D., 1990. Medieval popular culture: problems of belief and perception. By Aron Gourevich. Translated by János M. Bak and Paul A. Hollingsworth. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. xx + 275 pp. Church History, Vol. 59, no. 2, pp. 234-235.

31. Carr, E.H., 1987. What is history? London: Penguin Books.

32. Felch, S.M. and Contino, P.J. eds., 2001. Bakhtin and religion: a feeling for faith. Evanston: Northwestern University Press.

33. History and Postmodernism III (Stone, L), IV (Spiegel, G.M.). Past and Present, 1992, Vol. 135, pp. 189-208.

34. Madigan, K., 1990. Medieval popular culture: problems of belief and perception. By Aron Gurevich. Translated by János M. Bak and Paul A. Hollingsworth. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. xx + 275 pp. // The Journal of Religion, Vol. 70, no. 2, pp. 254-255.

35. Mihailovic, A., 1997. Corporeal words: Mikhail Bakhtin's theology of discourse. Evanston: Northwestern University Press.

36. Saluting Aron Gurevich: essays in history, literature and other related subjects. Leiden-Boston: Brill, 2010.

37. Scholze-Irrlitz, L., 1994. Moderne Konturen historischer Anthropologie. Eine vergleichende Studie zu den Arbeiten von Jacques Le Goff und Aaron J. Gurjewitsch. Frankfurt.

38. Uvarov, P.Y., 2017. Les Europes possibles et impossibles d'un historien russe de l'époque soviétique: de Aaron Gourévitch. In : Historiens d'Europe, historiens de l'Europe. Paris: Champ Vallon, pp. 43-60.

REFERENCES

1. Avtonomova, N.S., 2011. Filosofskiy yazyk Zhaka Derrida [Philosophical language of Jacques Derrida]. Moskva: ROSSPEN. (in Russ.)

2. Batkin, L.M., 1990. K sporam o logiko-istoricheskom opredelenii individual'nosti [To the disputes on the logical-historical definition of individuality]. In: Odissey. Chelovek v istorii. 1990. Moskva: Nauka, pp. 59-75. (in Russ.)

3. Batkin, L.M., 1994. O tom, kak A.Ya. Gurevich vozdeleyval svoy allod [On how A.Ya. Gurevich was cultivating his allod]. In: Batkin, L.M., 1994. Pristrastiya. Moskva: «Kursiv-A», pp. 66-94. (in Russ.)

4. Batkin, L.M., 2000. "Strannaya tyur'ma istoricheskoy neobkhodnosti" ["A strange prison of historical necessity"]. In: Odissey. Chelovek v istorii. 2000. Moskva, pp. 73-77. (in Russ.)

5. Berk, P., 2011. Dialog Arona Gurevicha s "Annalami" [Dialogue of Aron Gurevich with the Annales school]. In: Levit, S.Ya. ed., 2011. Obrazy proshlogo. Sankt-Peterburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, pp. 73-81. (in Russ.)

6. Bibler, V.S., 1969. Istoricheskiy fakt kak fragment deystvitel'nosti. Logicheskie zametki [Historical fact as a fragment of reality. Logical notes]. URL: http://www.bibler.ru/bis_istor_fakt.html (in Russ.)

7. Gurevich, A.Ya., 2006. «Byt' dol'she v storone mne kazalos' nevozmozhnym» [«It seemed impossible to stay aside longer...»]. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/81/int10.html> (in Russ.)

8. Gurevich, A.Ya., 1990. Eshche neskol'ko zamechanii k diskussii o lichnosti i individual'nosti v istorii kul'tury [A few more comments on the discussion about personality and individuality in the history of culture]. In: Odissey. Chelovek v istorii. 1990. Moskva: Nauka, pp. 76-89. (in Russ.)

9. Gurevich, A.Ya., 2009. Individ i sotsium na srednevekovom Zapade [Individual and society in the medieval West]. Sankt-Peterburg: Alexandria. (in Russ.)

10. Gurevich, A.Ya., 1993. Istoricheskiy sintez i Shkola "Annalov" [Historical synthesis and the Annales school]. Moskva: Indrik. (in Russ.)

11. Gurevich, A.Ya., 2011. Istoriya istorika [History of a historian]. Moskva; Sankt-Peterburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ. (in Russ.)

12. Gurevich, A.Ya., 1990. Srednevekoviy mir: kul'tura bezmolstvuyushchego bol'shinstva [Medieval world: the culture of the silent majority]. Moskva: Iskusstvo. (in Russ.)

13. Gurevich, A.Ya., 1991. Uroki Lyus'ena Fevra [Lucien Febvre's lessons]. In: Febvre, L., 1991. Boi za istoriyu. Moskva: Nauka, pp. 501-541. (in Russ.)

14. Gurevich, A.Ya., 1969. Chto takoe istoricheskiy fakt? [What is a historical fact?]. In: Istochnikovedenie. Teoreticheskie i metodologicheskie problemy. Moskva, pp. 71-88. (in Russ.)

15. Domanska, E., 2010. Filosofiya istorii posle postmodernizma [Philosophy of history after postmodernism]. Moskva: Kanon+, (in Russ.)

16. Interv'yu Eleny Matusevich (Universitet Alyaski, Ferbenks) s Aronom Yakovlevichem Gurevichem [Interview by Elena Matusevich (University of Alaska, Fairbanks) with Aron Yakovlevich Gurevich]. URL: <https://vox-journal.org/content/vox2/vox%20-%202%20-%20matusevich.pdf> (in Russ.)

17. Ippolitov, G.M., Poltorak, S.N. and Repinetsky, A.I., 2013. Istoricheskiy fakt i istoricheskoe sobytie: analiticheskoe «puteshestvie» v labirinte mneniy, otsenok, suzheniy [Historical fact and historical event: analytical «journey» in the labyrinth of opinions, assessments, judgments], Klio, no. 11 (83), pp. 3-14. (in Russ.)

18. Koshkin, M., 2002. Shkola «Annalov»: v poiskah utrachennogo fakta [The Annales school: in search of the lost fact]. URL: <http://topos.ru/article/607>, <http://topos.ru/article/609> (in Russ.)

19. Krom, M.M., 2006. Aron Yakovlevich Gurevich i antropologicheskiy povорот v istoricheskoy nauke [Aron Yakovlevich Gurevich and anthropological

turn in history]. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/81/kr14.html> (in Russ.)

20. Neretina, S.S., 2007. Aron Yakovlevich Gurevich i Bezmolvie [Aron Yakovlevich Gurevich and Silence]. URL: <https://vox-journal.org/content/vox2/vox%20-%20%20neretina.pdf> (in Russ.)

21. Neretina, S.S., 2007. Aron Yakovlevich Gurevich i Bezmolvie [Aron Yakovlevich Gurevich and Silence], Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii, Vol. 8, no. 2, pp. 231-246. (in Russ.)

22. Neretina, S.S., 2005. Tochki na zrenii [Points on the vision]. Sankt-Peterburg: RHGA. (in Russ.)

23. Olkhov, P.A., 2014. Razum voproshayushchiy: ekzistentsial'nye istoki nauchnoi avtobiografii A.Ya. Gurevicha [Inquiring mind: existential origins of scientific autobiography of Aron Ya. Gurevich], Gumanitarnye issledovaniya v Vostochnoi Sibiri i na Dalnem Vostoke, no. 3, pp. 31-40. (in Russ.)

24. Plato, 1990. Ion [Ion]. In: Plato, 1990. Sobranie sochineniy v 4 t. T. 1. Moskva: Mysl', pp. 372-385. (in Russ.)

25. Poprobuyem postavit' opyt [Let's try to put an experience]. In: Gurevich, A.Ya. ed., 2002. «Annaly» na rubezhe vekov: antologiya. Moskva: XXI vek: Soglasie, pp. 15-22. (in Russ.)

26. Reifman, B.V., 2013. «Vozmozhnye miry» novoevropeyskoy kul'tury: po povodu spora o «lichnosti» mezhdru L.M. Batkinym i A.Ya. Gurevichem [«The possible worlds» of the new European culture: about the dispute over the «personality» between L.M. Batkin and A.Ya. Gurevich], Vestnik RGGU. Seriya «Filosofiya. Sotsiologiya. Iskusstvovedenie», no. 11, pp. 203-220. (in Russ.)

27. Rusen, J., 2001. Utrachivaya posledovatel'nost' istorii (nekotorye aspekty istoricheskoy nauki na perekrestke modernizma, postmodernizma i diskussii o pamyati) [Losing the consistency of history (some aspects of history at the crossroads of modernism, postmodernism and the disputes about memory)], Dialog so vremenem, no. 7, pp. 8-26. (in Russ.)

28. Uvarov, P.Yu., 2015. A.Ya. Gurevich i sovetskaya medievistika: portret na fone korporatsii [A.Ya. Gurevich and Soviet medieval studies: a portrait at the background of a corporation]. In: Uvarov, P.Yu., 2015. Mezhdru «ezhami» i «lisami». Zametki ob istorikakh. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie, pp. 80-112. (in Russ.)

29. Uvarov, P.Yu., 2006. Portret medievista na fone korporatsii [Portrait of a medievalist at the background of a corporation]. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/81/uva11-pr.html> (in Russ.)

30. Bornstein, D., 1990. Medieval popular culture: problems of belief and perception. By Aron Gurevich. Translated by János M. Bak and Paul A. Hollingsworth. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. xx + 275 pp. Church History, Vol. 59, no. 2, pp. 234-235.

31. Carr, E.H., 1987. What is history? London: Penguin Books.

32. Felch, S.M. and Contino, P.J. eds., 2001. Bakhtin and religion: a feeling for faith. Evanston: Northwestern University Press.

33. History and Postmodernism III (Stone, L), IV (Spiegel, G.M.). Past and Present, 1992, Vol. 135, pp. 189-208.

34. Madigan, K., 1990. Medieval popular culture: problems of belief and perception. By Aron Gurevich. Translated by János M. Bak and Paul A. Hollingsworth. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. xx + 275 pp. // The Journal of Religion, Vol. 70, no. 2, pp. 254-255.

35. Mihailovic, A., 1997. Corporeal words: Mikhail Bakhtin's theology of discourse. Evanston: Northwestern University Press.

36. Saluting Aron Gurevich: essays in history, literature and other related subjects. Leiden-Boston: Brill, 2010.

37. Scholze-Irrlitz, L., 1994. Moderne Konturen historischer Anthropologie. Eine vergleichende Studie zu den Arbeiten von Jacques Le Goff und Aaron J. Gurjewitsch. Frankfurt.

38. Uvarov, P.Y., 2017. Les Europes possibles et impossibles d'un historien russe de l'époque soviétique: de Aaron Gourévitch. In : Historiens d'Europe, historiens de l'Europe. Paris: Champ Vallon, pp. 43-60.