



**Войцех  
ВЖОСЕК**

**КУЛЬТУРА  
И ИСТОРИЧЕСКАЯ  
ИСТИНА**

**Войцех Вжосек**

# **Культура и историческая истина**



Издательство «Круг»

Москва

2012

ISBN 978-5-7396-0208-4

УДК 1(042.4)

ББК ЮОя43

В40

Перевод с польского

К. Ю. Ерусалимский

*Перевод осуществлен при поддержке*

*Фонда Содействия Польской Науке*

*Издание книги осуществлено при финансовой поддержке  
Института Истории, Факультета Истории и Ректората  
Университета им. А. Мицкевича в Познани*

**Войцех Вжосек**

**Культура и историческая истина** / Пер. с польск. К. Ю. Ерусалимский – М.: «Кругъ», 2012 – 336 с.

В монографиях известного польского историка и методолога «История – Культура – Метафора» и «Об историческом мышлении» рассматриваются новейшие тенденции развития историографии, философии истории, теории гуманитарного знания, науковедения. Новации коснулись как основ исторического знания, так и представлений о работе историка, языка научных сообществ. Историки, философы, социологи, экономисты, культурологи, как показывает автор, принадлежат к определенным «мыслительным коллективам», которые создают свои способы интерпретации и актуализации прошлого. Автор показывает, как произошел переход от «событийной истории» к модернистским концепциям историописания и почему наметился отход от модернистских моделей в современной историографии и теоретической мысли.

ISBN 978-5-7396-0208-4

© Войцех Вжосек, 2012 г.

© К.Ю. Ерусалимский, перевод с польск..  
статья «От переводчика», 2012 г.

© Издательство «Кругъ» (М.), 2012 г.

## Предисловие к русскому изданию

Что я мог бы сказать российскому читателю о своих работах? В-первых, я хочу призвать не отказываться прочитать их. Даже если читатель столкнется с трудностями, почувствует чуждость формулировок или понимаемых проблем. Я знаю, что это чувство совершенно оправданно, мир проблем может казаться герметичным или даже сектантским. Это так, поскольку школа мышления, мыслительный стиль – это специфический мир мысли и своеобразный язык. Ответственность за это я разделяю со своими учителями.

Уже много лет я стараюсь преодолеть трудность линейно изложить концепцию, имеющую систематический характер. Знаю, что не я один. Отдельные аспекты моей концепции получают полное освещение, когда окажутся мысленно преобразованы читателем в собственный образ ее целого, – на что я очень надеюсь. Методологический дискурс, к которому по сути относится мой рассказ, разворачивается как неизбежное «самообоснование», ставшее следствием безвыходности герменевтического круга. Поэтому потребуются терпеливость, когда я буду пытаться в линейной по форме наррации представить взаимосвязанные идеи. Я старался, чтобы предварительно принятые мной понятия (предварительно, поскольку они могут быть предпосланы последующим формулировкам) приводились и далее хотя бы в минимальном объеме в подходящем для них месте. Соглашусь с Йозефом Миттерером, что избыточность – это цена, которую необходимо заплатить за достижение более высокой цели: ясности.

Идеал «сетевой», пространственной наррации остается для меня мечтой (утопией?), и причиной этому, по всей видимости, недостаток таланта в языковом выражении многомерного мира мысли.

Данный том содержит уже два введения к обеим работам, так что не буду мучить читателя их умножением. Добавлю только важную реминисценцию и благодарности.

Когда в 1986 году я прибыл на стажировку в Институт Всеобщей Истории академии наук, я и не предполагал, что у меня будет возможность в будущем представить российскому читателю книгу с изложением моей концепции мышления об истории.



Тогда-то, в суровую зиму, в ноябре 1986 г. – феврале 1987 г., благодаря рекомендации моего учителя профессора Ежи Топольского<sup>1</sup>, я попал под опеку Арона Гуревича, который одарил меня доверием и не раз любезно приглашал на ужин к себе домой на Маломосковскую. В теплой атмосфере, созданной супругой профессора госпожой Эсфирью, его дочерью Еленой и внуком Петром, я мог пережить московские морозы.

Еще до приезда в Москву я знал едва ли не все работы Арона Яковлевича, кроме того, незадолго до того я защитил докторат, посвященный творчеству Фернана Броделя, и был на стажировке в *Maison Science de l'Homme*. В те времена Арон Гуревич был не только выдающимся знатоком историографии, особенно круга Анналов, но и оригинальным представителем «интеллектуального движения» Анналов, *de facto* нефранцузским членом французской школы. Одним из мастеров / создателей исторической антропологии.

По моему мнению, уже со времен его «Проблем генезиса феодализма в Западной Европе» 1970 года поворот Гуревича в сторону исторической антропологии стал неизбежным следствием его понимания истории как социальной истории культуры<sup>2</sup>. Определение, указывающее на принадлежность Арона Яковлевича к интеллектуальному движению Анналов (как определил в 1989 г. на конференции в Москве Жак Ревель формацию / школу

---

<sup>1</sup> Одна из немногих заграничных поездок Арона Гуревича (если не единственная до 1988 г.) – его поездка в Польшу в 1968 г. В Варшаве он останавливался у проф. Бронислава Геремека и проф. Станислава Пекарчика, в Познани – у Ежи Топольского. 25 лет спустя этот известный всему миру медиевист получил почетный докторат моего университета, Университета им. Адама Мицкевича в Познани. Рецепция его работ в Польше – это особая тема. Несомненно, он был одним из самых уважаемых и известных (наряду с Бахтиным и Лотманом) российских гуманитариев в равной мере во времена старого режима и в свободной Польше.

<sup>2</sup> Михаил Кром считает, что антропологический поворот в творчестве Гуревича произошел во второй половине 1960-х гг., когда скандинавский источниковый материал подвел его *de facto* на этапе анализа источников к реконструкции *mentalité* людей того времени. См. подробнее: *Кром М.М.* Историческая антропология. 2-е изд. СПб., 2004. С. 18–22; *Его же.* Арон Яковлевич Гуревич и антропологический поворот в исторической науке // Новое литературное обозрение; *Gourevitch A.* Représentations et attitudes à l'égard de la propriété pendant le Haut Moyen Age // *Annales ESC*. Vol. 27. 1972. P. 523–548. Павел Уваров полагает, что научная сессия 1966 года была уже свидетельством отказа от классической неусыхинской социально-экономической истории и его концепции генезиса феодализма. Катализатором данной перемены направления было его обращение к скандинавскому материалу. См.: *Gurevich A.* Wealth and Gift-Bestowal among the Ancient Scandinavians // *Scandinavica*. Vol. 7. № 2. 1968. P. 126–138; Научная сессия «Итоги и задачи изучения генезиса феодализма в Западной Европе» (30 мая – 3 июня 1966 г.) // Средние века. М., 1968. Вып. 31. С. 5–154.

Анналов), не уменьшает оригинальности Гуревича. Как мы знаем, помимо полного признания им Марка Блока (вспомним российское издание «Апологии истории» с его пространными дополнениями) или Люсьена Февра, Жоржа Дюби или Жака Ле Гоффа было заметно скептическое отношение российского медиевиста к Броделю или даже Э. Ле Руа Ладюри. Оно было вызвано его неверием в успех сциентистских стратегий, применяемых в исторических исследованиях, примером которых было как творчество автора “*Méditerranée*”, так и ранние (т. е. до появления “*Montaillou*”) работы Ле Руа Ладюри. Работы Гуревича уже тогда были классикой мировой историографии.

Короче говоря, в Гуревиче я нашел своего Учителя, который помимо собственных вдохновляющих трудов, сумел поделиться взглядами на гуманитарный мир с такими, как я, своими учениками. Он обратил мое внимание на Карамзина как предшественника современных исследований религиозности, на труды тартуско-московской школы, на Бахтина, в отношении которых он проявлял критичный интерес уже тогда, когда достижения московско-тартусской школы или Бахтина еще не были объектом восхищения и экзальтации.

В течение этих нескольких месяцев моей стажировки в Москве я познакомился с Михаилом Баргом – одним из немногих неортодоксальных исследователей, обладающих тонкой исторической интуицией, а также с Леонидом Баткиным – великим певцом культуры итальянского ренессанса. Я заглядывал в работы Владимира Библиера, творчество которого остается для меня и сегодня прочным, неразгрызаемым орехом. Тогда я читал его книгу о Бахтине и статью-рецензию о «Проблемах средневековой народной культуры» Гуревича.

В последующие годы я участвовал, в том числе как докладчик, в нескольких семинарах Арона Гуревича по исторической психологии, позднее переименованных на семинары по исторической антропологии.

Я принимал участие как докладчик и дискуссant в переломном событии, каковым была московская конференция в честь 60-летия Анналов. Ее организатором наряду с Гуревичем был Юрий Бессмертный, который любезно и гостеприимно принимал меня у себя дома. Я познакомился тогда в числе прочих с будущими звездами российской исторической науки – Лориной Репиной, Павлом Уваровым, Николаем Копосовым.

Этот период увенчался для меня приглашением в редколлегия «Одиссея», где я, еще ученик, имел честь заседать вместе с А. Гуревичем, Ю. Бессмертным, Ю. Афанасьевым, Л. Баткиным, Ж. Ле Гоффом, Н. Земон-Дэвис, В. Ивановым, Е. Мелетинским.

И что не менее важно, мог публиковать свои работы рядом с ними. Несколько моих текстов появилось уже в первых выпусках «Одиссея».

С благодарностью ограничусь здесь этим самым давнишним воспоминанием, чтобы подчеркнуть, какое значение для меня имели творческие импульсы и доверие, которыми был окружен тогда я, еще ученик в рефлексии об истории. Это сотрудничество тянется до наших дней, доказательством чему служат конференции, семинары и публикации.

Своеобразным опытом и удовольствием были для меня позднейшие и длящиеся до сих пор контакты с семинаром Эдуарда Кудыпина, многочисленные конференции и семинары в Крыму, Москве и в Польше, почти регулярные контакты с Институтом Всеобщей Истории академии наук во главе с академиком Чубарьяном, всегда открытым для международного интеллектуального обмена, и член.-корр. Лориной Репиной, чьи поддержка и помощь стоят за русскоязычной публикацией моих работ.

Благодарю издательство «Кругъ» и Ирину Дергачеву, а также переводчика Константина Ерусалимского, который взялся за эту трудную задачу и благодаря своим всесторонним талантам с нею справился.

Благодарю Фонд Содействия Польской Науке (Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej), который некогда наградил меня публикацией книги, а теперь покрыл затраты на перевод двух моих книг на русский язык. Особенно – Анну Еж (Anna Jez) за профессионализм и дружелюбное отношение к проектам, которые она курирует, а также факультет Истории и лично ректора Университета им. А. Мицкевича в Познани.

Хотелось бы также поблагодарить своих близких, которые одарили меня прожитым чувством России и опытом, который невозможно выразить. Спасибо Самаре за то, что она у меня была. Профессорам Наталье и Толе Тихоновым за встречи в России и в Польше. Неле за ее безграничную душу. Профессору Саше Мешерякову за вдохновение. И наконец, моим дорогим Волковым: Ире, Саше и Антоше за их беззаветную 25-летнюю дружбу.

## От переводчика

(К. Ю. Ерусалимский)

Войцех Вжосек – один из самых плодовитых представителей Познанской методологической школы и, возможно, ее наиболее известный представитель в русскоязычном мире. Переводы его работ время от времени появляются в альманахе «Одиссей», журнале «История и современность» и в научных сборниках статей, а сам профессор Вжосек часто бывает в России, хорошо говорит на русском языке, выступает на конференциях и в научных семинарах без референтов и, помимо собственной концепции, доносит до российского гуманитарного и, в целом, научного сообщества голоса польской науки.

О себе проф. Вжосек любит говорить, что он человек одной книги. Его работы развертывают в разных плоскостях одну историософскую концепцию. Не предлагая всесторонней интерпретации концепции и творческих поисков, предложенных в этой книге, постараюсь наметить в двух словах академический curriculum В. Вжосека.

Войцех Вжосек закончил Исторический факультет Познанского университета им. Адама Мицкевича в 1976 году. Его научным руководителем был историк-теоретик Ежи Топольский. На семинаре Топольского Вжосек подготовил магистерскую диссертацию о моделях исторического объяснения в творчестве Яна Рутковского. Интерес к методологии истории польских исследователей сохранялся в творчестве Вжосека и позднее. Он сам неоднократно связывал свое интеллектуальное становление с концепциями Казимежа Айдукевича, Лешека Новака, Ежи Кмиты, Яна Суха, Ежи Топольского. В. Вжосек оказался не только продолжателем этой школы теоретизирования, но и наследником кафедры своего учителя Е. Топольского. Публикуемые работы содержат следы причастности автора к Познанской школе. Особенно – ссылки на тезисы Е. Кмиты о специфике гуманитарного знания (у него же заимствовано одно из ключевых понятий – «культурная импутация») и на теоретические поиски Е. Топольского (на которые сам Вжосек в последние годы жизни Топольского оказывал определенное влияние). В 1999 г. В. Вжосек пришел на смену своему учителю и возглавил кафедру Методологии истории и истории историографии Института истории Познанского университета им. А. Мицкевича.

Впрочем, дискуссии о методологии истории требовали выхода за рамки польской научной традиции и обращения к мировым историографическим тенденциям, и В. Вжосек в своих работах оперирует понятиями и проблемами различных «школ» мысли и «мыслительных коллективов» из Германии, Великобритании, Франции, Италии, Голландии, США, России... Были факторы, которые облегчали этот диалог. Прежде всего, язык для такого диалога Познанская методологическая школа унаследовала еще от довоенной Польши. Определяющим в данном случае было влияние концепции одного из крупнейших методологов науки – Людвига Флека, который разработал концепты «стиля мышления» и «мыслительного коллектива», закладывающие эпистемологическое измерение в науковедении. Эти понятия были восприняты и реинтерпретированы Т. Куном в его концепции «научных революций» и переформулированы как «параdigмы» научного знания. Идеи Флека были созвучны и французской науковедческой традиции, и оказали влияние на работы Г. Башляра, Ж. Кангийема, М. Фуко. Изучение научности как таковой, устройства научного знания, и в том числе его опорных понятий, объяснительных моделей, институциональной структуры, мировоззренческих ориентиров и общекультурных импликаций требовало и требует от последователей этого направления внимательно следить за развитием не только гуманитарных, но и точных, и естественных наук, а также обращаться к факторам, которые, на первый взгляд, далеки от сферы научной компетенции (перцепции и апроприации научных идей, горизонтам ожидания обществ, эстетическим категориям, политико-культурной ангажированности и т. д.).

В работах В. Вжосека заметно влияние теории литературы и риторики, и его собственная концепция выстраивается как бы на полях литературной критики – в данном случае литературной критики исторического знания. «Новая критика» культивирует идею единства литературных стратегий и интерпретации. Акцент делается при этом на неизбежности литературного оформления, «осюжетивания». Х. Уайт говорит о неизбежной префигурации (“prefiguration”) историографического дискурса, о его нарративном построении в соответствии с литературной поэтикой (“emplotment”) и неизбежной «тенденциозности» высказывания о прошлом. В. Вжосек развивает сходные идеи, отталкиваясь от концепции метафоры Макса Блэка и Мэри Хессе и создает новое видение метафоры как когнитивной интерактивной структуры. Не менее значимы для концепции В. Вжосека построения П. Рикёра – особенно его дихотомия «живой» и «мертвой» метафоры, полемизируя с которой, польский теоретик выстраивает свою собственную концепцию историографической метафоры и функций метафоры в трансляции исторического знания.

Серию работ В. Вжосек посвятил творчеству Ф. Броделя. На основе этих исследований была написана его докторская диссертация «Концепция глобальной истории Фернана Броделя: Опыт методологической интерпретации», защищенная в 1985 г. и опубликованная в 1990 г. под названием «О своеобразии исторического познания». Фигура Ф. Броделя и особенно его фундаментальные монографии «Средиземное море» и «Материальная цивилизация» вызвали широкий интерес не только историков-специалистов, но и историографов, историософов, методологов истории и гуманитарных наук. С ними связывают становление историографического модернизма в мировой историографии. Смена ориентиров в рамках модернистской парадигмы затронула основания западного исторического знания. Модернисты декларировали отказ от событийной истории, на место «фактов» традиционной историографии поставили «процессы», реинтерпретировали место личности в истории, сформулировали задачи сближения историографии с социальными науками, приняли вызов философского культуроведения и обратились к истории цивилизаций и человечества как единой цивилизации, обратились к методу «тотальной истории». Диагностированию этих историографических тенденций и были посвящены докторат и ряд последовавших за ним публикаций В. Вжосека, в том числе значительная часть его монографии «История – Культура – Метафора», защищенной им в 1995 г. в качестве хабилитации (второй диссертации).

С чтением Броделя и других историков школы Анналов связана еще одна страница в работе Вжосека, тесно связавшая его с российской исторической наукой. В 1989 г. польский исследователь выступил с докладом на Московской конференции, организованной к 60-летию основания журнала «Анналы». Значение этой конференции весьма велико. Именно на ней прозвучали слова всемирно известных историков (Ж. Ле Гофф, Ж. Дюби, Р. Шартье, А.Я. Гуревич, Ю.Л. Бессмертный и др.) об отказе от научных ориентиров модернистской историографии. Было намечено сближение между социальной и интеллектуальной историей, историки-антропологи открыто заговорили о необходимости объединить усилия научных направлений, в предыдущую эпоху считавшихся несовместимыми (вспомогательные исторические дисциплины, источниковедение, история ментальностей, интеллектуальная история). В. Вжосек был одним из создателей этой новой историографической концепции. Его связывали ученические отношения с А.Я. Гуревичем и сотрудничество с российскими историками, которые поддержали историографическую революцию 1989 г. Тогда же Вжосек вошел в редколлегия альманаха «Одиссей» и выступил на его площадке с программными статьями по истории исторической науки и современной историографии. Надо сказать, что помимо «Одиссея» Вжосек

был и является членом редколлегий многих других теоретических изданий: «Методологические исследования» (“*Studia Metodologiczne*”), «Историка. Методологические исследования» (“*Historyka. Studia Metodologiczne*”), «История и Культура» (“*Historia i Kultura*”), «Ежегодник антропологии знания» (“*Jahrbücher für Anthropologie der Wissenschaft*”), «Исследования по экономической истории» (“*Studia Historiae Oeconomicae*”) и др., является главным редактором историко-теоретического журнала «*Sensus Historiae: Междисциплинарные исследования*» (“*Sensus Historiae: Studia interdyscyplinarne*”).

Как я уже сказал вначале, концепция В. Вжосека – единый развивающийся текст, самокомментарий, экспансия исходных понятий в различных направлениях, причем не только в рамках гуманитарного знания, но и в методологии науки и эпистемологии научного знания. Универсализм требует от теоретика вдумчивого отношения к используемым категориям, языковой точности и строгой логики. Одна из характерных особенностей работ В. Вжосека – их лаконизм, формульность, «многое в малом». Это прием, предлагающий читателю сразу занять позицию теоретика-критика, вступить в дискуссию с аргументами, развить их или опротестовать. Стиль Вжосека напоминает скорее логический трактат, а его склонность к дефинициям позволяет его мысли стремительно продвигаться и разворачивать те или иные аспекты его построений, намечать теоретические импликации ранее высказанных положений. Анализ и синтез постоянно меняются местами, и перед читателем непростая задача – следить за тем, как понятия раскрываются и наполняются значениями, как они применяются к различным контекстам исторической мысли, и как на основе этих понятий формируется самобытная историософская концепция.

\* \* \*

Профессор В. Вжосек чутко следил за работой автора этих строк. Можно сказать, русский перевод его трудов выходит в авторской редакции, хотя Автор, помогая мне советами и пояснениями, оставлял мне полную свободу и неоднократно шел на уступки в спорных моментах нашей совместной работы. Хотелось бы, чтобы здесь прозвучали мои слова благодарности Автору за эту помощь, и конечно, недочеты перевода – на моей совести. Необходимость в нижеследующих оговорках вызвана большими или меньшими трудностями перевода польского текста на русский язык, неизбежно – польского текста Автора на мой русский. Если бы было время подумать дольше над формулировками польского текста и подыскать им

лучшие соответствия в русском языке, думаю, они бы нашлись. Обращу внимание лишь на несколько таких узловых сложных моментов.

Прежде всего, необходимо понимать, что русское «мышление», выступающее в заглавии второй монографии В. Вжосека, – это компромисс, за которым необходимо видеть и устойчивую форму (и отсюда, речь может идти, например, о формах мышления), и процесс. В польском языке этот деятельный аспект слова “myślenie” выражен гораздо отчетливее, чем в русском. Думаю, на английский язык Вжосековское «мышление» можно было бы перевести и понятием “thinking”, и, возможно, “mind”, хотя для английского “mind” более подходящим было бы, наверное, польское “świadomość”, переданное мной как «сознание» (здесь же, не углубляясь в философские возможности обоих языков, отмечу, что близость «сознания» и «знания» русского языка в польском языке выражена слабее – ср., соответственно, “świadomość” и “wiedza”). Я не раз испытывал желание передать “myślenie” как «размышление», и тогда заглавие читалось бы: «Размышления об истории». Хотя это слово использовано для других польских слов (“rozważania”, “namysł”) и закреплено за названием книги польского историка В. Кулы (“Rozważania o historii”), оно сохраняется в подтексте использованного нами понятия «мышление».

Терминология семиотики и структурализма устроена в польском языке также несколько иначе, чем в русском. По крайней мере, для русскоязычного читателя было бы, наверное, непривычно встретить слово «семантика» то в единственном, то во множественном числе, и в том спектре значений, в котором оно бытует в текстах В. Вжосека. Чтобы упростить задачу, слово “semantyka” я переводил, исходя из контекста, как «семантика», «значение», «семантическое поле».

Возможно, один из существенных для понимания концепции Вжосека кластеров расхождений между польским оригиналом и переводом присутствует в переводе понятия “prawda”. Оно передано то как «правда», то как «истина». Это согласованное с самим проф. Вжосеком решение. В свою очередь, облегчу задачу читателя и замечу, что в польском оригинале расхождений нет, и во всех случаях, когда в русском тексте встречается «правда» и «истина», в оригинале речь идет об одном и том же (или о смысловых оттенках одного и того же слова “prawda”).

Труднее обстоит дело с весьма важной для концепции польского методолога «реальностью». Здесь тексты В. Вжосека содержат различные понятия, смысловые различия между которыми трудно передать на русском языке. В целом, слово «реальность» я обычно использую для польского “realność”, тогда как «действительность» замещает, кажется, более частое и в «Истории – Культуре – Метафоре», и в «Об историческом мышлении»



слово *“rzeczywistość”*. При этом мне хотелось бы специально отметить некоторые из некомфортных для русскоязычного читателя переводческих находок. Кроме привычного для него понятия «прошлое» в нашем переводе часто встретятся такие словосочетания, как например, «прошлая реальность», «мир прошлого», «культура прошлого» на месте соответственно *“realność miniona”*, *“świat miniony”*, *“kultura miniona”* и т. д. Существенно, что в польском языке (и в текстах В. Вжосека) используются два слова, имеющие достаточно точные соответствия в русском: *“przeszłość”* (прошлое) и *“przyszłość”* (будущее), тогда как то «прошлое», на которое указывает слово *“miniony”* (буквально: прошедший), указывает на то состояние, присутствие которого в «настоящем» и «будущем» проблематизируется. На полях отметим, что польское *“obecność”*, выражающее присутствие, также оказывается труднопереводимой категорией, и его употребления в польском оригинале, по стилистическим причинам, русский текст не сохраняет: мы передаем понятие *“obecny”*, то как «присутствующий», то как «присущий», то как «нынешний», а негативное определение того же состояния (*“nieobecność”*) – различными языковыми средствами, обозначающими отсутствие в русском языке.

Возможно, для русскоязычного читателя трудность возникнет и в понимании других философских терминов. Есть трудности, на которые хотелось бы обратить внимание. Это, прежде всего, касается гносеологического различения на субъект и объект. Здесь не место вдаваться в концептуальные подробности этой градации. Как переводчик, замечу только, что в русском тексте польские понятия *“objekt”* и *“przedmiot”* переводятся одинаково понятием «объект», а понятия *“subjekt”* и *“podmiot”* – понятием «субъект».

Польское *“inspiracja”* выступает в русском тексте как «импульс», «тенденция», «влияние» и даже «вдохновение». Обычно В. Вжосек обозначает им влияния, воздействия, заимствования из одной сферы знания в другую. Однако в русском языке не хватает какого-то точного слова, которое обозначило бы опосредованное, скрытое, неявное, подспудное, и во всяком случае не прямое воздействие. Увы, предложенные мной различные варианты, стирают те возможные расхождения, которые возникают у Вжосека между польскими *“inspiracja”*, *“tendencja”*, *“wpływ”* и т. д.

Еще один, возможно, непривычный для русскоязычного читателя аспект перевода – его нечувствительность к различию между «личностью» и «индивидуумом» польского текста. Мы не навязываем своим переводом их семантическое единство в оригинале, но призываем читателя при необходимости систематически развести значения в текстах В. Вжосека обратиться к оригиналу самостоятельно. Стилистические границы русского языка блокируют строгое разделение таких польских прилагательных, как

“jednostkowy” и “indywidualny”. Попытка превратить первое в «личное» или «личностное», а второе в «индивидуальное» (в оппозиции первому) наталкивается на полисемантизм польского существительного “jednostka”. Одно из ключевых понятий в концепции В. Вжосека – “Jednostkowy Podmiot Sprawczy” содержит понятие «деятельного субъекта» (об этом мы тоже здесь оговоримся) и определение “jednostkowy”, которое, возможно, было бы точнее перевести «личностный» (обладающий характеристиками личности), но никак не «личный», однако формулировка «личностный субъект действия» мне кажется недопустимо травматичной с точки зрения стиля. Гораздо менее травматична, хотя, возможно, не вполне точна, принятая в моем переводе формулировка: «индивидуальный субъект действия».

Устраняя еще одну непреодолимую трудность, я сгладил также различие между терминами, обозначающими деятельность. В связи с необходимостью переводить множество близких по семантике понятий, различие между которыми на русском языке можно было бы лишь декретировать в рамках самой работы, и лишь при условии детального пересмотра бесчисленных контекстов их употребления в польском тексте, я принял волюнтаристское решение и переводил их, руководствуясь спецификой их употребления в каждом конкретном контексте и отдавая предпочтение значениям русского языка. Отсюда в специфических контекстах существительные “sprawczość”, “akt”, “zachowanie”, “działanie” могут переводиться существительными «творчество», «акт», «поведение», «деятельность», «действие», «поступок» в зависимости от их значения в различных контекстах работ В. Вжосека, а не в соответствии с какой-либо единой системой, позволяющей их безусловно разграничить.

\* \* \*

Перевод и публикация монографий В. Вжосека «История – Культура – Метафора» (1995) и «Об историческом познании» (2009) основаны на следующих изданиях:

1. Wrzosek W. Historia – Kultura – Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii. Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum, 1995. (Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej).
2. Wrzosek W. History – Culture – Metaphor. The facets of non-Classical Historiography / translated by P. Znaniecki. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1997. (“Historia” 190).
3. Wrzosek W. Historia – Kultura – Metafora: Powstanie nieklasycznej historiografii. Wyd. 2-e, poprawione i uzupełnione. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2010.

4. *Wrzosek W.* O myśleniu historycznym. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2009.

5. *Wrzosek W.* Źródło historyczne jako alibi realistyczne historyka (referat wygłoszony na XVIII Zjeździe Historyków Polskich w Olsztynie w dniach 16-19 września 2009 r.). Опубл.: *Вжозек В.* Исторический источник как реалистическое алиби историка / пер. с польск. К.Ю. Ерусалимский // Мир историка: историографический сборник / под ред. В.П. Корзун, А.В. Якуба. Омск: Изд-во Ом. гос. ун-та, 2010. С. 272–294.

6. *Wrzosek W.* Wywiad – Неопубликованное интервью проф. В. Вжосека для журнала “Sensus Historiae: Studia interdyscyplinarne”.

**ИСТОРИЯ – КУЛЬТУРА – МЕТАФОРА:**

**Рождение неклассической  
историографии**



## Введение

В данной работе я ставлю перед собой две взаимосвязанных задачи.

Первая из них – наметить аргументы в пользу того тезиса, что рефлексия об истории или историографии может быть успешно осуществлена только тогда, когда она трактуется как отрасль культуры. И история могла бы быть признана наукой настолько, насколько удалось бы предварительно встроить науку в область культуры.

Взгляд, гласящий, что наука составляет отрасль культуры, можно считать мало дискуссионным, если он принимается как обобщение. Если же наука наделяется таким смыслом, которым ее наделила позитивистская философия нового времени, возникает необходимость в широком и абстрактном понятии культуры, чтобы в его рамках уместились такие взаимно противопоставляемые пары, как *наука – религия*, *наука – искусство*, *наука – идеология*...

Можно было бы назвать традицию противопоставления науки культуре платонической. Ее продолжением является мысль Галилея и позитивистский идеал науки, опирающийся на естественнонаучную методологию и трактующий технологическую функцию науки как ее определяющую черту<sup>1</sup>. В поисках специфики науки позитивистская философия ставит акцент на различиях между наукой и культурой, затирая сходства. Она это делает по той причине, что научная рефлексия возникала (в своей современной форме) в оппозиции тем сферам культуры, с которыми ранее ее связывали и отождествляли (религия, теология, искусство, идеология).

Тенденция к автономизации и суверенности науки нашла сильную поддержку и «обоснование» со стороны цивилизации нового времени, формирующейся в симбиозе с естественными науками.

Оставаясь под влиянием позитивистского идеала науки, рефлексия о гуманитарных науках наследует от естественнонаучного способа мышления фундаментальные понятия, а также мировоззренческие предпосыл-

---

<sup>1</sup> См.: *Chartier R. Le Temps des doutes // Le Monde. 1993. Salon du livre. 18.III.1993. P. VI. О «галилеевской парадигме» см.: Ginzburg C. Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia. Torino, 1986. Глава "Spie: Radici di un paradigma indiziario". Рус. пер.: Гинзбург К. Приметы: Уликовая парадигма и ее корни // *Его же. Мифы – эмблемы – приметы: Морфология и история. Сборник статей / пер. с итал. и послесл. С.Л. Козлова. М.: Новое издательство, 2004. С. 189–241.**

ки. Историография со времен Вольтера развивается под огромным влиянием упомянутого естественнонаучного образца, в XX веке предложенного ей скорее теми науками о человеке, которые приняли естественнонаучный вариант своего развития, чем естественными науками.

Историография, происходя из литературы, в новое время взяла чреватый последствиями курс на отождествление с наукой и одновременно отодвинула в тень то, что в ее идентичности не совпадало с этой тенденцией или ей даже противоречило. Перемены методологического образа истории, происходящие в новое время, осуществлялись в значительной мере вслед за тем пониманием науки (ее целей, методов, правды, объективности и т. д.), которое предлагал модерный позитивизм.

Таким образом, история разместилась в сфере культуры на пересечении тенденций, ведущих ее к *science*, и тех, которые оставляют ее в сфере *lettre*. Это расположение способствовало постоянному кризису ее идентичности, который одновременно стимулировал ее развитие и служил источником ее постоянно возвращающегося «комплекса неполноценности».

В результате, как в свете рафинированного эпистемологического анализа, так и обыденного мнения читателей исторических сочинений, история является то ли наукой, то ли искусством. Историография осталась, как и прежде, искусством – отчасти вследствие того, что развитие цивилизации не нашло для нее общественного укоренения, аналогичного практическому применению естествознания. Это, как кажется, было определяющим фактором. Этой ситуации способствовала сильная привязанность историков к идее, гласящей, что история должна оставаться наукой о человеке. Она выражалась в далеко идущем недоверии к различным модернизирующим тенденциям в духе *science*. В результате так и не дошло до устойчивого преобразования истории на этот манер.

Союзником истории в защите ее гуманитарной идентичности было второе течение рефлексии о науке, которое существовало в тени первого – назовем его здесь платоновским – и культивировало идеал гуманитарных наук без подчинения монополизирующим и униформизирующим притязаниям позитивистов и их последователей. Мы определяем его как аристотелевский по эпистемологически фундаментальной причине. Ибо его инициирует сплетение идей и влияний «Поэтики» и «Риторики» Аристотеля, оживляют Джамбаттиста Вико, неокантианство, феноменология и герменевтика, а также идущие теми же путями философия языка и философия культуры. Обобщенно можно сказать, что аристотелевское течение мысли о науке воспринимает ее как отрасль культуры. Ищет в ней черты, роднящие ее с культурой, и придает им большее значение, чем чертам, которые их различают. Вследствие этого, если и отделять гуманитарные науки от

естественных, то над этим различием видно их единство, опирающееся на универсальное единство произведения культуры, произведения человека. Рефлексия об истории, проводимая в аристотелевском духе, ставит акцент на общекультурном и специфически гуманитарном.

Ранее мы уже упомянули нашу первую задачу. Она заключается в том, чтобы показать, что постпозитивистская методология истории, являющаяся также в каком-то смысле антипозитивистской, ревалоризирует проблемы, поднимаемые позитивистской философией науки в отношении истории, а одновременно поднимает вопросы, ранее отодвигаемые на периферию рефлексии.

«Платоновская» стратегия нацелена, в целом, на признание прозрачности мира и непосредственной доступности истины, принимает субъектно-объектную тактику познания, якобы по самой своей природе неизбежно ведущую к истине. Эта тактика открывает наивно-реалистический подход к миру и его познанию.

В то же время «аристотелевский» способ тщательного изучения мира предполагает либо то, что мир скрыт культурой, либо то, что он существует только в ней самой. Это внешне простое опосредование познания формирует радикально иные притязания науки в отношении истины. Оно адекватнее учитывает, казалось бы всеобщие, представления о ее сложности. В этой ситуации субъектно-объектное восприятие познания все чаще уступает идее познания как «диалогу культур».

Прежде чем мы более подробно охарактеризуем понятийный фон эпистемологии истории, скажем несколько слов о конкретном предприятии, которое является нашей второй задачей. Речь идет о том, чтобы представить два ключевых момента для состояния современной историографии. А именно, так называемый перелом между классической (традиционной) историографией и историографией неклассической (современной), а также появление в сфере неклассической истории – исторической антропологии. Оба момента отражают то постоянное бурление, в котором оказывается история в новое время. Оба являются свидетельством того, что история постоянно ищет своего места в культуре.

А значит, мы стремимся дойти до категориально самых глубоких, самых основополагающих черт, определяющих этот разрыв с классической историографией, осуществленный так называемой *nouvelle histoire*, а также наметить причины, по которым историческая антропология не согласна на историю в модернистском духе.

Исследуя разнообразные проблемы, возникающие на пути к пониманию диаметрального различия между «старой» и «новой» историей, мы отметили объяснительную недостаточность трех сфер современной реф-



лексии об истории. Эти сферы – история историографии, методология истории, а также философия истории<sup>2</sup>. Поэтому ни англосаксонская философия истории, в чье поле зрения не вполне попадала поставленная здесь проблема, ни традиционно историчная, в классическом понимании этого слова, история историографии, ни укорененная в этой первой, часто нормативно ориентированная и отягощенная грехом натурализма методология истории не оставляли шансов уловить данную обособленность.

В то же время рефлексия историков над историей и исторической наукой имеет иной характер. Именно ею (а она богата примерами исследовательской практики и внимательна к ним) мы старались воспользоваться. Историки так называемой школы Анналов<sup>3</sup> (а их достижения составляют для нас особый опыт) позитивно выделяются из среды исследователей прошлого тем, что посвящают рефлексии об истории исключительно много места. Одновременно они отрешаются от философии и философии истории, признавая усилия обеих этих дисциплин мало существенными для конкретной исследовательской работы историка. Несмотря на то, что рефлексия «новых историков» об истории не очень-то философски рафинирована, ее богатство и риторические достоинства составляют не только важный аспект их творчества, но и источник успехов всего интеллектуального движения Анналов.

Независимо от многочисленных стимулов, исходящих от рефлексии историков об истории вопрос о природе переворота в современной историографии остается в значительной мере без ответа. Более того, в противовес мнению «новых историков» мы полагаем, что этот ответ кроется в философии.

Разнообразные попытки что-нибудь установить вели нас на «бездорожье» философии, принимая (в нашем случае) обличье эпистемологи-

---

<sup>2</sup> Франклин Анкерсмит делит современную рефлексию об истории, называемую им философией истории, на три сферы: историографию (historiography), спекулятивную философию истории (speculative philosophy of history) – мы бы сказали: историософию – и критическую философию истории (critical philosophy of history). См.: *Ankersmit F.R. The Reality Effect in the Writing of History: The Dynamics of Historiographical Topology*. Amsterdam; New York; Oxford; Tokyo, 1989. Р. 5. Рус. пер.: *Анкерсмит Ф.Р. История и тропология: взлет и падение метафоры* / пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Кашаева. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 259–312, особенно с. 262–263.

<sup>3</sup> Полное название периодического издания, вокруг которого собрался круг исследователей, сегодня звучит “*Annales. Économies – Sociétés – Civilisations*”. В тексте книги, по сложившейся традиции, мы называем его «Анналами», а в сносках и списке литературы пользуемся наиболее распространенным сокращением: “*Annales E.S.C.*”.

ческой проблемы. Кажется, на этом уровне анализ может принести желаемые результаты, тем более что история, социология, экономика, география, антропология и другие науки, сопутствующие истории в ее бурных переменах, становятся в этом случае исключительно областями, на которые мышление о мире разделили с целью его более глубокого изучения.

Эпистемология уравнивает все науки о человеке (и не только эти науки) в ряду соперников или партнеров в коллективном усилии познания. И только здесь, на эпистемологическом уровне, решаются существенные вопросы. Поэтому также любая рефлексия о науке либо укоренена в эпистемологии, либо является ею *tout court*.

В этой работе мы рассмотрим два узловых явления, возникших в современной историографии. Первое из них – критика традиционной историографии и проект «новой истории», пропагандируемый историками, социологами, экономистами и философами уже с начала XIX века, а особенно осуществленный историками из круга создателей журнала «Анналы» Марка Блока и Люсьена Февра и их последователями. Плодом этого творчества, организационной и промоутерской деятельности было возникновение неклассической истории – истории, пропагандирующей образ исторического мира, который отличается от традиционного и воссоединен с другими внепознавательными ценностями.

Второе явление – это протест против модернистской историографии, выросшей в лоне «новой истории», против того направления, которое возникло на базе социологизма, функционализма, структурализма, марксизма, пытающихся осуществить программу антисобытийной истории посредством онаучивания истории в духе *social science*. Несогласие на модернистскую историю, процессуальную, структуральную, квантитативную, редуционистскую сферу интереса истории к надындивидуальным явлениям и внесознательным историческим феноменам, выражает *nouvelle histoire* в узком смысле, или историческая антропология.

Оппозиция в отношении классической истории, конститутивными категориями которой являются личность, политика и хронология, выражена целым направлением «новой истории», целым идейным направлением Анналов – невзирая на его внутренние расслоения. Историческая антропология стала автономным направлением исторических исследований в конце шестидесятых. Эту ситуацию символизирует выход Броделя из Коллеж де Франс и редакции «Анналов».

Оба перелома случились во французской историографии, но как можно думать, они отражают всемирные тенденции. И это так не только потому, что интеллектуальное движение Анналов имеет мировой охват.

После великого модернистского поворота, который можно было бы сравнить с парадигмальной революцией или теоретическим переломом в естественных науках, вновь подошло время преобразований. Многие указывает на то, что кризис на сей раз более глубокий. С нормальной войной историографических метафор, приходом новых наборов метафор на смену метафорам прежней формации, сегодня соединяется сомнение в смысле познания как такового. Данное сомнение распространено благодаря постмодернизму, который (в своем крайнем варианте) понимает историю, видимо, не столько как игру историографических метафор (с чем мы могли бы согласиться), сколько как просто свободную игру метафор. Пока, как представляется, наиболее прочными оказываются категории мировоззрения, предложенные исторической антропологией. Трудно предугадать, насколько появляющиеся то здесь, то там постмодернистские склонности историков свидетельствуют о том, что история займет в культуре новое место.

## Глава I

### Задачи эпистемологии истории

Наметим теперь предпосылки принятой здесь интерпретационной концепции, которая послужит для нас подсветкой для конкретных историографических экскурсов. На первый план выступают две идеи: проблема так называемой культурной импутации и связанная с ней идея историографической метафоры. Хотелось бы также, хотя бы лаконично, представить проблемное поле эпистемологии истории.

#### *Граница культурной импутации*

Интерпретируемое историками прошлое создается людьми. Более того, это люди создавали и создают мыслительные категории, позволяющие его понять. Люди не могут воспринимать его иначе, чем именно в свете категорий, данных им культурой, в границах которой они должны быть и думать. Мир и мышление о нем погружены в то, что по своему происхождению чуждо, а значит (что для нас равнозначно) окультурено.

История как царица наук о человеке занимается судьбой человека в мире. А значит, судьба человека изучается так, как определяется судьбой. Стоит заметить, что знаменитый герменевтический круг – это не только невозможность отделить субъект исследований от их объекта, но также заколдованный круг антропоморфизации. Прошлое становится объектом антропоморфизации, ибо изучается наукой, представляющей определенную культуру. Именно в нем заколдовано человеческое видение мира. В свою очередь сама антропоморфизация – это просто приложение точки зрения исследующей культуры к исследуемой области. Таким образом, человек является субъектом антропоморфизации и импутирует объекту своеобразные антропоморфизированные категории его видения. И делает это, кроме того, антропоморфично.

Такой заколдованный круг скрывает в себе все же определенное состояние. Им является способность данной культуры «осознать» некоторые черты, объем, охват и сущность антропоморфизации. Иными словами – способность данной культуры дать себе отчет в том, какие именно антропоморфизмы она «вговаривает» другим культурам. Распознавание этого

состояния открывает возможность, по крайней мере, частичного контроля над неизбежной, как кажется, культурной импутацией<sup>4</sup>.

История, как область культуры, делит с нею все виды такой вовлеченности. Отношение современной исторической науки к прошлому – особенно отдаленному – является ничем иным, как отношением культуры к другой культуре, отношением культурной импутации<sup>5</sup>.

### **Проблема культурной импутации в истории**

Когда говорят, что культура исследует культуру, то главным образом имеют в виду ситуацию, которая случается у этнографов или этнологов. Речь обычно идет о том обстоятельстве, при котором одна современная культура исследует другую актуально существующую культуру. А значит, когда этнолог, являющийся выразителем европейской науки (культуры), от ее имени, то есть при помощи и в свете понятийных категорий, методов, исследовательских орудий, и более того, принимая во внимание исследовательские задачи, которые он перед собой ставит (как результат, благодаря ее объяснительным возможностям) познавательным образом проникает в исследуемую действительность, мы говорим, что культура исследует культуру. Если исследователь абсолютизирует и объективизирует познавательные возможности культуры, то не замечает (или обходит стороной как несущественный, по его мнению, факт), что мы имеем дело с таким явлением, как познание культуры культурой. Так делают крайние этно- и европоцентристы. Самое старое и самое радикальное проявление этого – восприятие, делящее мир на «наш» и «чужой», представленное в географо-этнографо-историческом произведении Геродота.

Противоположной точкой зрения мне представляется то понимание, которое не только трактует процесс познания культуры культурой неэтноцентрично, но и вообще отменяет субъектно-объектную стратегию.

Примером такого понимания познания культуры (мы бы скорее сказали: познания культуры в культуре) является идея диалогизма Михаила Бахтина, идея дискурса-диалога Поля Рикёра, а также концепция транзакции контекстов Ивора Армстронга Ричардса<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> См.: Wrzosek W. The Problem of Cultural Imputation in History. Relations between Cultures versus History // *Historiography between Modernism and Postmodernism. Contributions to the Methodology of the Historical Research* / ed. J. Topolski. Atlanta; Amsterdam 1994. (Poznań Studies in the Philosophy of Sciences and Humanities. Vol. 41).

<sup>5</sup> Kmita J. *Kultura i poznanie*. Warszawa: PWN, 1985. S. 78.

<sup>6</sup> Библер В.С. Диалог. Сознание. Культура: (Идея культуры в работах М.М. Бахтина) // *Одиссей. Человек в истории*. 1989. М., 1989. С. 21–59; Ricoeur P. *Język, tekst, interpretacja / wybór i wstęp K. Rosner, tłum. P. Graff, K. Rosner*. Warszawa, 1989. Cz. 1: Richards I.A. *The Philosophy of Rhetoric*. Oxford, 1936.

Аналогичным образом посмотрим на ситуацию, в которой находится историк. Когда он исследует общество, далекое от нашего во времени, то независимо от того, интересуется ли он военными событиями того времени или религиозным ритуалом, он находится в такой же эпистемологической ситуации, как вышеупомянутый этнолог. Когда исторические исследования касаются современности, а значит, того периода, который близок исследующему, эта проблема, как кажется, исчезает. Проблема сводится к тому, что культура исследует самое себя. А значит, только отличие исследующей культуры от исследуемой приводит к тому, что поднятый здесь вопрос бывает существенным даже для тех исследователей, которые наименее чувствительны к эпистемологии. В чем же дело?

Проблема в том, что исследователь далеких времен, приобретая исследовательские компетенции, в своей области обнаруживает одно из наиболее элементарных явлений. Это отличие исследуемого мира от того, от имени которого глубоко изучается прошлая действительность. Это естественно, говорят нам, мир меняется – и обычно на этой простой констатации кончается рефлексия.

Однако откуда берется убеждение о переменчивости мира, о его движении и, по меньшей мере, антистатичности? Прежде чем мы предложим на этот счет определенные гипотезы, заметим, что подобным образом мы легко высказываем противоположную банальную правду. Часто мы говорим: «история повторяется», «мир вертится колесом», или нечто более твердое: «есть вещи неизменные», «природа людей постоянна», «стремления людей всегда были одинаковыми» и т. п. А значит, взглядами, которые противостоят тезису об изменчивости (движении) мира, были бы на плоскости здравого рассудка (и как оказывается, не только на этом уровне) идея повторяемости (цикличности) явлений и идея неизменности, постоянства.

Убеждения как об изменчивости мира, так и о стабильности его определенных черт, по меньшей мере на этом уровне точности, являются банальностями, которые не поддаются верификации в воображаемой сфере общественного опыта.

### ***Метафоры генезиса и развития***

Тем не менее такая трактовка не устраняет проблемы. Оказывается, данные убеждения о природе мира очень прочно утвердились. За это несет ответственность уже не только уступчивость мышления человека в отношении стереотипов, воспринятых из жизни. Мы наблюдаем нечто более важное, чем заблуждение обыденного сознания. Чтобы проблема была

устранена, недостаточно откреститься от такого сознания или, как хотелось бы некоторым, преодолеть его.

В сущности, речь идет о глубокой укорененности культуры, которая определяет то, как мы структурируем, категоризируем и метафоризируем мир, какой его образ возникает в нашем мышлении и какой мы передаем другим людям в процессе коммуникации. Данный первичный смысл происходит именно оттуда. Порядок, который мы приписываем миру, не является порядком, которого мы в нем ищем. Мы наделяем осмысленностью окружающую нас действительность, принимая за путеводитель базовые смыслы культуры, что-то, что Филип Уилрайт называет архетипами, Мирча Элиаде символическими парадигмами, Поль Рикёр – доминирующими метафорами<sup>7</sup>. Они в этом процессе являются постоянно данными, как бы незаменимыми, хотя и принимают различные исторические воплощения. Ибо чем же можно было бы заменить вышеупомянутую обыденную оппозицию *изменчивость / постоянство*? Философски более уважаемой парой *протяженность / изменчивость* или, может быть, современной парой *континуитет / дисконтинуитет*? С точки зрения базовой упорядочивающей идеи, различие между ними, по сути, невелико. Пожалуй, определяющим является одно: что бы мы ни говорили по данному вопросу, мы все же должны соотнести его (по меньшей мере, посредством негации) с доминирующими метафорами культуры. Так или иначе, но мы ангажированы в обращение к ним. Все то новое, что мы скажем, будет новым настолько, насколько будет отличаться от чего-то, в чем кроется уловимый для нас смысл. Именно он предопределяет возможную альтернативную осмысленность новой метафоры мира.

Одним из таких неизбежных убеждений является то, которое объявляет об изменчивости мира. Вернемся к вопросу, откуда берется данное первичное убеждение.

Аристотель сказал бы, что из простого сравнения наблюдаемых состояний в органическом мире, в том числе обнаруживаемых в судьбе (бытии) человека. Состояние А отличается от состояния А<sub>1</sub>, которое мы обнаруживаем по истечении некоторого времени. Отсюда как бы возникает, по его мнению, идея развития. Заметим, что в этом понимании допускается первичность интуиции течения времени и восприятие его как перехода от состояния предшествующего до наступающего после него. Однако нет уверенности, возможно ли чувство перемены и развития без обнаружения

---

<sup>7</sup> Рикёр признал синонимичность своего термина «доминирующая метафора» с аналогичными терминами Уилрайта и Элиаде. См.: *Ricoeur P. La Métaphore vive*. Paris, 1975. P. 107, 307. Понятие метафоры я анализирую в деталях в следующей главе.

течения времени – и наоборот, возможна ли идея времени, в особенности его асимметричного характера, без первичной интуиции изменчивости. Указанная нами проблема возродится позднее в дискуссиях о том, что первично: идея причинности или идея линейного времени<sup>8</sup>.

Возвращаясь все же к главной теме, отметим, что данная идея развития, если принять тот вариант ее генезиса, который предлагает Аристотель, обладает в генетическом и эссенциальном смысле таким качеством, как антропоморфичность. Именно восприятие «судеб» органического мира, по мнению греческого философа, приводит к данному представлению о развитии<sup>9</sup>.

Идея развития, как и идея генезиса, это фундаменты исторического мышления. Со времен древнейших памятников письменности, включая почтеннейшую библейскую традицию и Гомера, они остаются в силе в огромной области культуры, в качестве неосознаваемых в большинстве случаев «аксиом» мышления. Я называю их историографическими метафорами.

### ***Принцип культурной неопределенности***

Как мы видим, каждый исследователь, размышляющий над некоторым феноменом, привносит своим мышлением необходимость обнаружения перемен во времени и пытается наметить генезис феноменов как таковых. Эту же проблему можно выразить иначе. Исследующая культура импугнирует исследуемой действительности свои собственные доминирующие метафоры (в рикёровском смысле), собственные историографические метафоры, собственную темпоральность, в соответствии с которой начинает воспринимать в изучаемой области то, что определяет как состояния изменчивости и стабильности. Это присущее исследующей культуре понятие перемены, «воображение» движения и развития.

Теперь обратимся к понятиям, которые нам кажутся более основополагающими, чем историографические метафоры. Таковыми, несомненно, являются категории классического логического счета.

---

<sup>8</sup> К этому вопросу мы еще вернемся впоследствии в своих размышлениях.

<sup>9</sup> Не будем оговаривать, идет ли речь о каком-то более определенном понимании развития. Возможно, следуя интуиции, чаще рекомендуют идею циклического развития как более антропоморфическая, чем идея линейного развития. См.: *Nisbet R. L'Histoire la sociologie et les révolutions // L'Historien entre l'ethologue et le futurologue, Actes du seminaire internationale pour la Liberté de la culture. La fondation Giovanni Agnelli et la fondation Giorgio Cini, Vénise, 2-8 avril 1971. Paris, 1972. P. 132.*



Если мы ставим проблему таким образом, то возникает вопрос: спрашивая о принципах логики в нашем мышлении, не переступаем ли мы границу «определенности»? Можем ли разбираться в этой проблеме, не подрывая вместе с тем принципов мышления, которые позволяют совершить подобный анализ? Мы же хотим взвесить аксиомы логики – и в то же время не можем не принять эти аксиомы. Мы не можем сказать об их значении ничего, что имело бы смысл в нашей культуре, если не принимаем их (пусть молчаливо) в своем рассуждении о них. Данное ограничение мы называем принципом культурной неопределенности. Мы не можем избежать ловушки данности логики в языке, на котором мы о ней говорим<sup>10</sup>. Причина в том, что мы ни в чем не можем быть уверены в исследуемой области, если не допускаем принципа противоречия. Констатируя что-либо, мы поступаем в соответствии с принципом противоречия или, если угодно, принципом исключенной середины.

Значит, границы классического логического счета определяют нам границы понятийного взаимопонимания, а одновременно – границы познания. Речь здесь идет, конечно, о дискурсивном познании, регулируемом в языке и использующем его, чтобы себя манифестировать. Мы познаем на языке, это он обозначает для нас познаваемый мир.

Какие же отсюда следуют выводы для проблемы, поднятой в этом разделе нашей работы? Первый может звучать так: минимальной познавательной импутацией, осуществляемой нашей культурой в отношении другой культуры, является импутация логики, заключенной в языке антично-западноевропейских культур. Такова в то же время минимальная доза европоцентризма, которую мы накладываем на исследуемую среду. Это же первичная порция сциентизма европейской культуры<sup>11</sup>.

Носитель этой минимальной порции своей культуры оказывается в безвыходной ситуации. Даже принимая дизъюнктивный подход к данной проблеме, у него два выхода: либо отказаться от этого минимума логики и войти в исследуемую культуру как *tabula rasa*, либо исследовать чужой мир, сохраняя данный минимум во всей его красе.

Трудно представить себе, чтобы первая ситуация могла быть осуществима, но доведем до конца мыслительный эксперимент и добавим, что если бы она в каком-либо смысле была осуществима, то ее последствием должен был быть разрыв контакта исследователя с собственной культурой – своеобразная «культурная амнезия». Наступило бы «исчезновение» субъекта познания<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Перефразирую здесь высказывание Денбига о времени: *Denbigh K.G. Świat i czas / przeł. J. Mietelski. Warszawa, 1979. S. 12.*

<sup>11</sup> *Mejbaum W. Scjentyzm i antynomie kultury Zachodu // Studia Filozoficzne. 1984. № 3. S. 87.*

<sup>12</sup> С.м.: *Kmita J. Op. cit. S. 78.*

Мы обречены на второй случай: гипотетическому исследователю не остается ничего иного, кроме как внести порядок логики в исследуемый мир.

И все же, достаточно ли чистой логики, каковой является классический логический счет, чтобы высказывать какие-либо эмпирические суждения о мире? Элементарные тезисы о бытии (небытии) должны были бы обсуждать нечто, у чего есть так называемое реальное (уловимое или неуловимое) бытие исключительно в сфере предварительно «освоенных» исследователем правил предметного соотношения – то есть таких, которые происходят из его культуры. Иначе говоря, в эту процедуру должны постоянно вмешиваться семантические правила языка исследователя. И что бы произошло в этой ситуации? Исследующая культура навязала бы, по меньшей мере молчаливо, свои классификации и категории исследуемому миру. Тем самым ему импутировался бы такой порядок (как сказали бы мы, стилизуя субъектно-объектный подход), которого исследуемый мир не мог иметь. Иными словами, произошло бы сопоставление неизвестного мира с известным. «Перевод» исследуемой культуры на язык культуры исследующей.

Для начала ответим на вопрос о границах культурной импутации, которая имеет место в историческом исследовании. Во-первых, речь должна идти о внутренней логике культуры, что в нашем случае означает, по меньшей мере: о классическом логическом счете как фундаменте языка. Во-вторых, конечно, это темпоральность и спациональность, кроющиеся в сфере тех смыслов, которые приписываются исследуемой действительности. И вместе с тем, что для нас немаловажно, таинственно связанные с ними историографические метафоры, фундаментальные идеи, категории, символические парадигмы или, если угодно, стереотипы исторического мышления.

В представленном рассуждении речь идет не столько о сеянии познавательного скептицизма среди исследователей других культур и среди историков отдаленных во времени эпох, сколько о подборе аргументов против наивно-реалистической точки зрения тех из них, которые полагают, что достаточно довольно долго «пожить» в исследуемом сообществе, чтобы такая экзистенция предоставила объективный образ этой культуры. Их уверенность в этом следует из философски инфантильного убеждения, которое мы здесь сформулировали следующим образом: исследующая культура обладает объективными, эпистемологически нейтральными мыслительными категориями и исследовательскими методами, и более того, руководствуется чисто познавательными целями в проникновении в другие культуры. Именно таковы те трудности, с которыми сталкивается сторонник субъектно-объектной стратегии познания.

**Границы культурной импутации в истории.  
История в герменевтическом кругу**

В свете предыдущих рассуждений мечты наивного реалиста трудно-осуществимы. Каждая категория, даже если она кажется самой фундаментальной или универсальной, укоренена в культурном контексте, который ее наделяет смыслом, одаряя первородным грехом антропоморфизма и постоянно живым, изменчивым культурным смыслом.

Все, что мы сказали, является опосредованным обоснованием идеи герменевтического круга, смысл которого, если можно его здесь универсализировать и несколько упростить, сводился бы к утверждению о том, что невозможно избежать познания мира человеческим способом<sup>13</sup>. Культура по своей сути (и в том числе по своему происхождению) антропоморфична и остается таковой независимо от терминологических одеяний, в которые она наряжается. Особенно если она способна выразить значимость мира.

Нет никакой объективной, аксиологически нейтральной стратегии познания. Не получится эпистемологически обосновать эпистемологию и ее широко развитые предпосылки<sup>14</sup>.

Заметим, что сторонники противоположных взглядов, то есть те, кто абсолютизирует эпистемологическую ценность своей теории познания, видят миры, отличные от своего, их иные культурные фундаменты, но не видят, что и сами принадлежат к параллельно существующей культуре и их точка зрения необязательно по «самой своей природе» лучше, более объективна, более правдива. Они абстрагируют себя от мира, в своих глазах не принадлежат к культуре, познающей другую культуру. В то же время исследования они воспринимают как объективистский процесс, происходящий между статичным и непогрешимым субъектом и независимым от него объективизированным миром. Однако процесс познания не проходит так просто, как хотелось бы реалистам в платоновском стиле.

В случае исторических исследований обсуждаемые здесь проблемы имеют многообразные интерпретационные контексты, к которым историки десятилетиями обращались. Однако подавляющее большинство из них остается в окопах наивного позитивизма, в которых безопасно укрыться от усложняющих жизнь философских проблем.

Ранее мы отметили, что ситуация историка, исследующего отдаленные во времени феномены, аналогична той, в которой оказывается этнолог в отноше-

---

<sup>13</sup> См.: Kmita J. Epistemologia w oczach kulturoznawcy // Studia Filozoficzne. 1985. № 4.

<sup>14</sup> См.: Ibid.

нии иной, даже современной ему культуры. Речь шла о принципиальных положениях. Присмотримся внимательнее к намеченному кругу сходств.

Задача исследующей культуры в том, чтобы наделить смыслом исследуемые феномены, либо – что то же самое – отнести смысл, открытый в исследуемой сфере, к «освоенному» смыслу исследующего знания. Когда исследователь общественных феноменов классифицировал феномен, назвав его, например, ритуальным, то он уже осуществил его первичное осмысление, закрыл его – по крайней мере, на какое-то время – в той сфере, где существует значительное, но конечное число смыслов, которые могут принадлежать этому феномену. Конечно, феномену не будут приписаны политические или экономические смыслы, если он был идентифицирован как ритуальный.

На следующем этапе исследования интерпретатор уточняет предварительно определенный смысл. Ограничив общий смысл, устранив непригодные для данного контекста смыслы, он уменьшает круг возможных интерпретаций (он все время движется в кругу смыслов, которыми исследующая культура располагает в отношении области исследования). Сопоставление вариантов интерпретации в сфере традиционного знания – это своеобразная игра возможностей. Игра между тем, что исследователь считает эмпирией (эмпирической, источниковой интерпретацией), и тем, что он считает интерпретацией неэмпирической.

Историк, верный принципам своей профессии, наделяет смыслом исследуемый мир в свете значений, которыми, по его мнению (*a de facto* в свете господствующего исторического знания), могли быть наделены анализируемые феномены. Все так называемые следы прошлого «говорят» что-то о прошлом только тогда, когда будут осмыслены благодаря знанию о следах такого рода. Для кого-то, кто не обладает такой силой знания, «следы прошлого» так и останутся ничего не значащими, молчаливыми. В то же время то, сколько они могут рассказать о прошлом, могут показать мастера профессии, владеющие огромной, утонченной, разнородной гаммой чувств, приписываемых наукой данному миру. Такая компетенция – это способность творческого продвижения в сфере чувств данной дисциплины знания. Тем самым это способность творчески осмыслить исследуемый мир.

Упомянутые чувства историк берет из исторической науки и ее пограничных областей. Эти последние – это обширное знание о мире и человеке, создаваемые другими науками о человеке и культуре, а также, что здесь существенно, обыденное, здравомыслительное мировоззрение. Дискуссия историков определяет (также посредством пренебрежительного молчания), какие смыслонаделяющие интерпретации относятся к науке, а какие нет.

Повторим, в случае истории «исследующая культура» – это актуально господствующее научное знание. Какие же области импутации могут быть в нем обнаружены и какие из них особенно существенны?

Во-первых, конечно, внутренняя логика культуры, а значит, в случае нашей культуры классическая логика как фундамент языка. Во-вторых (о чем подробнее говорится в другой главе нашей работы), темпоральность и пространственность мира, которые присутствуют в области смыслов, приписываемых исследуемой действительности. Наконец, что важно особенно для нас, связанные с ними историографические метафоры, фундаментальные идеи, категории, символические парадигмы исторического мышления.

Метафоры генезиса и развития традиционно приписываются истории и конституируют категориальную сеть традиционной истории. Они обновляются с ходом столетий, поддерживают связи с другими категориями. Они определяют, какими могут быть конкретно-исторические образы мира и человека, описывают границы историчности представлений о человеке в мире, возникающих в отдельные эпохи и выражаемых различными историографическими направлениями или выдающимися историками.

Даже беглый обзор историографических метафор показывает их разнородность и изменчивость во времени. Для примера возьмем упомянутую идею изменчивости мира: она преобразуется, начиная с изменчивости в границах определенного цикла (возвращения к предыдущим состояниям) через циклическую изменчивость, но уже с долгим периодом движения к конечному (начальному) состоянию, и вплоть до линейного развития с вариантами, обогащенными современными идеями прогресса, эволюции и т. д.

Основанные на этих метафорах образы исторического мира должны быть, в силу вещей, разнородными. Они определяют различные типы порядка в мире, утверждают различные модели человека в нем. И так, например, историческая письменность предоставляет самые разные представления о человеке как «творце» в истории. Из определенного предубеждения о роли человека в создании мира следуют сферы свободного выбора и деятельности, возможные типы активности, оставляя некоторые области действительности как недоступные для нас. Вообразить себе (или чаще всего молча предвосхитить), что входит в круг возможных типов поведения человека (иначе говоря, что он может сделать, о чем подумать и что чувствовать), означает одновременно границу того, что невозможно, и того, что остается за сферой действий человека (а остается, например, в сфере божественной деятельности, или же это вообще часть мира, которая не воспринимается как область деятельности).

В то же время то и другое, то есть то, что находится в сфере деятельности человека, и то, что не входит в ее пределы, это всего лишь фрагмент

целостной метафоры человека, которая может иметь множество интерпретаций и нюансированных характеристик.

Чтобы реконструировать целостный, господствующий в данной культуре стереотип человека, а значит, сложную историографическую метафору человека, нужно помимо проблемы деятельности (с такими составляющими ее темами, как отношения между человеком и природой, надреальным миром, общественными институтами, отношением личности к человеческим группам и к власти) обсуждать также другие формы активности человека, например, ценности предписанные, желательные, запрещенные и т. д. Поэтому от образа человека неотделим образ мира, который его окружает. Не удастся же определить смысл исторического существования (судьбы) человека без его цивилизационного (культурного) контекста. Модель человека и мира – это единое целое.

Возвращаясь к главной проблеме культурной импутации и роли в ней историографических метафор, мы осторожно констатируем, что мы импутируем области исследования те метафоры, создающие образ мира и человека, которые глубже всего и чаще всего увязываются с базовыми метафорами культуры, а особенно науки – исследующей стороны. В этом месте ничего более нельзя сказать, кроме того, что к их числу относятся те, которые из-за молчаливого предубеждения были подвержены объективизации, были объективизированы и трактуются не как составляющие части исследующей культуры (а следовательно, принадлежащие к репрезентирующему ее мышлению), но как объективные составляющие части исследуемого мира. Как следствие, мы без колебаний «обнаруживаем» в исследуемом мире наиболее фундаментальные историографические метафоры вместе с сопровождающим их списком характерных особенностей и свойств.

Исследователь, реализующий познавательную стратегию, опирающуюся на веру в объективность историографических метафор, считает себя охотником за объективностью, реальностью и конкретностью истины. Познать означает для него – установить истину, определить феномен, то есть наметить генезис, открыть причину и т. п. Сомнения в отношении объективности метафор появляются тогда, когда на арену выступают новые, «живые» (как их определяет Рикёр) метафоры<sup>15</sup>. Тогда мы скептически осматриваем старые и, лишая их качеств материального и мыслительного объекта, мы с гордостью утверждаем, что они являются только культурно изменчивыми составляющими нашего исторического мышления, а не действительностью самой по себе.

---

<sup>15</sup> Ricoeur P. La Métaphore vive...

### **Идея историографической метафоры**

Процесс антропоморфизации мира, сопровождающий культурную импутацию, в то же время предполагает его метафоризацию. Иначе говоря, каждая мыслительная репрезентация мира, поскольку она осуществляется в границах (или от имени) культуры, становится характерной для нее метафорой мира. Данная культура воспринимает мир, используя конститутивные метафоры<sup>16</sup>. Эти фундаментальные метафоры неустраимы и исторически непреодолимы. Отказ от них означал бы невозможность взаимопонимания в границах этой культуры и с нею самой.

Присмотримся внимательнее к используемому здесь понятию историографической метафоры. Мы оговорим определенный аспект дискуссии о ней достаточно подробно, чтобы показать, какой из смыслов этой категории нас здесь не интересует.

Эти рассуждения являются введением к определению понятия историографической метафоры как категории, служащей для эпистемологически ориентированного историографического анализа<sup>17</sup>. Историографическая метафора, конечно, характеризуется теми же самыми свойствами, что и метафора любого другого типа.

Метафора может быть истолкована как риторическая фигура, литературоведческое понятие, категория поэтики, но может быть воспринята в контексте, который делает из нее эпистемологическую категорию. Именно так ее квалифицируют – *inter alia* – философская неориторика, логическая грамматика и герменевтика. В их свете понятие метафоры ассимилирует достижения различных версий постпозитивистской эпистемологии – прежде всего, проблематику объяснения и моделирования, а также (что важнее) проблемы, типичные для антипозитивистских течений в рефлексии о науке. Максимально обобщая, метафора и ее интерпретационные контексты представляются применимыми особенно для такого мышления о гуманитарных науках, которое располагает ее, прежде всего, в области культуры и вместе с тем в границах науки. Исследо-

---

<sup>16</sup> Ricoeur P. Temps et récit. Paris, 1984. Т. 2. Р. 169. См. рус. пер.: Рикёр П. Время и рассказ. Т. 2: Конфигурации в вымышленном рассказе / пер. с фр. Т.В. Славко; науч. ред., сверка перевода И.И. Блауберг. М.; СПб.: ЦГНИИ ИНИОН РАН; Культурная инициатива; Университетская книга, 2000. (Книга света). С. 162.

<sup>17</sup> См.: Вжозек В. Историография как игра метафор: судьбы «новой исторической науки» / пер. с польск. В.М. Перельман // Одиссей. Человек в истории. 1991. М., 1991. С. 60–74.

вания метафоры открывают возможность преодолеть колебания историографии между наукой и литературой, начавшиеся в новое время.

Нижеследующие заметки являются мнением в дискуссии, ведущейся с античных времен, а в нашем столетии оживленной благодаря Мэри Б. Хесс, Максу Блэку, Полю Рикёру и другим<sup>18</sup>.

### О языковой метафоре

Языковая метафора (далее называемая метафорой) – это выражение в форме “X является Y”, которое в границах языкового контекста создает семантическую инновацию в отношении языковых формулировок и характеризуется следующими свойствами:

1. Это процедура предикации по логической схеме предиката «X является *таким, как* (как бы) Y».

2. Различие между риторическим смыслом выражения «X является Y» и логическим смыслом выражения «X является *таким, как* (как бы) Y» возникает из-за избытка персуазивного смысла по отношению к логическому смыслу, который характеризует метафору как риторическую фигуру.

3. В метафорическом выражении сопоставляются положения вещей, о которых сообщают его субъекты: X – первичный субъект, Y – субъект вспомогательный<sup>19</sup>.

4. Данное сопоставление заключается в «сопряжении», а также в «интерпретационной интеракции» предметафорических семантических полей обоих субъектов, вследствие чего формируется семантика метафоры.

---

<sup>18</sup> Black M. Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy. Ithaca; New York: Cornell University Press, 1962; Ricoeur P. La Métaphore vive...; Idem. Temps et récit. Т. 1–3 (рус. пер.: Рикёр П. Время и рассказ. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. (Книга света). Т. 1–2); Bearsdley M.C. Aesthetics. New York, 1958; Hesse M.B. The Explanatory Function of Metaphore // Kenyon Review. 1943. № 5.

<sup>19</sup> Я применяю термин «субъект метафоры» (podmiot metafory) вместо принятых в польских переводах фрагментов книги Блэка (как кажется, соответствующих интенции английского философа) определений «главный объект» (przedmiot główny), «вспомогательный объект» (przedmiot pomocniczy) (Black M. Metafora / tłum. J. Japola // Pamiętnik Literacki. 1971. Z. 3. S. 231. Ср. рус. пер.: Блэк М. Метафора / пер. М.А. Дмитриховской // Теория метафоры. М., 1990. С. 167). Я это делаю, поскольку придерживаюсь интеракционной концепции метафоры более последовательно, чем Блэк, и особенно чтобы подчеркнуть активную роль компонентов метафоры в семантической игре обоих, соединенных с помощью “esse” выражений. Данный вопрос требует детального анализа и аргументации. Идея метафоры, которую я здесь отстаиваю и использую, относительно независима от вышеназванного понятийного выбора.



5. Семантика метафоры не сводима в равной мере как к предметафорическим семантическим полям X и Y, так и к трансформирующимся вследствие «интерпретационной интеракции» семантическим полям X и Y.

6. Генезисом метафоры (генезисом «интерпретационных интеракций» ранее далеких друг от друга семантических полей метафоры) является творческий акт (открытие). Утверждение о подобии (аналогии) состояний вещей, сообщаемых субъектами, осуществляется в ходе «интерпретационной интеракции» – в процессе распространения метафоры в определенном языковом контексте (области культуры).

7. Метафора как таковая, живая метафора (*métaphore vive*), преобразуется в мертвую метафору (*métaphore morte*), когда в границах ее семантики прекращается «интерпретационная интеракция», когда эта метафора подвергается конвенционализации и превращается в клише.

В этих семи пунктах мы сопоставили определяющие черты метафорического выражения, продвигаясь вслед за семью его – сегодня уже классическими – свойствами, сформулированными Блэком, а также собрали модификации исходного концепта, предложенные Рикёром, и дополнили их собственными выводами.

Приведем несколько примеров метафорических выражений, чтобы можно было легче обсуждать и комментировать принятую здесь концепцию. Три первых стали классическими примерами в дискуссиях о метафоре, а все последующие – это знаменитые метафоры, выбранные здесь из-за их сходства как с первыми, так и с метафорами, анализируемыми историко-графическими интерпретациями.

1) Человек является волком (“The man is wolf”, “Homo homini lupus est”) – это пример, который анализируют Блэк и Рикёр<sup>20</sup>.

2) «Бедные являются неграми Европы» – метафора Чемфорта, анализируемая Ричардсом и Блэком<sup>21</sup>.

3) «Общество является морем» – метафора Уоллеса Стивенса, которую цитирует и комментирует Блэк<sup>22</sup>.

4) «Человек – машина» (“L’Homme machine”) – название работы Ламеттри 1748 г.

5) «Общество – это организм» – тезис Спенсера<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Black M. Metafora. S. 218 (рус. пер.: Блэк М. Метафора. С. 163–165); Ricoeur P. La Métaphore vive... P. 114–115.

<sup>21</sup> Richards I.A. The Philosophy of Rhetoric... Гл. 5 и 6; Black M. Metafora. S. 227–228 (рус. пер.: Блэк М. Метафора. С. 154–155, 162–163).

<sup>22</sup> Black M. Modelli, archetipi, metafore. Parma, 1983. P. 113.

<sup>23</sup> Spencer H. The Principles of Sociology. London, 1876. Vol. 1. Part 2. P. 212. Рус. пер.: Спенсер Г. Сочинения. Полные переводы, исправленные по последним английским изданиям. Печ. с 1-го рус. изд., сделанного в 1876 г. И.И. Билибиным. Т. 1. Основания социологии. Ч. 1. Данные социологии. Ч. 2. Индукция социологии. СПб.: Тип. Пороховщиков, 1898. С. 278.

Представленное здесь определение метафоры опирается на те современные подходы, которые воспринимают ее не только как риторическую фигуру, но также и как понятийную категорию, несущую познавательные смыслы. Суть метафоры мы выразим (вслед за Рикёром) как семантическую инновацию. Процесс ее конституирования мы понимаем здесь как семантический феномен и помещаем в границы рикёровской области интеракции, блэковской системы разделяемых ассоциаций или бердсливской гаммы потенциальных ассоциаций.

### ***Неклассическая идея метафоры***

По меньшей мере, в двух принципиальных пунктах представленный подход отличается от того, который культивирует классическая риторика. Во-первых, метафора не является тропом, основанным на слове или названии, – не является операцией деноминации. Во-вторых, мы не поддерживаем субституционную (а значит, и компаративистскую) концепцию метафоры, принимающую идею сходства между замещаемыми названиями в качестве ее генезиса и, более того, ее конститутивного свойства.

Наиболее заметен в современной дискуссии о метафоре тот подход, который связывает метафору с пропозиционной функцией. Рассмотрим наш первый пример: «Человек является волком». Его трудно анализировать по двум причинам. Оговорим их, поскольку они предоставляют возможность заняться трудными для рефлексии о метафоре проблемами.

Прежде всего, эта метафора еще до дискуссии о ней была банализирована и клиширована. В этой ситуации трудно сформулировать те ее свойства, которыми обладают «свежие» метафоры. Блэк упускает это обстоятельство и не понимает, что метафора функционирует в культурном контексте. В свою очередь Рикёр, развивающий понятия живой и мертвой метафоры, приводит этот пример, когда от проблемы живости метафорического выражения можно абстрагироваться.

Вторая трудность, по большому счету мнимая, заключается в том, что польский вариант этой метафоры на протяжении многих веков выступает в форме “Człowiek człowiekowi wilkiem” («Человек человеку [есть] волк»), а не «Человек является волком». Английское “The man is wolf” и французское “L’homme est un loup” в своем метафорическом смысле отвечают именно этой версии, а не малопозитичному (и малориторичному в польском языке) «Человек является волком»<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Эта трудность может быть признана показательной, поскольку выражение «Человек человеку волк» является эллиптической конструкцией и по своему смыслу синонимично выражению «Человек является волком», где мы встречаем важное для нас слово «является». Польский вариант данной метафоры, то есть “Człowiek człowiekowi wilkiem” имеет свои дополнительные риторические достоинства

Заметим, что в этой метафоре сравниваются только определенные черты человека только с определенными чертами волка. Среди черт человека принимаются во внимание только те, которые соотносятся с чертами волка, предварительно приписанными ему в ходе обыденной или литературной интерпретации – интерпретации, рассматривающей «обычай», образ жизни волка на человеческий манер. В результате, из возможной предметафорической области значений обоих терминов: «человек» и «волк», только некоторые оказались сопряженными в возникшем метафорическом выражении. Таким образом, метафорическое «является» «заключает в кавычки» пред-метафорические «человек» и «волк». Можно предположить, что поскольку предметафорическая семантика субъекта «волк» содержала множество антропоморфизирующих взглядов, процесс распространения метафоры был относительно прост, сопряженные между собой значения не были слишком далеки друг от друга. Гамма потенциальных ассоциаций легко конституировалась и распространялась, была относительно поверхностна, и интерпретационная интеракция вскоре прекратилась. Метафора превратилась в клише. Задолго до того, как ее обсуждал Блэк, она конвенционализировалась.

### ***Метафоризация как абстрагирование и моделирование***

Способность метафорического «является» «брать в кавычки» значения субъектов метафорического выражения может быть лучше показана на третьем примере. Метафора «общество является морем» значительно менее банализировалась. Добавим: значительно менее конвенционализировалась. Непросто найти путь к «полю общих ассоциаций» обеих семантик. Мы не утверждаем, что сопоставление общества и моря не вызывает разнообразных ассоциаций. Как раз наоборот, в противовес заостренной метафоре «Человек человеку волк» эта метафора привносит много интерпретационных возможностей. Как пишет Блэк: «Стивенс подразумевал под морем скорее систему отношений (комплекс импликаций), чем «объект»». Метафора предложила, чтобы первичный субъект был воображен так же, как система»<sup>25</sup>. Метафорическое выражение, сопрягая риторические тождественности (человек, море), фактически в логическом смысле абстрагиру-

---

в нашей языковой традиции, и с этим связано ее широкое распространение. Отметим также, что цитированные здесь выражения, приведенные в качестве примеров (4) и (5) также не содержат слова «является».

<sup>25</sup> Black M. Models and Metaphors... P. 133.

ет некоторые их черты и свойства. Метафора помешает первичный субъект «в объективе» вторичного субъекта, порождая вопрос: в какой мере общество является (не является) морем? Этот вопрос приводит в движение интерпретационные интеракции, а следовательно, проблематизирует то, насколько состояния вещей, определяемые первичным субъектом, являются такими же, как и состояния вещей, определяемые вторичным субъектом.

Следовательно, в своем подлинном смысле метафорическое выражение является предикацией, говорящей о надындивидуальных качествах, а точнее, о природе такого рода свойств. Это может вызвать подозрения, что метафора не основана на предикате первого уровня. Если это так, сам процесс метафоризации кажется (не без оснований) процедурой, близкой к абстрагированию или моделированию. Чтобы сказать, даже в кавычках, что общество является морем, необходимо мысленно абстрагировать из знания о море то, что могло бы быть сопоставлено с определенными чертами общества. Необходимо это сделать так, чтобы запустить интерпретационную интеракцию между предметафоричными значениями обоих субъектов.

### **Логический паттерн и риторический смысл метафоры**

С оговоренной проблемой связано терминологическое решение, которое мы приняли в пунктах 1 и 2 нашего сопоставления. Мы ввели в них отличие метафоры как риторической фигуры (или метафоры *tout court*) от ее логического паттерна – как бы метафоры в логическом смысле. Поль Рикёр, разыскивая в своем анализе «наиболее интимное место метафоры», признал, что «ни предложение, ни дискурс, ни слово, а молекула глагола «быть»» составляет конститутивную сердцевину метафорического выражения»<sup>26</sup>.

Известно, и не только из приведенной точки зрения автора “*Temps et récit*”, что метафорическое «является» отличается от обычного «является» (двухаргументного предиката идентичности) и означает как «не является», так и «является подобным». Следовательно, можно обобщенно сказать, что метафорическое «является» отвечает по сути, то есть в логическом смысле, выражению «является как бы (как)». А значит: «является» в кавычках.

<sup>26</sup> Ricoeur P. La Métaphore vive... P. 15.

Мы принимаем различие между метафорой как риторической фигурой и метафорой в ее логическом воплощении, иначе говоря, между ее риторическим и логическим смыслом, по следующим причинам:

1. Метафорическое выражение в форме «X является Y» не постулирует идентичности X и Y, поскольку если бы это происходило, метафора не была бы инновацией, открытием, не заключала бы в себе дополнительной информации, была бы тривиальной идентичностью (парафразой?).

2. К числу молчаливых, «не открытых» импликаций предметафорических значений субъектов X и Y относятся соответственно:

а) выражения типа «X не является Y» и/или «Y не является X»  
и/или

б) выражения типа «X почти не является Y» и/или «Y почти не является X».

В свете этих предметафорических предпосылок, выявляемых в момент формулирования метафоры, выражение «X является Y» предстает логическим абсурдом или нонсенсом (как многие исследователи определяют возникающую метафору).

Можно сказать, что метафора является сопряжением тривиальных несравнимостей с нетривиальной сравнимостью. Как отметил Рикёр, метафора – это «пример внутреннего конфликта между идентичностью и различием [...]. Она открывает семантические поля для соединения различий в идентичности»<sup>27</sup>.

Создание метафоры заключается в творческом сопоставлении субъектов X и Y. Тем самым в ней оказываются сопряжены ранее «отдаленные» друг от друга значения субъектов и их неосознанные импликации. Это сопряжение начинает интерпретационные интеракции между ними, которые в свою очередь вызывают импликации, формирующие семантику метафоры и комбинирующие значения X' и Y'.

Итак, мы постулируем двойной коммуникативный смысл метафоры: а) риторический и б) логический, буквальный. «Внутреннее напряжение» метафорического выражения возникает из различия между доказываемым «является» и собственно «является таким, как». Ибо метафора – это своеобразное (риторическое, поэтическое) злоупотребление смысла, злоупотребление смысла с персуазивной целью. Данное «серьезное преувеличение» принуждает интерпретаторов (например, «влиятельных представителей языкового сообщества» – как определяет носителей языкового контекста Блэк<sup>28</sup>) к ответу на два таких параллельных вопроса:

– как же правильно: «X является Y» или «X не является Y»?

– с какой точки зрения и насколько (почему?) «X является таким, как Y»?

<sup>27</sup> Ibid. P. 252.

<sup>28</sup> Black M. Models and Metaphors... P. 43.

Первый вопрос был бы «демистифицирующим» риторический смысл метафоры, второй вопрос был бы главным вопросом, сопровождающим интерпретационную интеракцию. Оба из них заставляют «подтвердить» или «фальсифицировать» метафорическое выражение. Так, например, социальная теория Спенсера пропагандирует образ общества как своеобразной целостности, функционирующей аналогично организму.

### Эвристическая функция метафоры

Комментируя пункты 6 и 7, мы хотели бы коснуться одной из базовых проблем в рефлексии о метафоре. Он важен, по меньшей мере, для тех исследователей, которые признают ее когнитивные свойства, и тех, которые, хотя и того или нет, столкнулись с семантической проблематикой.

Макс Блэк, представляя приведенный уже здесь первый пример, утверждает, что в этой метафоре «говорится о человеке на языке волка». Это определение мы можем прокомментировать следующим образом: значения субъектов создают поле интеракции, в границах которого наступает интерпретационное развитие семантики вторичного субъекта в сторону семантики первичного субъекта. Инициативу в этом процессе признают за вторичным субъектом (*vehicle* у Ричардса), но в целом, интерпретационное развитие значений обоих субъектов происходит одновременно. Филип Уиларайт называет этот процесс *epiphor*, то есть транспозицией, переходом, видом ассимиляции. Многие исследователи склонны отстаивать идею, по меньшей мере, семантическую в своем значении, что в метафорическом выражении происходит интеракция не только в рамках *vehicle / tenor, focus / frame, modificateur / sujet principal, sujet primaire / sujet secondaire*, но даже между значениями, сопровождающими данные компоненты метафоры. Есть множество концепций, начиная с «транзакции контекстов» Ричардса, и такие, как идея «ассоциированных общих мест» (*lieux communs assosiés*) Блэка или уже упомянутая *réseau d'interaction* Рикёра, и вплоть до поля потенциальных коннотаций (*lieux des connotations potentiels*) Бердсли, – в которых мы имеем дело с понятиями, как кажется, выводящими этих исследователей за рамки семантики. Блэк, прижатый к стене логикой собственного мышления, говорит, что систему импликации конституируют «влиятельные представители языкового сообщества». В свою очередь Рикёр последовательно подводит семантику метафоры к своей герменевтике.

Вследствие семантизации рефлексии о метафоре бремя дискуссии перенесено с «контекста открытия» на «контекст обоснования». Проблема-

тику генезиса метафоры подменила ее «легитимизация» и распространение в культуре. Блэк задает вопрос о генезисе метафоры, но отвечает на вопрос о функции. Автор “Models and Metaphors” утверждает, что поскольку сходство между положениями дел, конституируемыми субъектами метафоры, устанавливается метафорическим выражением, это сходство не может быть ее генезисом. Такое решение проблемы представляется верным. Если, как утверждали сторонники субститутивной и компаративной концепции метафоры, источником метафоры является сходство (аналогия – как говорит Ч. Перельман), то первично ли оно по отношению к ней? А значит, что здесь является творческим актом: открытие сходства в положениях дел или метафора как их сопряжение? Блэк справедливо констатирует, что метафора открывает сходство и устанавливает его. Творческий акт остается таинственным феноменом.

### **Генезис и судьба метафоры**

Особая проблема – ассимиляция метафор в языковых сообществах, как сказал бы Макс Блэк. Исследователи, обсуждающие этот вопрос, сталкиваются с противоречиями из-за уже здесь упоминавшегося соединения «контекста обоснования» с «контекстом открытия». Так, Блэк, стремящийся будто бы применять логическую грамматику, избегает семантику. Ричардс занимается рефлексией о философских основаниях риторики. Однако хотят они того или нет, но оба привносят в рассуждения семантическую проблематику. Рикёр, следуя за Бенвенистом, Фреге, Расселом и другими сознательно применяет семантический анализ. Как и Бенвенист до него, он отличает проблематику события и значения (семиотику и семантику), что можно считать молчаливым обособлением контекста открытия от контекста обоснования (генезиса от функции).

Во всех упомянутых концепциях признается процесс ассимиляции метафоры в языковых сообществах. Блэк допускает ситуацию, в которой в области «ассоциированных общих мест» (*lieux communs associés*) обнаруживаются девиации, как если бы он допускал, что вследствие сопряжения значений субъектов процесс интерпретационного сближения значений может не начаться. И в таком случае не возникнут общие смысловые импликации, и «потенциальная метафора» останется в этой области бесплодной.

В этом месте необходимо принять решение. Либо в этом случае мы будем считать, что метафора уже возникла (и тогда что же будет ее конститутивной чертой?) и не была ассимилирована (неужели она мертва с момента своего возникновения?), либо дело в другом: метафора не возникла

(и тогда что же возникло?), поскольку метафора возникает только тогда, когда начинается интерпретационная интеракция, процесс сближения значений благодаря возникновению соединяющих их импликаций. Мы можем последовать интенциям Бердсли и сказать: выражение (логический абсурд, парадокс или, если угодно, нонсенс) становится метафорой, когда запускает процесс создания комплекса ассоциативных импликаций между значениями субъектов. Эти импликации, добавил бы Блэк, должны быть приняты языковым сообществом, в границах которого происходит этот процесс.

Рикёр соглашается на подобный подход, предлагая свое название данного семантического продукта. Он определяет его «полями интеракции» (*lieux d'interactions*). Однако остается довольно существенное расхождение между понятием метафоры как события, то есть метафоры конституирующей в границах полей интеракции, и идеей «мертвой» метафоры. Рикёр пишет в одном месте, что метафора – это только «живая» метафора, а в других случаях пользуется определением *metaphore morte* или называет метафорой выражение, как мы бы здесь сказали, еще не прошедшее верификации языковым сообществом. Мы полагаем, наше определение вносит в этом отношении ясность. Если мы признаем прекращение интерпретационной интеракции концом существования метафоры, мы должны были бы признать и начало интерпретационной интеракции ее рождением.

А значит, весь процесс от возникновения метафоры и вплоть до ее окаменения в знании и языке можно назвать ее историей или судьбой (если придерживаться духа определений, предложенных автором “*La Métaphore vive*”). Метафоры живой, свежей – как хотелось бы сказать. В своем бытовании в культуре метафора распространяется и затем маргинализируется вплоть до забвения. Иногда возрождается благодаря освещающим ее интерпретациям, иногда банализируется, догматизируется. Это так, поскольку история метафор – это история культуры<sup>29</sup>.

### Задачи эпистемологии истории

Как мы видим, одна из задач эпистемологии истории – выяснить, каким образом метафоры в культуре, их изменчивость или устойчивость, обуславливают своеобразие исторического мышления, а как следствие – «природу» историографических образов мира, создаваемых историческим

<sup>29</sup> Barnes B. *Scientific Knowledge and Sociological Theory*. London, 1974. P. 92: «осмысление творческой роли науки всегда связано с осмыслением метафоры, а осмысление метафоры имеет принципиальное значение для осмысления всех видов культурного преобразования».



письмом. В этом понимании эпистемология истории могла бы предоставить истории и историографии экспланационные аргументы. Более того, задача эпистемологии истории могла бы заключаться в том, чтобы понять, каким образом изменчивость фундаментальных категорий в области культуры обуславливает познавательные судьбы истории, ее укорененность вне науки, непреодолимость познавательных границ. В этом подходе эпистемология была бы поставщицей экспланационных предпосылок для традиционной методологии истории.

Подводя итог, заметим, что целью эпистемологии истории был бы поиск, открытие и объяснение генезиса и роли метафор, формирующих интерпретационную базу исторической науки, а значит, и реконструкция и интерпретация генезиса, и функции историографических метафор, конституирующих образ мира и человека<sup>30</sup> – мыслительный фундамент исторического письма.

Кроме того, эпистемология истории изучает объем и охват культурной импутации, выражающейся в привнесении в исследуемую действительность историографических метафор.

---

<sup>30</sup> См.: *Topolski J. Teoria wiedzy historycznej*. Poznań, 1984. S. 46.

## Глава II

### Полемика о метафорах в современной французской историографии

Главный тезис, который мы пытаемся здесь обосновать, гласит, что у истоков перелома, который был осуществлен в историографии XX века, находится преобразование историографических метафор: из тех, на которые опирается традиционная (классическая) историография, в новые, конституирующие современную (неклассическую) историографию.

#### *Судьба одной метафоры: «революция»*

Наметим судьбу понятия «революция» как в своем роде метафоры. С одной стороны, она остается в оппозиции к фундаментальным для западной культуры метафорам развития и генезиса, с другой – представляет собой их дополнение. Мы постараемся показать, что критика классической концепции революции (и в том числе молчаливое безразличие в отношении поднятых ею проблем) возникает из расходящихся образов движения общественной реальности, принимаемых противоборствующими сторонами, то есть из расхождений историографических метафор, которые лежат у истоков тех образов исторического мира, которые предпочитает каждая из сторон.

Попутно мы хотели бы также показать, как данные преобразования фундаментов мышления о прошлом влияют на форму «новой» истории. Какой комплекс метафор строит новое историческое воображение прошлого.

Эмпирической базой для нашего анализа будет шестидесятилетняя история *Nouvelle Histoire*, история французской историографии, воспринятая в контексте успехов интеллектуального движения, вызванного и развитого школой Анналов<sup>31</sup>. Процесс конституирования категории «революция»

<sup>31</sup> На конференции, посвященной шестидесятилетию «Анналов», под названием “L’École des Annales – hier – aujourd’hui”, прошедшей в Москве в 1989 г., Жак Ревель предложил, прекрасно чувствуя дух времени, вместо термина «школа Анналов» определение «движение «Анналов»» (“le mouvement Annales”). См.: Ревель Ж. Ответ из Редакции / пер. С.И. Луцицкой // Споры о главном. Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов». М.: Наука. 1993. С. 117. Материалы московского colloquium были опубликованы также в Италии: Atti del Colloquio Internazionale “Les “Annales” – hier et aujourd’hui”, (Mosca, 3–6 ottobre 1989) // Rivista di Storia della Storiografia Moderna. 1993. № 1–2.

в европейской культуре мы бы хотели считать появлением и распространением метафоры, ее банализацией и догматизацией<sup>32</sup>.

Как показывают различные источники, термин «революция» (*la révolution*) появляется во французском языке в конце XII века и в Средние века применяется как астрологически-астрономический термин, определенно восходящий в своем значении к своим латинским прототипам: *revolutus* («вновь обращенный») или *revolutio* (происходит от *revolvere* – что означает «двигаться обратно»). Так, у св. Августина обнаруживаем: “aut post multas itidem per diverse corpora revolutiones”<sup>33</sup>.

В результате от буквального смысла через поэтические, теологические смыслы до астрономического наступает (как это называет Рикёр) полисемантизация значения исходного термина<sup>34</sup>. Данный сдвиг, расширение значения приводит к обогащению нашего словаря дополнительными смыслами. Понятие *revolutio* мы обнаруживаем в заглавии произведения Коперника: “De revolutionibus orbium coelestium”. Этот термин вновь становится новаторской метафорой – согласно Рикёру, «живой» – где-то около середины XVII века, когда появляется, например, в 1636 г. вместе с определением “d’État”<sup>35</sup>. Очевидно, выражение “la révolution d’État” порождает новое семантическое напряжение: между уже банализированным смыслом и новым, вызванное ранее неизвестной объектной референцией названия «революция».

Как известно, еще с того времени, когда понятием метафоры интересовались древние риторы и философы, утверждалось, будто она конституируется на основе уловимого сходства между компонентами буквально-го и метафорического смыслов. В приведенном здесь примере хорошо видно, какие именно сходства «уполномочили» культуру, в границах которой существовал термин «революция», на новое, метафорическое расширение ее значения<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> См.: Ricoeur P. La Métaphore vive...

<sup>33</sup> Цит. по: Grand Larousse de la langue française en sept volumes. Paris, 1977. Vol. 6. P. 5179.

<sup>34</sup> Ricoeur P. Język, tekst, interpretacja... S. 239.

<sup>35</sup> См.: Picoche J. Dictionnaire étymologique française. Paris, 1979.

<sup>36</sup> Мы пишем «будто», поскольку считаем компаративистскую концепцию метафоры неверной. Тем не менее процесс ассимиляции метафоры в культуре может происходить с учетом освоенных в ней сходств. См. здесь главу «Идея историографической метафоры».

### Отступление о метафорах развития и генезиса

Мы заметили, что специфическим примером метафор являются те, которые иерархизируют метафорику в границах целых культур и эпох: радикальные метафоры (*roots metaphors* Стивена К. Пеппера или «метафоры пятого ранга» Ф. Уилрайта<sup>37</sup>), организующие как бы целый человеческий дискурс. Поль Рикёр называет их господствующими метафорами, Филип Уилрайт архетипами, а Мирча Элиаде – символическими парадигмами<sup>38</sup>. Мы можем указать (используя достижения Робина Джорджа Коллингвуда и Роберта Нисбета) в границах европейской цивилизации метафоры, установившие «парадигму» исторического (и не только исторического) мышления Запада. Это метафора развития (эволюции) и генетическая (генеалогическая) метафора. «Из всех концепций, – писал Нисбет, – из всех исходных для западной мысли идей никакая не оказала такого влияния, как идея развития, или, если угодно, идея эволюции»<sup>39</sup>. Она формирует историческое мышление со времен античности. По мнению Нисбета, она была выкована умозаключениями через аналогию, когда было замечено сходство в процессах развития живых организмов и вне их<sup>40</sup>. Уже во времена Аристотеля возникло данное семантическое напряжение между развитием организма и развитием государства<sup>41</sup>.

Последующие «возрождения» идеи развития и одновременно ее догматизация приводят к ее вездесущности и необычайной устойчивости, а также невозможности преодолеть ту очевидность, с которой она пронизывает культуру. Многовековая история идеи развития в нашей культуре показывает, что эта метафора, будучи господствующей идеей, банализируется и клишируется. Более того, параллельно она оживлена метафорами, наполняющими ее новыми интерпретациями. Так, например, метафору развития дополняют метафора прогресса, эволюционистская метафора и т. п. Сопро-

<sup>37</sup> Pepper S.C. *World Hypotheses*. University of California Press, 1942. P. 91–92; *Wheelwright Ph. Metaphor and Reality*. Indiana University Press, 1962. Цит. по: Ricoeur P. *La Métaphore vive...* P. 307. N. 2.

<sup>38</sup> См.: Ricoeur P. *La Métaphore vive...* P. 107 et n., 307.

<sup>39</sup> Nisbet R. *L'Histoire la sociologie et les révolutions...* P. 131; см. также: Collingwood R.G. *The Idea of History*. Oxford, 1961 (рус. пер. см.: Коллингвуд Р.Дж. *Идея истории. Автобиография* / пер. с англ. и коммент. Ю.А. Асеева; ст. М.А. Кисселя; АН СССР. М.: Наука, 1980. (Памятники исторической мысли)).

<sup>40</sup> Nisbet R. *Loc. cit.*: «Сама идея *physis* (этого греческого базового для осмысления мира понятия) происходит из того подобия, которое констатируется во всех развивающихся вещах и организмах».

<sup>41</sup> См.: Ibid.

вождающие ее метафоры разнообразят, углубляют и расширяют ее семантику на широкие просторы европейской культуры. Так можно было бы лапидарно выразить смысл тезиса Нисбета о значении идеи развития для западной культуры. В процессе овладения культурой посредством этой идеи конституировались ее фундаментальные черты. Вот как они представлены у Нисбета: развитие является 1) естественным, 2) имманентным, 3) протяженным, 4) конечным, 5) имеет однообразные причины и 6) является направленным<sup>42</sup>.

Вторым универсальным концептом является метафора генезиса – генеалогическая идея. По мнению Нисбета, исторический метод основан на метафоре генезиса и происходит, по меньшей мере, из Библии. Наше мышление пронизано генетической идеей, последствиями чего можно считать: во-первых, наше восприятие времени в триаде прошлое – настоящее – будущее; во-вторых, целостное восприятие событий; в-третьих, предположение о причинности, соединяющей соседние события в серии. Именно эти черты конституируют сущность генетической метафоры<sup>43</sup>.

Метафора генезиса выступает в исторических нарративах в двух воплощениях. Первое, в значении, близком к французскому *origine*, относится к ситуации, когда речь идет о том, чтобы наметить обстоятельства возникновения, появления какого-нибудь феномена (то есть данные генерирующие обстоятельства должны быть более ранними, чем генерируемый феномен). Генерирование понимается здесь обобщенно, и трудно установить, о каком виде связи между феноменами идет речь. Часто можно встретить выражения такого рода: «генезис польского государства», «генезис Возрождения», «генезис демократического устройства», которые по своему значению соответствуют определениям: «обстоятельства, приводящие к...», «сплетение каузальных факторов», «определяющие воздействия» и т. п. Феномены, которые мы называем генерирующими, «порождают» Просвещение, Тридцатилетнюю войну, феодализм и т. п. Понятие генезиса в значении *origine* часто выражает деятельность, более близкую по значению к антропоморфическому «рождению», чем к причинно-следственной связи. Историк не заменит определения «генезис феодализма» определением «причины феодализма», в то же время скорее заменит выражение «генезис Первой Мировой войны» определением «причины Первой Мировой войны».

---

<sup>42</sup> Ibid. P. 133–138.

<sup>43</sup> Ibid. P. 138–148. Этот вопрос я подробнее рассматриваю в статье: *Wrzosek W. In Search of Historical Time. An Essay on Time, Culture and History // Narration and Explanation. Contributions to the Methodology of the Historical Research / ed. by J. Topolski. Amsterdam; Atlanta 1990. (Poznań Studies in the Philosophy of Sciences and Humanities. 19).*

Идея генезиса, по мнению Аристотеля и Нисбета, укоренена в антропоморфизм. А добавим, также и в том смысле, что обыденное знание о человеке и окружающем его мире склоняет к такому восприятию истоков (возникновения) феномена, при котором неизбежно придется указать на опережающие во времени обстоятельства, которые предопределяют его существование. Феномен должен иметь свой генезис, как человек имеет родителей – кажется, так считают историки и при этом так выстраивают свою нарратацию, чтобы она соответствовала этому представлению. Историческая нарратация – узница так понимаемого генезиса, который становится для историка, как писал Марк Блок, своеобразным фетишем. Хуже того, констатировал французский медиовист, историки часто полагают, что достаточно обсудить генезис, чтобы объяснить феномен<sup>44</sup>.

Второе, помимо *origine*, значение генеалогической метафоры (как идею генезиса определяет Нисбет) – это особый вид построения нарратации, заключающийся в сплетении событий отношением генерирования<sup>45</sup>. Происшествия, текущие последовательно одно за другим, создают цепи событий, связанных между собой предполагаемым генерированием одних другими. Одни «вызывают» другие, «рождают» следующие. Прошлые «творит», «рождает» современность. Эта последняя «рождена» из прошлого и «вызывает» будущие состояния вещей.

Мнение Нисбета, согласно которому историк поддерживает причинность, устанавливая генетические связи, чрезмерно редуцирует смысл генетической метафоры<sup>46</sup>. Связь генерирования более общая и одновременно более неопределенная. Как кажется, во многих случаях историк не был бы в состоянии утверждать, что между феноменами возникает причинно-следственная связь (разве что юмовском смысле). И в таких случаях ему легче ограничиться энигматичным определением: «генезис».

Необходимо все же признать справедливость точки зрения Нисбета, что метафора генезиса является неизбыточным компонентом исторического мышления, хотя как окажется в дальнейшем ходе нашего анализа, она может быть воплощена в различных исторических одеяниях.

---

<sup>44</sup> Bloch M. Pochwała historii, czyli o zawodzie historyka. Wyd. 2 / przeł. W. Jedlicka, wst. W. Kula. Warszawa, 1962. Глава «Идол истоков». Ср. рус. пер.: Блок М. Апология истории, или Ремесло историка 2-е изд., доп. / пер. с фр. Е.М. Лысенко; отв. ред., примеч. и ст. А.Я. Гуревич. М.: Наука, 1986. (Памятники исторической мысли). С. 19–23.

<sup>45</sup> Nisbet R. Op. cit. P. 139–140.

<sup>46</sup> Ibid. P. 150.

### **Познавательная функция метафор**

Кроющиеся в мышлении метафоры развития и генезиса, а также другие, конфедерированные с ними, формируют различные варианты категорий, в свете которых осуществляются исторические интерпретации. Такие интерпретации, особенно те, которые осуществляются с применением метафор, концептуализированных наукой, это в своем роде дедуцирование черт исследуемых феноменов из сферы семантики метафор. Господствующие в данной культуре метафоры, в том числе те, которые основывают данную область науки, определенным образом «моделируют» исследуемую область.

Благодаря глубокому укоренению в культуре они «нейтрализуются» и, наконец, объективизируются в мышлении интерпретатора. Это означает, что они неподконтрольно управляют интерпретацией феноменов. Следовательно, метафорические выражения навязывают определенное видение мира, становятся в своем роде эвристическими моделями. Особенно выразительно эта функция реализуется, когда мы имеем дело с «живой», инновационной метафорой, как ее точно определил Рикёр. По мнению Блэка, за которым мы следуем в этих рассуждениях:

«[...] метафоры, заслуживающие запоминания, способны установить познавательное и эмоциональное отношение между отдельными сферами культуры; делая это, пользуются языком таким способом, который непосредственно подходит к одной из сфер [то есть как бы «одомашненным» в ее границах. – *B.B.*] и который становится объективом, через который мы рассматриваем другую»<sup>47</sup>.

Так, например, метафоры, заимствованные из обыденного опыта человека антропоморфизируют исследуемую действительность, взятые из механики механизмируют действительность, из физики – физицируют и т. п.

### ***О метафоре «революции» – Продолжение***

Возвращаясь к намеченной нами истории метафоры «революции», необходимо сказать, что вместе с появлением метафоры “la révolution d’État” была осуществлена редескрипция феноменов, ранее не воспринимавшихся в таких категориях. Феномен, отныне называемый “la révolution d’État”, описан при помощи живой метафоры. Одновременно в связи с этим се-

---

<sup>47</sup> Black M. Models and Metaphores... P. 236.

мантика термина «революция» расширилась на политические феномены – а значит, на общественные. Мы можем полагать, что это был первый шаг по дороге, ведущей к появлению метафоры «революции» с эпитетами: общественная, политическая, промышленная, культурная и т. д., сегодня используемыми повсеместно.

Нетрудно заметить, что в сфере феноменов, описываемых до сих пор метафорами развития и генезиса, начинает расти метафора конкурентная, по крайней мере, в отношении некоторых черт этих первых. Она дает альтернативные по отношению к ним возможности интерпретировать историческую действительность<sup>48</sup>.

Вследствие процесса полисемантизации термина «революция» понятие, используемое сегодня, сохранило из первичного, обыденного, а также из этих промежуточных значений, только то, что оказалось применимым для описания феноменов, описанных сегодня этим названием. Последующие фазы метафоризации обстроили банализирующиеся метафоры комплексом метафор, уточнявших, обогащающих значение термина «революция» – как это произошло в случае различных существующих в историографии концепций революции – комплексом утверждений, без которых данные метафоры располагали бы убогой семантикой. Параллельно метафоры редуцируют свои непригодные значения.

В историографии мы встречаем различные метафоры революции, от убогих по содержанию и до развитых теорий, от конституированных на определенном словарном (этимологическом) понимании этого термина – и до детализированных концепций или теорий общественной революции или даже до конкретных описаний революции, например, промышленной, буржуазной, культурной. Те из них, которые содержательно бедны, дают возможность их почти универсального применения, впрочем, как правило соединенную с необычайно убогими возможностями концептуализации мира.

---

<sup>48</sup> Заметим на полях, что необычайно интересной предстает в этом свете проблема конституирования тех понятий социальных наук, которые сформулированы полисемантизации обыденных терминов, – поскольку именно таким представляется происхождение научных терминов. В ходе концептуализации обыденных (и довольно часто также естественнонаучных) метафор их семантика, по меньшей мере частично, переносится на гуманитарные науки. Отметим здесь без дальнейшего развития вопрос, насколько семантика обыденности и естественных наук отпечатывается на обличье исторических и социальных феноменов.



### **Борьба метафор в современной французской историографии**

Теперь подробнее рассмотрим концепции революции во французской историографии, в той или иной мере касающиеся Французской революции.

Наиболее почтенной из всех концепций Французской революции, одной из самых старых, самых известных и наиболее разработанных является так называемая классическая либеральная или буржуазная<sup>49</sup>. Это направление исследований – открытое самими участниками событий двухсотлетней давности – создавали и развивали выдающиеся историки: Жан Жорес, Альбер Матье, Жорж Лефевр, Альбер Собуль, Эрнест Лабрусс, Жан Годешо, Мишель Вовель, Клод Мазорик и другие.

По мнению Франсуа Фюре, классическая интерпретация Французской революции оформилась в XIX веке и со времен II Республики поныне не была пересмотрена<sup>50</sup>. Представим ее в отражении критики, с которой это повсеместно принятое направление поисков столкнулось около середины 1960-х гг. Символом этой критики стала работа Франсуа Фюре и Дени Рише “*La Révolution*” (1965–1966). Она развивала некоторые идеи более ранней историографии – те из них, которые противостояли героическому образу Революции, а именно концепции Эдмунда Бёрка, Ипполита Тэна, Алексиса де Токвилля, а также менее известные, но остро атакующие некоторые аспекты традиционного подхода работы Ричарда Кобба (второго этапа его творчества) и Огюста Кошена. И все же только работа Фюре и Рише конституировала вторую «парадигму», с тех пор постоянно присутствующую во французской историографии и уже разработанную благодаря таким авторитетам, как Эммануэль Ле Руа Ладюри, Пьер Шоню или Марк Ферро.

Теперь задумаемся, что характеризует метафоры революции, стоящие за каждым из этих исследовательских направлений.

Если обобщить, то классическая интерпретация воспринимает Французскую революцию как общественную революцию, которая трансформировала исторический процесс, совершила перелом между феодализмом и капитализмом, низвергла аристократическую монархию. Это героическая борьба нового со старым, сражение эгалитаристских, демократиче-

---

<sup>49</sup> См.: Соколова М. Наши современники – зарубежные историки Великой Французской революции // Новая и новейшая история. 1987. № 4. С. 83–97.

<sup>50</sup> См.: Mazauric C. *Réflexions sur une nouvelle conceptions de la Révolution Française* // Annales historiques de la Révolution Française. 1967. Juillet – Septembre. P. 360; Soboul A. *Comprendre la Révolution Française (1789–1797)*. Paris, 1981.

ских, прогрессивных идей со старым порядком. Ею руководит буржуазия, которую поддерживает борьба радикализованного народа. Якобинское движение является позитивным, а террор – необходим перед лицом опасности для республики и нации.

Концепция «новых историков» обладает, может быть, одним только общим пунктом с классической – согласием, что термин «Французская революция» означает период в истории Франции, относящийся к концу XVIII века. В то же время принципиально для Фюре, Рише, Шоню, а также Ле Руа Ладюри и Броделя то, что революции в том смысле, который вкладывает в нее классическая интерпретация, не было. Для них определение «Французская революция» указывает только на период в истории Франции, который они если и концептуализируют, то только используя категории, диаметрально противоположные или несоответствующие классическому подходу. Так, авторы «La Révolution» пишут, что начиная с 1789 г. произошло столкновение (*télescope*) трех автономных и одновременных течений революции: движения либеральной элиты (знать и буржуазия), движения крестьянской революции и движения санкюлотов. Следствием «новаторской воли» элиты и неспособности монархии выполнять роль арбитра в 1792 г. произошло отступление (*dérapiage*) от курса либеральной революции, а причиной было вмешательство санкюлотов, борющихся во имя эгоистичных, мистифицированных интересов<sup>51</sup>. Тем самым Революция утратила свой позитивный смысл движения либеральной элиты. Крестьяне, по мнению Фюре, выступали не против феодалов: феодализм был тогда всего лишь реликтовым феноменом. Выступления крестьян имели антикапиталистический характер, а значит, сдерживающий и реакционный. Революция, разделяя собственность, откладывала на будущее рост капиталистических отношений, тогда как насилие и террор происходили исключительно из магической веры в силу.

Ле Руа Ладюри специально обращается к этому вопросу и подтверждает эти выводы в своих исследованиях, развивая построения своей работы о крестьянах Лангедока. Мир предпринимательства не нуждался в революции<sup>52</sup>.

В конечном счете ни один из главных тезисов, касающихся значения и смысла событий 1789–1799 гг., не удержался в этой интерпретации. Не было никакой социальной революции, не было глобальной трансформации исторического процесса, крушения *ancien régime*, то есть крушения старых экономических структур, не было борьбы классов, не было руководящей

<sup>51</sup> Furet F., Richet D. La Révolution. Paris, 1965. Vol. 1. P. 170.

<sup>52</sup> См.: Ibid. P. 165, 170–229, 294–359.

роли буржуазии и т. д.<sup>53</sup> Эти идеи встретили исследовательскую поддержку и позитивные рецензии со стороны других корифеев «третьего поколения» Анналов<sup>54</sup>. Проблемам новой интерпретации революции посвящено много места в журнале “Annales”, так что можно сказать, что третье поколение Анналистов осуществило реинтерпретацию Французской революции.

### *Возрождение классических метафор*

Если мы, в свою очередь, присмотримся к более ранним периодам существования школы Анналы (то есть к периоду Блока – Февра и к периоду Броделя), то заметим, что главное историософско-методологическое течение в этой школе, в лице ее лидеров, не воспринимает проблематику Французской революции как существенную, требующую автономных исследований. Если синтезируя историю, они наталкивались на так называемый период Революции, то не концентрировали на нем внимания. Февр, как соредaktor журнала “Annales”, просто терпел эту проблематику (главным образом, в разделе рецензий). У Блока были точно определенные интересы в социально-экономической истории, ограниченные предреволюционным периодом. Бродель интересовался новым временем. Конечно, он находил в мировой истории индустриальную революцию, однако, как он писал, «понимая этот термин, в противовес этимологии, как протяженный во времени процесс кумулятивных перемен [...]».

«Развитие к промышленной революции, – отмечал Бродель, – не было развитием к заранее установленной цели. Промышленная революция аккумуляровала в себе множество перемен, которые обнаруживались в Европе уже с XI века»<sup>55</sup>.

Еще раньше он констатировал: «революция является как серией стремительных происшествий, так и определенно медленным процессом»<sup>56</sup>.

Задумаясь, почему «новые» историки противятся традиционному понятию революции.

<sup>53</sup> См.: Ibid. P. 282; *Furet F. Prawdziwy koniec Rewolucji Francuskiej* / tłum. B. Janicka. Kraków, 1994. S. 21.

<sup>54</sup> Примером могут послужить хотя бы рецензии Э. Ле Руа Ладюри, содержащиеся в его книге: *Le Roy Ladurie E. Parmi les historiens*. Paris, 1983. См. особенно рецензии работ Фюре, Рише, Кобба: Ibid. P. 181–193.

<sup>55</sup> *Braudel F. La Dynamique du capitalisme*. Paris, 1985. P. 109. Ср. рус. пер.: Бродель Ф. Динамика капитализма / пер. с фр. В. Колесникова. Смоленск: Полиграмма, 1993. 123 с. Особенно с. 110–117.

<sup>56</sup> *Braudel F. La Dynamique du capitalisme*. P. 109. Ср. рус. пер.: Бродель Ф. Динамика капитализма. С. 110–117.

Бродель интерпретирует Французскую революцию как событие. Сходным образом поступает Фюре во введении к серии работ, открывающей реинтерпретацию Революции. Он относит ее к сфере событий, поддерживающих одержимость историка датировками. И далее добавляет: «если [история] должна быть реконструкцией *temps long* и столетних ритмов, как рассуждать, как думать о тех нескольких годах конца XVIII века?»<sup>57</sup>.

По мнению Шоню – энтузиаста *histoire quantitative* и *histoire sérielle*, – в свете антисобытийной программы и нового понимания социальных исследований, смысл которых в замещении события сериями событий, история Революции – это игрушка (*amusement*), которая не должна привлекать внимание действительно серьезных историков – «квантитативистов». В одной из своих работ автор “*Séville et Atlantique*” утверждает:

«Революция и Империя – это «любимая» тема чего-то, что надлежало бы назвать даже не «историей-битвой» [*histoire-bataille*], которая была бы осмысленной, а «глупой историей [*histoire bête*]»<sup>58</sup>.

Если последовательно понимать антисобытийную программу реконструкции истории, то чтобы Французскую революцию признавать лишь за событие, необходимо показать, что ее не сопровождало никакое фундаментальное структурное переустройство. Названные историки полагают, что именно так и было. Их мнение подтверждают многочисленные исследования, для которых пионерским был осуществленный Эрнестом Лабруссом анализ экономики *ancien régime*, указывающий на отсутствие перелома во французской экономике второй половины XVIII века. Более того, как полагают Фюре, Рише и Шоню, период с 1789 по 1799 гг. вызвал замедление развития капитализма. Так, авторы “*La Révolution*”, как кажется, полагают, что семантика метафоры революции (если придерживаться принятой нами терминологии) была расширена на социально-экономическую сферу, что, по их мнению, неправомерно, поскольку не подкреплено исследованиями<sup>59</sup>.

Эта расширенная метафора революции возникает в результате соединения якобинско-большевистского мифа революции с концепцией линейного развития – в результате мы получаем тезис о переломном значении революции. Как кажется, этот диагноз разделяют Ле Руа Ладюри, который обнаруживает, по его словам, «в якобинско-ленинской концепции революции путь развития от буржуазной революции к пролетарской»<sup>60</sup>, и Дэниел

<sup>57</sup> Ancien Régime et la Révolution: Reinterpretations. (Présentation par F. Furet) // Annales E.S.C. 1974. № 1. P. 3.

<sup>58</sup> Chaunu P. De l'histoire à la prospective. Paris, 1975. P. 38.

<sup>59</sup> Furet F., Richet D. Op. cit. Vol. 1. P. 295.

<sup>60</sup> Le Roy Ladurie E. Op. cit. P. 184.

Белл, который считает интерес к Французской революции одержимостью, вызванной необходимостью легитимизации идеи революции<sup>61</sup>.

Таким образом, в данных мнениях мы находим протест против идеи линейного развития и его телеологичности, которые подвергал сомнению также Бродель. Идея линейного развития конфедерирована с событийной историографией, в которой доминирует генетическая наррация. Против обеих этих черт традиционной историографии боролись Бродель, Ле Руа Ладюри, Шоню и Фюре. В этом их поддерживал Раймон Арон, который подчеркивал, что традиционная историография является заложницей одностороннего развития и генетической каузальности<sup>62</sup>.

По мнению анналистов, классическая метафора революции навязывает нам понимание предшествующей эпохи как периода созревания. В ней наступает аккумуляция разнородных перемен, приводящих к взрыву. Отсюда и возникает концепция *ancien régime*<sup>63</sup>. «Переломность революции», ее «эпохальность» накладывает отпечаток на периоды пред- и постреволюционные, что, как показывает Фюре, является фальсификацией действительности, а также проявлением презентизма (*présent-centrisme*), как это определяет Арон<sup>64</sup>.

«Новые» историки, концентрирующие свое внимание на процессах большой временной длительности, на длящихся веками феноменах в социальных структурах, выступают за такой компонент метафоры развития, как протяженность. Изучение устойчивости и протяженности – это и есть их методологическая позиция и своеобразная историософия. История долгих длительностей, длительность идентичности культуры в образе длительности ее структурных черт у Броделя<sup>65</sup>, *histoire immobile* Ле Руа Ладюри, *histoire sérielle* Шоню, фазы Лабрусса, временной охват исследований Губера – это все базируется на метафоре развития, которой сопутствуют протяженность и идея альтернативных путей развития, такая как концепция *possible / impossible* у Броделя<sup>66</sup> или идея необходимости у Фюре. Если

<sup>61</sup> Д. Белл, реплика в дискуссии: *L'Historien*... P. 158.

<sup>62</sup> Р. Арон, реплика в дискуссии: *L'Historien*... P. 289.

<sup>63</sup> См.: *Peronnet M. Rozważania o pojęciu "ancien régime'u" w początkach rewolucji / tłum. M. Senkowska-Gluck // Historyka. 1989.*

<sup>64</sup> *Aron R. Op. cit. P. 289.*

<sup>65</sup> О концепции Ф. Броделя я пишу в очерке: *Wrzosek W. Koncepcja historii globalnej F. Braudela // Swoistości poznania historycznego / Z. Drozdowicz, J. Topolski, W. Wrzosek. Poznań, 1990; Вжозек В. Человек в социальной системе Броделя / пер. Е.А. Рудниковой // Споры о главном. С. 149–156; Idem. Braudelowska idea kultury materialnej // Kwartalnik Historii Kultury Materialnej. 1994. № 2; Idem. Les Concepts historiographiques de F. Braudel. L'homme dans le système social // *Studia Historiae Oeconomicae*. 1993. 20.*

<sup>66</sup> Пара *possible / impossible* играет необычайно важную (причем, недооцененную) роль в концепции Броделя. См. мой анализ в очерке: *Wrzosek W. Koncepcja historii globalnej F. Braudela.*

голос отдается протяженности, нельзя быть сторонником непротяженности, которая является составной частью метафоры революции. Идея непротяженности, конститутивная для понятия революции, оказывается замешена концепцией альтернативного развития и очередной важной для анналистов идеей, а именно – дисконтинуитетом. Семантика последней категории не несет в себе такого количества идеологических коннотаций, как понятие революции, связанное с такими ценностно нагруженными категориями, как переломность, глобальность, эпохальность, прогрессивность революции, и представляется аксиологически нейтральной.

Из того, что мы уже знаем, следует, что концепция развития, которую принимают некоторые историки школы Анналов, исключает также многие черты, содержащиеся в классически понимаемой метафоре генезиса.

Генетическая связь скрепляет события, они упорядочиваются в вереницы трусой бегущих фактов. Повторим, время, присущее такому пониманию истории, это хроникальное время. В то же время антисобытийность, нелинейность, интерес к массовым феноменам при одновременной элиминации человека-индивидуума как субъекта действий приводит к тому, что становятся неприменимыми понятия хроникального времени, линейного развития, причинно-следственной связи, а также понятия генезиса (*origine*) как своеобразного способа объяснения исторических феноменов. Их замешают категории, воспринятые из социологии школы Дюркгейма и вызванные структуралистскими и функционалистскими тенденциями<sup>67</sup>. А те, в свою очередь, навязывают переоценку упомянутых здесь базовых категорий классической историографии.

Эти перемены ведут в направлении структурно-функционалистских подходов. По мнению Арона, «структурно-функционалистские теории не содержат концепции перемены, но только описание различных элементов системы, и в каждом случае необходимо открывать, где возникает перемена»<sup>68</sup>. Прокомментируем: возможно, Арон прав в отношении таких социологических концепций, как система Парсонса, но мы не можем сказать то же самое о функционалистском подходе к истории, представленном Броделем в его «Средиземном море» и «Цивилизации». Историк, независимо от использования им времени *longue durée* и восприятия мира по образу иерархизированных функционирующих процессов, параметрирует феномены линейным временем, измеряющим движение социального целого<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> Отношение между идеей «каузального» времени и причинно-следственной связью, а также временем *longue durée* я анализирую в очерках: Wszosek W. Czas a determinizm...; *Idem*. In Search of Historical Time...

<sup>68</sup> Aron R. Op. cit. P. 156.

<sup>69</sup> См.: Wszosek W. Les Concepts historiographiques de F. Braudel.

Столетние циклы Симиана и Лабрусса, циклы и конъюнктуры Броделя имеют свое измерение, определяемое временной шкалой. Бродель исследует при помощи категории *possible / impossible* движение идентичности (*l'identité*) – ее устойчивость в развитии. В ней есть свои дисконтинуитеты и внутренние циклы. «История движется, как испанская процессия: каждый раз, когда она делает два шага вперед, она затем возвращается на один или два шага», – говорил Бродель<sup>70</sup>. В то же время Фюре подчеркивал, что «мы присутствуем сегодня при своеобразной глобализации [*planétisation*] мира [...], мы принимаем участие в своеобразном гигантском кризисе линейного развития»<sup>71</sup>.

Стоит добавить, что речь здесь идет не столько и не только о кризисе идеи прогресса в идеологическом смысле, но о кризисе тех понятий развития, которые насыщены идеями прогресса. С другой стороны, кризис идеи революции возникает также из кризиса его конститутивной составной части – метафоры прогресса.

Как мы помним, Нисбет полагает, что классическое понятие развития предполагает его однородную обусловленность. Эту особенность, как легко догадаться, анналисты также подвергли критическому осмыслению. Как отброшены были представления об однозначной обусловленности, так ложными были признаны и презумпции о детерминированности социального целого так называемым одним фактором. Это, несомненно, произошло в работах Броделя, Февра, Фюре. По мнению первого, не удастся найти такую область социальной жизни, которая бы детерминировала (а тем более однозначно детерминировала) движение целого. Он признал обуславливающими развитие социального целого структурные процессы, а могут ими быть также долговременные экономические, социальные, а также ментальные процессы. Иначе этот вопрос решен у Ле Руа Ладюри, который трактует биологические процессы, а также шире – природные и даже биологически понятые демографические процессы как детерминирующие исторический процесс<sup>72</sup>. В свою очередь Шоню считает ментальные структуры, и среди них религию, фундаментом идентичности обществ Запада: именно они определяют развитие этих обществ<sup>73</sup>. Поэтому Шоню предлагает в рамках так называемого третьего этапа развития *histoire sérielle* исследовать ментальности<sup>74</sup>.

<sup>70</sup> В интервью, проведенном М.А. Маччокки (M.A. Maccicchi): *El Pais*. 1985. № 114. Насколько мне известно, это последнее интервью Броделя для прессы.

<sup>71</sup> Ф. Фюре, реплика в дискуссии: *L'Historien entre l'ethnologue et le futurologue*. P. 41.

<sup>72</sup> *Le Roy Ladurie E. Histoire du climat depuis l'an mil*. Paris, 1967. P. 11.

<sup>73</sup> *Chaunu P. Op. cit.* P. 386.

<sup>74</sup> *Chaunu P. Un Nouveau champ pour l'histoire sérielle, le quantitatif au troisième niveau // Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*. Paris, 1972. Vol. 2.

### Ревизия классических метафор

Думается, с появлением направления, называемого школой Анналов на историографической арене, основания традиционной историографии были подвержены ревизии. Этот феномен мы можем определить как борьбу заново формирующейся метафоры исторического развития, которая вытесняет классические метафоры развития и генезиса. Они обе с отказом от событийной истории лишаются своего *raison d'être* и своих адептов. Отказ от историзирующей истории, как определил традиционную историю Анри Берр, связан с ревизией ее основополагающих метафор. В борьбе с традиционной историографией необходимо пересечь – даже если *en passant* – такие ее области, в которых классические метафоры клишировались или, хуже того, догматизировались. Я подразумеваю также и область исследований Французской революции, остающуюся особенно ангажированной в проблеме *Weltanschauung*<sup>75</sup>.

Такая ангажированность вызвана тем, что, во-первых, это область доминирования клишированной метафоры развития (с уже давно банальной метафорой прогресса, поддержанной одержимой героичностью легендой о переломе, свободе, равенстве и братстве); во-вторых, этой областью в значительной мере завладела мертвая и догматизированная метафора революции в ее либеральном и марксистском вариантах. Вследствие их своеобразного историософско-идеологического союза мы имеем дело с особенно невосприимчивым к критике бастионом традиционализма. Дополнительным обстоятельством, затрудняющим его обнаружение и разрушение, является тот факт, что марксизм был в свое время признан анти-традиционалистской, прогрессивной историософией, и поэтому применявшие его могли скрыть тот факт, что они обращаются к окаменевшей метафоре революции и сопутствующей ей метафоре развития / генезиса.

Критики традиционной историографии должны были, таким образом, столкнуться с сопротивлением как сторонников легенды Французской революции, так и мифа революции как такового, что вызвало горячую дискуссию, которая часто похожа на спор мировоззренческий или идеологический. Однако это также лишь внешнее проявление спора о доминировании метафоры в историческом мышлении. Категория исторического развития, предложенная так называемым модернистским течением школы Анналов, возникает в результате критики классической метафоры, органи-

---

<sup>75</sup> См.: Vovelle M. Historiografia Rewolucji Francuskiej w przededniu dwusetnej rocznicy / tłum. K. Arustowicz // Historyka, 1989.



зующей традиционную историографию (а также традиционные связанные с нею понятия революции, кумулятивного прогресса, линейного времени, генетических связей и т. п.). В результате успеха анналистов распространяется «освеженная» метафора развития – новая идея движения истории, вносящая вклад в становление неклассической историографии.

Теперь обратимся к модернистским тенденциям во французской историографии.

## **Глава III**

### **Возникновение модернистской историографии**

#### ***Историзация экономики и экономизация истории***

Банально звучит тезис о том, что из экономической историографии – как и из экономической истории – мы обычно узнаем, что в нашем понимании является генезисом современного состояния промышленности и ее исследований или их предыдущим состоянием, то есть, прежде всего, что существенно для нас сегодня.

Углубляясь в прошлое какой-либо дисциплины мы выстраиваем мышление и нарратив таким образом, чтобы возникла линия осмысления, ведущая нас от самой ранней связной мысли или афористичного проблеска интеллекта сквозь последовательности промежуточных идей к нынешнему совершенству или хотя бы зрелости нашего знания.

И значит, от того, как сегодня мы воспринимаем экономическую историю, какой вариант ее исследовательских задач и методов мы предпочтем, зависит то, что мы находим в прошлом человеческого мышления об экономических феноменах, а чего не замечаем.

В этой процедуре обнаруживаются две стратегии. Первая ищет источник для систематической рефлексии о прошлой экономической жизни в истории политической экономии, тогда как вторая видит истоки экономической истории в том, как историография ищет пути к расширению и углублению исторического познания. Вторая тенденция связана с более общим процессом отказа от фактографичной, идиографичной и дескриптивной истории в пользу глобальной и интерпретативной исторической науки.

Таким образом, процесс возникновения экономической истории может быть рассмотрен в двух аспектах. Первый аспект – это историзация экономики, второй – экономизация истории. Так мы и опишем этот процесс.

#### ***Экономика в сети историографических метафор***

Историзация политической экономии, если предельно упростить, основана на обогащении существующей экономической рефлексии перспективой прошлого. Экономические концепции, относящиеся к современности,

переносятся в исследование прошлого. Как результат, экономика становится эвристической моделью, горизонтом восприятия прошлых экономических феноменов. Сама экономика обретает таким способом шанс воспользоваться временной перспективой прошлого, что позволяет анализировать предшествующие экономической современности более ранние состояния. Вследствие этого, как мы здесь покажем, происходят переломные преобразования ее методологического своеобразия. Вот важнейшие из них:

1) развитие сравнительного анализа не только в пространственном измерении, как повсеместно делается в экономических исследованиях, но и во временном;

2) применение традиционных историографических метафор (развития, прогрессивного развития, эволюции и т. п.) в качестве фундамента для восприятия экономической реальности, в качестве основы для объяснения экономических феноменов;

3) обращение за генетическими, а в некоторых случаях причинно-следственными объяснениями экономических феноменов.

Тем самым, если обобщить, историзация экономики приводит к привнесению в экономику своеобразной исторической восприимчивости (а если применяется генетическое объяснение, то добавляется и имплицитно присущая ей телеология), а впоследствии – к уверенности в закономерном характере экономики, иногда – в ее рациональности.

Легко заметить процесс внесения в сферу экономических феноменов оптики, наделяющей осмысленностью действительность – своеобразной логики реализации экономических процессов, рационализации мира экономических феноменов. Несколько разовьем эту характеристику.

Обогащение экономических исследований перспективой прошлого обычно сопряжено с убеждением, что последовательно возникающие этапы истории экономики сплетены между собой. Это означает, что предыдущие состояния связаны со следующими за ними, что между состоянием А и состоянием В помимо временной последовательности возникает некая материальная связь, стык или контакт. Данному контакту придается какой-то смысл. Принимается во внимание генетическая связь (например, состояние А порождает, создает, вызывает состояние В) или допускается, что в процессе развития к зрелости, к позднему состоянию, например, определяемого как состояние С, состояние В более продвинуто, чем А. В последнем случае состояние С может быть либо каким-нибудь очередным этапом развития, поворотным пунктом в циклическом процессе, либо конечным (финальным) состоянием. Каким бы образом это ни происходило, добавление перспективы прошлого связано с додумыванием отношений между настоящим и прошлым.

В свою очередь перспектива прошлого, прибавленная к настоящему, провоцирует мысли о будущих состояниях. Она преобразует временной горизонт *прошлое – настоящее* в триаду: *прошлое – настоящее – будущее*. Это происходит потому, что положения вещей, о которых идет речь, связаны между собой постулируемым гипотетическим отношением. Упомянутая триада редуцируется в диаду, только если настоящее признано финальным состоянием. Иначе говоря, повторим, каждый раз, когда мы думаем о прошлых состояниях, о связях между состояниями в прошлом, наводит на мысль об их нынешнем и будущем развитии. Поэтому кажется обоснованным предположение, что добавление перспективы прошлого к экономическим рассуждениям запускает цепь последствий: сопоставление актуальных состояний с прошлыми вызывает как бы автоматичный вопрос о будущих состояниях и является сопоставлением прошлого с настоящим и одновременно мышлением о будущем; более того, идея состояний, предшествующих современному состоянию, поднимает проблему генезиса.

Идея генезиса, как мы знаем, является не только одним из самых устойчивых и самых старых фундаментов европейской культуры и исторического мышления. Идея генезиса, ритуализированная в рождении, женитьбе и смерти, становится универсальной метафорой, служащей для описания судьбы не только личностей, но и – вслед за классическими историческими источниками и образцовыми нарративами исторической литературы – других исторических феноменов.

Метафора генезиса состоит из нескольких основных элементов, выросших вокруг нее в течение многих веков. Примеры генетической обусловленности заставляют нас связывать феномены между собой, упорядочивать их связями генерирования, а вместе с тем навязывают временной порядок описываемой области. Генетические цепи определяют направление беспрестанного хода событий, наделяют реальность протяженностью, смысл которой обнаруживается в обстоятельствах акта генезиса и в достигаемой цели (*telos*)<sup>76</sup>.

И здесь вновь мы наблюдаем, как добавление перспективы прошлого в рассуждения об экономике как бы автоматически запускает проблему генезиса экономических феноменов.

Идею генезиса часто связывают с каузальной связью. Многое указывает на то, что сильная генетическая связь интерпретируется как связь причинно-следственная. Феномены, обуславливающие генетически, считают-

<sup>76</sup> Вот мнение Франсуа Фюре: «событийная история как таковая является телеологической историей: только «цель» истории позволяет выбрать и понять те события, из которых она соткана». См.: *Furet F. L'Atelier de l'histoire*. Paris, 1982. P. 75.

ся причинами. Как и идея генезиса, идея каузальности коренится во многовековых практических интуициях и повседневно-жизненных аналогиях<sup>77</sup>. Многократно повторяемые людьми схемы практической деятельности в ситуациях, вызывающих логику: что необходимо сделать (какие каузальные факторы необходимо изобрести), чтобы достичь какого-то результата (следствия), – порождают и закрепляют интуицию причинно-следственных связей. Таким образом, идея каузальной детерминированности восходит к антропоморфическим интуициям. Позднее – вероятно, только в новое время – она была объективизирована. Причинно-следственная связь, благодаря современной науке, а скорее – сопровождающей ее философии, была признана объективной чертой окружающего нас мира. Практические интуиции были возведены на уровень науки и философии. Авторитет науки подкрепил доводы, почерпнутые из обыденного опыта.

Одновременно с распространением идеи генезиса с ее каузальным смысловым оттенком в исследованиях об экономике – распространяется также мнение, что среди экономических феноменов существуют такие, которые являются причинами, и такие, которые являются следствиями. В сознании интерпретаторов действительность упорядочивается в причинно-следственные цепи. Отсюда уже один шаг до выдвижения гипотезы о том, что если у некоторых феноменов существовали, существуют и будут существовать причины, то устойчивыми будут и их следствия. И здесь мы обнаруживаем как бы естественный источник обобщений об устойчивости и изменчивости феноменов, соединенных между собой каузальной связью. Очередным следствием добавления исторической перспективы к экономическому анализу является возможность сформулировать номологические тезисы, полученные в поисках устойчивости в мире экономических феноменов.

В представленной цепи обусловленности (какой бы дискуссионной она ни была) необходимо отметить, по меньшей мере, что дополнение анализа феноменов горизонтом прошлых феноменов приводит к импутации экономике специфической рациональности. И будет ли это рациональность движения, протяженности, развития и устойчивости или стремления к какому-либо состоянию – так или иначе она будет исторической рациональностью, то есть будет происходить из категорий, метафор и идей, характерных для исторического мышления.

<sup>77</sup> Проблему связей идеи генезиса с каузальностью затрагивал еще Марк Блок, когда писал: «Надо ли, напротив, понимать под истоками причины? [...] Но часто возникает контаминация этих двух значений, тем более опасная, что ее в общем-то не очень ясно ощущают. В обиходном словоупотреблении «истоки» – это начало, являющееся объяснением. Хуже того: достаточное для объяснения. Вот где таится двусмысленность, вот где опасность». См.: *Bloch M. Op. cit.* P. 55. Цит. по рус. пер.: *Блок М. Апология истории...* С. 20.

Дополнение экономики историей открывает возможность подходить к экономическим феноменам не только из перспективы статичного описания, иными словами не только синхронистично, но и – что благоприятствует открытию сущности феноменов такого рода – в диахронии, в их своеобразной динамике. Многоликость экономики, изменчивость или устойчивость ее проявлений – это одна из конститутивных для нее характеристик. Это шаг к пониманию экономических феноменов не только как исторических, но и как социальных.

В результате процесса историзации рефлексии об экономике у экономики появился шанс опереться на эмпирическом историческом материале. Он открывает возможность развития разнообразных компаративных исследований. Все это дает право сделать вывод: дополнив экономику горизонтом прошлого, мы наполняем образ экономической действительности богатыми и плодотворными историографическими метафорами.

### **Экономизация истории. Создатели экономической истории: Франсуа Симиан и Эрнест Лабрусс**

Чтобы точнее описать другие феномены, сопутствующие сближению между экономикой и историей, обратимся к тенденциям, которые удобно определить как экономизацию истории.

В конце 20-х и начале 30-х гг. XX в. после долгих призывов к интеграции наук о человеке в духе постулатов *science sociale*, провозглашенных в знаменитой статье Франсуа Симиана 1903 г.<sup>78</sup> и развитых, в числе прочих, Полем Лакомбом, Анри Берром, школой Эмиля Дюркгейма, можно обнаружить уже конкретные результаты исследований. То, что тогда произошло, можно было бы назвать затянувшимся романом истории с науками о человеке, особенно с экономикой и социологией. Конкретные способы приложения экономики к истории (и наоборот) разрабатывались прежде всего Франсуа Симианом и Эрнестом Лабруссом<sup>79</sup>.

Симиан, как писал Жан Бувье,

«[...] фактически всегда оставался немного в стороне, был слишком часто социологом для истории экономики, слишком часто экономистом для социологов и слишком мало экономистом для экономистов».

<sup>78</sup> Simiand F. Méthode historique et science sociale. Étude critique d'après les ouvrages récents de Lacombe et de M. Seignobos // Revue de synthèse historique. 1903.

<sup>79</sup> «Сегодня вся историческая школа является лабруссовской», – написал Пьер Шоню: Chaunu P. Conjoncture, structures, systèmes de civilisations // Conjoncture économique. Structures sociales. Hommage à Ernest Labrousse. Paris, 1974. P. 21.

Трудности с дисциплинарным определением Симиана свидетельствуют о царившем в то время брожении. В результате Симиан проявил себя во всех трех дисциплинах<sup>80</sup>. Обмен идеями между этими науками, как позднее оказалось, был очень важен для их идентичности и развития.

### История цен – спор о метафорах

В историографических исследованиях, касающихся 1920-х гг., часто подчеркивается значение двух факторов для формирования новых течений в исторической науке. Кшиштоф Помян подчеркивает переломную роль исследований над ценами в возникновении современной истории. Пьер Шоню считает историю цен началом количественных исследований и предвозвестницей *histoire sérielle*. Шоню пишет:

«[...] из всех областей экономической истории история цен, без сомнения, достигла в истории, понятой как количественная наука, наиболее значимых результатов, причем как в отношении нового времени, так в отношении Средних веков. Она была пионерской»<sup>81</sup>.

Помян противопоставляет две – как бы мы сказали сегодня – парадигмы исследований по истории цен<sup>82</sup>. Первую воплощает Анри Озз, основоположник международных исследований в этой области, вторую – Эрнест Лабрусс. Озз представляет идиографическую историю, Лабрусс – новую историю. Дискуссия по поводу истории цен служит показательным примером спора традиционной истории с модерной и показывает, как экономика преобразует историю. Выдающийся представитель историзирующей истории ведет спор со сторонниками антисобытийной истории<sup>83</sup>.

Новая история цен возникает в 1929–1933 гг. По меньшей мере, четыре обстоятельства называют как вызвавшие и распространившие интерес к истории цен. Это – Великая Депрессия и необходимость понять, что же произошло в мировой экономике; творчество Симиана и Лабрусса; исследовательская и организационная активность Озз и возникновение Комитета Исследований Цен; возникновение журнала, который специальный раздел посвятил исследованиям цен<sup>84</sup>.

<sup>80</sup> Bouvier J. Feu François Simiand // Conjoncture économique. Structures sociales. Hommage à Ernest Labrousse. Paris, 1974. P. 61.

<sup>81</sup> Chaunu H., Chaunu P. Séville et l'Atlantique (1504–1650). Paris, 1955. Vol. 1. P. 28. Сходным образом роль истории цен в развитии экономической истории понимает Э. Ле Руа Ладюри: *Le Roy Ladurie E. Le Territoire de l'historien*. Paris, 1973. P. 15.

<sup>82</sup> Pomian K. L'Ordre du temps. Paris, 1984. P. 75–79.

<sup>83</sup> См.: Kula W. Problemy i metody historii gospodarczej. Warszawa, 1963. S. 503.

<sup>84</sup> См.: Chaunu P. L'Economie. Dépassement et prospective // Faire de l'histoire / red. J. Le Goff, P. Nora. Paris, 1974. Vol. 2. P. 57.

Это Лабрусс инициировал современные исследования по истории цен, как и по современной экономической истории. Его крупнейшие работы – “*Esquisse*” и “*La Crise*” являются зрелыми и классическими образцами приложения экономики к истории или, если угодно, осуществленными на практике задачами историзации экономики<sup>85</sup>.

Источниковой базой исследований о ценах стали для Лабрусса *mercures*. Озз, в свою очередь, опирался на счета домохозяйств. И здесь мы сразу обнаруживаем разницу в подходе к исследованиям, а также причину спора об инструментарии и методологии. Средние цены дня на отдельные товары, записанные государственными чиновниками, открыли Лабруссу возможность исследовать тенденции в движении цен, цикличность, сезонность перемен, а также стабильность цен на товары. Посредством подсчетов и статистических операций он устанавливал факты, не очевидные для «невооруженного глаза». Надындивидуальные феномены становились тем самым параметрами исследования экономической действительности. Вслед за Симианом изучение флуктуаций продолжил Лабрусс. Развивая идею симиановских фаз А и В, он открывал в экономике взаимные обусловленности в движении цен. В работе о движении цен перед революцией автору удалось сформулировать ряд тезисов о взаимозависимости между экономическими и социальными феноменами. Одним из самых существенных открытий был вывод о том, что на канун революции 1789 г. пришлось совпадение трех фаз в движении цен: долгосрочной, цикличной и сезонной. Они все оказались тогда на низшем уровне. Вместе с тем в работе о кризисе мы обнаружим многочисленные обобщения, как например:

«Кризис сельскохозяйственной продукции порождает снижение потребления промышленных продуктов и вызывает кризис относительного индустриального перепроизводства.

Кризис является последствием неурожая, принимает общий характер вследствие неизбежного роста цен на зерновые [...]. Наоборот, снижение цен на зерно на какое-то время приводит к восстановлению покупательной способности»<sup>86</sup>.

Хорошо видно, что Лабрусса интересуют феномены общественные, массовые, повторяемые, серии данных, циклы конъюнктуры и флуктуации. Как мы видели, история Лабрусса не заканчивается кривыми на графиках. Она ищет каузальных законов, постоянных связей.

<sup>85</sup> Labrousse E. *Esquisse du mouvement des prix et revenus en France au XVIIIe siècle*. Paris, 1932. Vol. 1–2; *Idem*. *La Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et début de la Révolution*. Paris, 1944.

<sup>86</sup> Labrousse E. *Esquisse du mouvement des prix et revenus...* Vol. 1. P. 176, 180.



Точку зрения Озз лучше всего представляют его собственные высказывания:

«Детали и аномалии должны интересовать историка в первую очередь [...]. Только здесь видно, что не существует науки, иначе как в обращении с деталями»<sup>87</sup>.

«Человек не живет ни статистическим средним, ни долгосрочными колебаниями. Человек живет хлебом насущным, купленным по такой-то цене, такого-то веса, в такой-то момент»<sup>88</sup>.

Анри Озз собрал много пронизательных критических аргументов против антисобытийного подхода, который пропагандировали Эрнест Лабрусс, Марк Блок и Люсьен Февр. Он доказывал недостоверность и нерепрезентативность используемых ими источников, спорил со статистическим методом как таковым, с антииндивидуалистическим подходом в исторических исследованиях.

Спор об исследовании истории цен продолжался до 1955 г., когда Л. Февр на страницах “*Annales*” объявил, что обмен мнениями не привносит уже ничего нового в дискуссию, и предложил ее прекратить<sup>89</sup>. Это была продолжительная дискуссия между идиографистами и сторонниками модернистской истории. Витольд Кула писал:

«Фактически речь в ней шла в вещах более важных, об основополагающих проблемах методологии истории: об отношении к индивидуальному и массовому факту, о заурядности и исключительности, о существовании или несуществовании социальных паттернов и т. п. Можно сказать, что в этой дискуссии обе стороны неоднократно открывали истины, уже давно открытые в методологии других общественных наук, таких как экономика и статистика, а также математика (теория вероятности, метод репрезентативности, познавательный смысл средних величин и т. д.)»<sup>90</sup>.

Развитие исследований цен, выплат, доходов (и соответственно, спроса и предложения, денег, флуктуаций потребления, взлетов и падений в уровне жизни) ведет историю от реконструкции рядов цен и выплат к исследованиям экономики *en globe* и – что для нас здесь самое важное – к анализу социальных феноменов. Понимание колебаний цен навязывает определенное понимание человеческого поведения. Многие понятия, которые мы здесь привели (начиная с рядов цен и вплоть до кризиса *ancien régime*), хорошо это показывают. А значит, начало исследований одной

<sup>87</sup> Цит. по: Kula W. Op. cit. S. 519–520.

<sup>88</sup> Hauser H. Recherches et documents sur l'histoire des prix en France de 1500 à 1800. Paris, 1936. P. 72.

<sup>89</sup> Febvre L. // *Annales* E.S.C. 1955. № 1. P. 47.

<sup>90</sup> Kula W. Op. cit. S. 525.

сферы экономики ведет к исследованию многих сфер экономической и общественной жизни. Броделевская работа о Средиземном море свидетельствует о том, что объяснить экономические феномены можно только путем выявления их связи с материальными условиями жизнедеятельности человека, его природной средой. В своей известной работе «Материальная культура, экономика и капитализм. XV–XVIII вв.» (1979) Бродель предпринял попытку глобального охвата мировой экономики. Во введении ко второму тому мы читаем:

«[...] я старался проанализировать всю *совокупность* механизмов обмена, начиная с простейшей меновой торговли и вплоть до самого сложного капитализма [...]. [...] я попробовал «ухватить» закономерности и механизмы, своего рода *всеобщую* экономическую историю (как есть *всеобщая география*). Или же, если вы предпочитаете иной язык, построить *типологию*, или *модель*, или даже *грамматику*, способную по крайней мере определить смысл нескольких ключевых слов, нескольких очевидных реальностей»<sup>91</sup>.

Вторжение экономических вопросов – понятых характерным для экономики образом – в историю расширило область исторических исследований разнообразными новыми проблемами. «Новая французская история, – писал Лабрусс, – хотела привнести экономическую и социальную историю в историю, а не поставить ее рядом с историей»<sup>92</sup>. В другом месте он добавил:

«История должна стремиться к тому, чтобы быть открытой всем горизонтам социально-экономической жизни, всей жизни общества, человеку во всех его проявлениях»<sup>93</sup>.

Следующие фазы освоения новой проблематики в границах истории приводят к далеко идущим методологическим преобразованиям самой истории. Выход за описание политических феноменов принес попытки холистских объяснений. Лабрусс так формулирует постулат номотетичной истории:

«[...] законы истории не могут быть удовлетворительно выяснены ни в финансовом, ни в экономическом законодательстве, ни в налоговой системе, ни в мире, ни в войне как таковых. Объяснение необходимо каждый раз искать за границами политики»<sup>94</sup>.

<sup>91</sup> Braudel F. Kultura materialna, gospodarska i kapitalizm. XV–XVIII wiek / tłum. E.D. Żółkiewska; wstęp i red. J. Kochanowicz. Warszawa, 1992. T. 2. S. 5. Цит. по рус. пер.: Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 2: Игры обмена / пер. с фр. Л.Е. Куббеля; под ред. Ю.Н. Афанасьева. М.: Прогресс, 1988. С. 5.

<sup>92</sup> Labrousse E. [Préface] // Histoire économique de l'Europe. De origine à 1750 / red. H. Heaton. Paris, 1950. P. VI.

<sup>93</sup> Histoire économique et sociale de la France / red. F. Braudel, E. Labrousse. Paris, 1976. Vol. 2. P. XV.

<sup>94</sup> Ibid. P. 385.

Одна из самых противоречивых идей, внесших много полезного волнения в экономическую историю и историографию в целом, это мальтузианская идея и ее современные варианты и отзвуки. Хотя ее часто и сильно критикуют, она остается одной из самых жизнеспособных мыслей о связях общественных феноменов. Она предписывает искать обусловленность между феноменами различной природы, устанавливать корреляции, возникающие на большой временной дистанции, обращает внимание на связи между производством, потреблением и жизнедеятельностью человека. Следы идеи Мальтуса (иногда следы слишком натуралистичные для нашего современного понимания социальных феноменов) мы находим в работах Лабрусса, а также Ле Руа Ладюри, Шоню и многих исследователей, занимающихся исторической демографией и социальной историей<sup>95</sup>. После 1798 г., когда появилась работа Джона Мальтуса, после открытий Клемана Жюглара исследования циклов роста, падения, циклов и регулярностей, а также разнообразных корреляций стали типичными для экономики. Однако только систематичное применение серий исторических данных показало объяснительную плодотворность корреляции данных и их сравнения во времени и пространстве. Только исследовательское усилие Симиана и Лабрусса, а также их продолжателей Броделя, Шоню, Ле Руа Ладюри, Губера и других показало плодотворность статистических, количественных и сравнительных исследований. Появился шанс объяснить глубокие течения истории путем изучения и обработки данных, разобщенных во времени и пространстве. Было показано, что экономика имеет надындивидуальную, количественную, процессуальную природу. Она динамична и может быть эффективно объяснена, только если ее трактовать как диахроничную и структурированную реальность мира, вовлеченную в весь комплекс исторических феноменов.

Интересным обстоятельством, которое требует более пристального внимания, является тот факт, что когда экономическая история освоила историю экономики, укрепилась тенденция трактовать экономические феномены как обоснованные изнутри, то есть самими экономическими или другими общественными феноменами. Объясняя их, все реже обращаются к экспланансам, построенным из утверждений о природных феноменах<sup>96</sup>.

Количественные исследования, в которых на первом плане статистика, радикально меняют облик работ. Одно дело – исследование индивидуальных объектов, а совсем другое – их совокупностей. Перенос анализа с уровня индивидуумов на совокупности радикально меняет категории,

<sup>95</sup> Франсуа Фюре пишет о повторном открытии Мальтуса этими авторами. См.: *Furet F. L'Atelier de l'histoire...* P. 83.

<sup>96</sup> См.: *Pomian K. Op. cit.* P. 62.

которыми характеризуются эти объекты, так как одни черты приписывают совокупностям, а другие – их отдельным компонентам. Чтобы каким-то образом охарактеризовать совокупности, необходимо использовать другие понятия. Чтобы что-то сказать о рядах данных, протяженностях величин, среднестатистических величинах или комплексах параметров, необходимо подвергнуть их статистической обработке, а также экономической и исторической интерпретации. Одна отдельно взятая цена товара является для Озэ одним фактом, результатом отдельной рыночной транзакции. Она не дает оснований для какого-либо анализа, касающегося рынка, денег, спроса, предложения, движения цен, отношения к другим товарам, не говоря уже о таких свойствах экономической и социальной жизни, как уровень потребления, распределение доходов, нужда или благосостояние, кризис или prosperity. Единичная информация не открывает шансов для исследования структуры экономики и механизмов ее развития. В то же время ряды и совокупности данных, растянутых во времени и происходящих из отобранных источников, создают возможность уловить черты совокупностей (черты комплексов совокупностей), а также соотношения между ними и соотношения между соотношениями. Объектом анализа становятся ненаблюдаемые черты действительности (в противовес тому, что касается цены, относящейся к отдельной транзакции).

Анри Озэ горячо протестовал против таких исследований, объектом которых являются величины «неочевидные», с точки зрения здравого рассудка, так как им не отвечают объекты, на которые можно однозначно указать. Абстрактные категории, отражающие величины, не поддающиеся практическому восприятию, не могут быть предметом интерпретационных усилий историка.

Особенно плодотворным в отношении новых собраний данных становится сравнительный метод. Собрания данных, созданные из перспективы одного показателя (например, ряды цен на зерновые на определенном рынке), могут быть подвержены разнообразному анализу и 1) сопоставлены с рядами других цен, 2) сравнены с ценами других исторических периодов, 3) скоррелированы с ценами на других рынках и т. п. Возможностей есть столько, на сколько у исследователя хватит воображения. Если историку удастся их интерпретировать, протестировать, подвергнуть различным мыслительным процедурам, то они для него становятся новой, плодотворной и достоверной эмпирической базой для развития многоаспектных исследований. Обработанные количественные данные становятся источником дальнейших гипотез. Озэ, который настаивает на необходимости анализа единичных счетов как эмпирии в исследованиях цен, хочет трактовать их как обособленные единичные акты во всей их неповторимой

специфичности. В то же время для квантитативиста насущным является соединение событий в совокупности (чаще всего – совокупности в дистрибутивном смысле). Единицей анализа становится совокупность<sup>97</sup>. Это различие выражает демаркацию между традиционной и «новой» историей. Они реконструируют и интерпретируют отличные и отдаленные друг от друга миры – неизоизмеримые действительности.

Данные, которые анализирует современная история, благоприятствуют объяснению повторяемых, регулярных, типичных феноменов, являющихся результатом человеческой деятельности в ее массовых проявлениях. Процессы, которые осмысляет экономическая история в духе Лабрусса, это социальные процессы и коллективные поступки. И они постольку обуславливают индивидуальные поступки, поскольку эти поступки сходны с другими. Тем самым закономерности, описываемые историком новой генерации, не способны объяснить уникальных, инновационных или творческих действий. Ибо эти последние не носят рутинного характера и не создают проблемы для такого восприятия экономической жизни, которое пропагандирует экономическая история.

В результате обозначенных здесь процессов из поля зрения современной историографии исчезает человек. «Новые» историки пишут об общественных феноменах. Личность перестала быть героем истории.

История, практикуемая на манер *social science*, не перестала быть тем не менее наукой о человеке. Она остается наукой, глубоко изучающей его судьбы, но в то же время ищущей смысл истории не столько в поступках личностей, сколько в открытии смысла процессуальных феноменов посредством обнаружения смысла коллективных действий, глубокого изучения цивилизации, создаваемой человеком.

Современная историография меняет оптику видения мира. Мир *nouvelle histoire* несоизмерим с миром событийной истории<sup>98</sup>.

Мне кажется, что возникновение современной историографии не было возможно без вторжения в историю экономики и без ранее возникшего кризиса традиционного исторического письма. Исторические исследования мира экономики заставили Клио порвать с классическими идолами классической историографии. Идолы исчезли. Природа экономических феноменов – как их воспринимала экономика Симиана – не может быть

<sup>97</sup> Так об этой процедуре, осуществляемой исторической демографией, писал Фюре: «Демография является целым, основанным на абстрактно эгалитаристском постулате, согласно которому день рождения Наполеона точно так же важен, как и день рождения каждого из его будущих солдат». См.: Furet F. L'Atelier de l'histoire. P. 81.

<sup>98</sup> См.: Вжозек В. Историография как игра метафор...

приведена в соответствие с дескриптивной историей. Экономические и общественные феномены являются сверхличностными, количественными, массовыми, повторяемыми. Для их реконструкции необходим мир новых категорий. мир экономических понятий, социологии, географии, этнографии.

Спор традиционной истории с новыми науками о человеке, практикуемыми в стиле *social science*, является спором истории в духе *lettre* с историей в духе *science*. Экземплификацией этого феномена может служить «историзация» экономики и «экономизация» истории, без чего невозможно понимание современного облика истории и частично – экономики.

Экономическая история стала только вспомогательной наукой экономики и областью истории, но одновременно она невольно преобразовала облик обеих этих наук.

### От умеренного до крайнего модернизма

Преобразования истории под влиянием экономики, примером которых было творчество таких исследователей, как Франсуа Симиан, а особенно Эрнест Лабрусс, нашли свое продолжение в послевоенные годы в знаменитых произведениях модернизма, возникших в период его пика. Часть из них вела к истории типа *science sociale*, понимаемой как глобальная и тотальная наука, охватывающая область эколого-географических, социально-экономических и культурных феноменов, а часть вела к парцеляции истории на относительно суверенные отрасли исторических исследований.

В эти годы образцом тотальной и глобальной науки, пропагандистами которой были Марк Блок и Люсьен Февр, стала книга Фернана Броделя «Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II»<sup>99</sup>. Он соединил достижения *géographie humaine* Поля Видаля де ла Блаш, Жюльа Сиона и Альбера Деманжона с экономической историей, фундаментом для которой служили, с одной стороны, “Les Caractères originaux de l’histoire rurale française” Марка Блока, с другой стороны, и прежде всего, – работы Лабрусса. Образ глобальной истории был обогащен благодаря вышедшей в 1966 году расширенной и дополненной публикации броделевской работы о Средиземном море. Одним из прощальных воплощений модернистского идеала глобальной истории была «Материальная культура, экономика и капитализм. XV–XVIII вв.»<sup>100</sup>.

<sup>99</sup> См. здесь раздел «Броделевская метафоризация мира».

<sup>100</sup> Я пишу об этой работе в разделе «Сциентистское понимание материальное культуры».

Умеренный вариант модернистской истории, символом которой является книга о Средиземном море, обеспечил мировой успех школе Анналов и признание для неклассической историографии. Рядом с работами Броделя большим успехом пользовались также другие работы этого направления: “La Catalogne dans l’Espagne moderne: “Recherche sur les fondements économiques des structures nationales” (1962) Пьера Вилара, “Beauvais et Beauvaisis de 1600 á 1730” Пьера Губера (1960), “Les paysans de Languedoc” Эммануэля Ле Руа Ладюри (1966). Значение названных трудов, пропитанных концепциями Броделя и Лабрусса, укрепляли авторские образы истории. Эти работы, фокусирувавшиеся на социальных и экономических вопросах, по меньшей мере, в своем научном климате были также и носителями метафор марксистской историософии, отточенных в идейном противостоянии XIX и XX века<sup>101</sup>.

### **Апологеты квантитативной истории: Пьер Шоню и Эммануэль Ле Руа Ладюри**

В послевоенные годы идеал истории как *social science* нашел свое радикальное воплощение в квантитативной истории. Она возникает на рубеже 1920-х – 1930-х гг. благодаря Симиану и Лабруссу, однако в качестве ее радикального воплощения, которое можно определить как крайний модернизм, выступает творчество ученика Броделя – Пьера Шоню<sup>102</sup>. В соавторстве со своей женой Югет он опубликовал в 1955–1960 гг. работу под названием “Séville et l’Atlantique (1504 à 1650)”. Двенадцатитомное сочинение, насчитывающее более 7 тыс. страниц, должно было осуществить в гигантских масштабах идею глобальной истории Броделя. Это было, как писал Бродель, нереализованное усилие<sup>103</sup>. Авторы на основе архивных данных (торговых реестров, бухгалтерских и таможенных книг) пытались показать слабнущую экономическую мощь Испании как экономической и торговой метрополии, освещали конъюнктуры и струк-

<sup>101</sup> Пьер Вилар декларировал привязанность к марксизму во введении и в других местах своей работы: *Vilar P. La Catalogne dans l’Espagne moderne: Recherches sur les fondements économiques des structures nationales. Paris, 1962. Vol. 1. P. 12.*

<sup>102</sup> Ле Руа Ладюри писал: «около 1932 г. благодаря великим произведениям Симиана и Лабрусса [...] систематическое применение квантитативных методов стало для историков нормой». См.: *Le Roy Ladurie E. Le Territoire de l’historien. P. 15.* Данный автор признал в Шоню одного из отцов квантитативной истории: *Ibid.* Глава “La révolution quantitative en histoire”.

<sup>103</sup> *Braudel F. Pour une histoire sérielle. “Séville et l’Atlantique. 1504–1650” // Annales E.S.C. 1963. № 3. P. 542.*

туры рынка. В шести томах осуществили огромный труд, оценив стоимость и ассортимент торгового обмена, текущего из порта и в порт Севильи, выразив его в сопоставлениях, чертежах, таблицах. Повсюду в книге цифры, их статистическая обработка и графические презентации<sup>104</sup>. Распрянутость во времени содействовала исследованию структур и конъюнктур в понимании истории долгой длительности и породила идею серийной истории.

Успехи упомянутых работ Губера, Вилара, Броделя, Ле Руа Ладюри некоторые историки начали понимать как результат применения ими количественных методов, статистики и электронно-вычислительной обработки данных<sup>105</sup>. Главными идеологами квантитативной истории во Франции стали Шоню, Фюре и Ле Руа Ладюри. Убеждение в правильности этой стратегии онаучивания истории укреплялось благодаря успеху новых экономических теорий, особенно теории роста Уолта Ростоу<sup>106</sup>. Во Франции его концепции проверял Жан Марчевски. Институт Прикладных Экономических Наук проводил оживленную деятельность, направленную на математизацию экономики. Некоторые историки критиковали редукцию экономики – которую считали социальной наукой – до математики, статистики, компьютерных техник. Прежде всего, они противостояли такому способу практиковать экономическую историю, который превращал ее в ретроспективную теорию роста, а как следствие, историю (науку о единстве исторической действительности) – в так понимаемую историю экономики. А следовательно, убедительно звучит эпитет Вилара, определяющий ее как «ретроспективную эконометрию»<sup>107</sup>.

Для сторонников квантитативной истории важным аргументом в пользу количественных исследований было сенсационное возникновение и развитие *New Economic History*<sup>108</sup>. В конце 1960-х и начале 1970-х гг.

<sup>104</sup> О роли графиков и карт в нарративах Броделя, Ле Руа Ладюри и Шоню см.: *Carrard Ph. Figuring France: The Numbers and Tropes of Fernand Braudel // Diacritics. A Review of Contemporary Criticism. 1988. 18. № 3. P. 6.*

<sup>105</sup> Здесь мы соглашаемся с Филиппом Карраром, что несмотря на преклонение перед подсчетами, Бродель всегда применял их инструментально по отношению к своим базовым исследовательским целям, то есть создавая глобальные панорамы. См.: *Carrard Ph. Op. cit. P. 5.*

<sup>106</sup> *Rostow W. The Process of Economic Growth. Cambridge, Mass., 1953; Idem. The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifest. Cambridge, Mass., 1960.*

<sup>107</sup> *Vilar P. Pour une meilleure compréhension entre économistes et historiens. Histoire quantitative ou économétrie rétrospective? // Revue historique. 1965.*

<sup>108</sup> См.: *Pomorski J. Paradygmat "New Economic History". Lublin, 1985.* В данной работе мы имеем дело с пронизательным методологическим диагнозом этого направления историографии и в целом количественной истории.



французские квантитативисты, в первую очередь Ле Руа Ладюри и Фюре, зачитывались работами клиометриков из Соединенных Штатов<sup>109</sup>.

Несомненно, в эти годы все еще жив был постулат борьбы с событийной историей. Именно он мотивировал французских исследователей создать концепцию истории как количественной науки, формулирующей резко оппозиционную в отношении старой истории идею исторического факта. А следовательно, история как количественная наука в их понимании противопоставлялась качественной истории, каковой для них была история традиционная. По сути, эти историки возводили новый фундамент исторических качеств, опирающийся на «необозримых», в обыденном значении этого слова, данных.

«Современная история, – писал в 1972 году Ле Руа Ладюри, – которая хочет быть количественной [*quantifiée*], структурной, была вынуждена убить, чтобы жить. Уже несколько десятилетий тому назад она приговорила к забвению событийную историю и атомистическую биографию. Теперь Клио отворачивается от этой долгой цепи слишком однозначных и простых событий, которыми кормились историки старого типа. Он ориентируется на познание структур [...], сбор данных, которые могут служить серийным и количественным исследованиям»<sup>110</sup>.

С середины 1960-х до середины 1970-х гг. Ле Руа Ладюри посвящал всего себя распространению «новой истории» и делал это в чисто американском стиле, энергично эксплуатируя медиа. Одновременно он развивал историографию, показывающую возможности новой, квантитативной истории. «*Les Paysans de Languedoc*» – это работа, показывающая и плодотворность количественных методов в истории, и полезность лабруссовской идеи исследования конъюнктур и циклов и броделевского *longue durée*. Более того, она свидетельствует о познавательной эффективности исторической демографии. Кроме того, Ле Руа Ладюри благодаря новым источникам и новым методам их изучения открыл свежую и небанальную интерпретацию забытых и даже осмеиваемых тезисов Мальтуса<sup>111</sup>. Концепция «большого аграрного цикла» соединенная с идеей «стабильного общества» нашла богатое и новаторское эмпирическое обоснование. Работа о крестья-

<sup>109</sup> Беседа Эммануэля Ле Руа Ладюри и Франсуа Фюре с Робертом Фогелем и Стэнли Энгерманом показывает, что оба француза являются не только сторонниками исследовательской стратегии американских коллег, но согласны также с их конкретными интерпретациями: *Le Nouvelle Observateur*. 1974. № 513.

<sup>110</sup> *Le Roy Ladurie E. Le Territoire de l'historien*. P. 165.

<sup>111</sup> Ле Руа Ладюри назвал Мальтуса «светлым пророком традиционных обществ». См.: *Le Roy Ladurie E. Les Paysans de Languedoc*. Paris, 1969. Vol. 1. P. 370. См. также: *Idem. En Haute Normandie: Malthus ou Marx?* // *Annales E.S.C.* 1978. № 1. P. 115.

янах в Лангедоке иллюстрирует суггестивность концепции *histoire immobile*, являющейся, как кажется, соединением броделевского *très longue durée* и антропологической идеи стационарных обществ<sup>112</sup>. Но это еще не все. В синтетическом образе французского общества на пространстве нескольких столетий, даже если только в региональном масштабе, автору удалось представить социальные феномены, в том числе – культурные, что предвешало его позднейшие работы, относимые уже к антропологическому течению<sup>113</sup>.

В собраниях очерков, рецензий и выступлений, названных “Le Territoire de l'historien” (1973) и “Parmi les historiens” (1983), Ле Руа Ладюри посвятил две главы количественной истории. Во второй из названных книг ее представляет одно из ее наиболее влиятельных воплощений – историческая демография. В “Le Territoire de l'historien” в главе, названной “La révolution quantitative en histoire”, он отстаивает количественную историю: «Количественная революция полностью изменила ремесло историка», а в другом месте добавляет: «научной историей является только количественная история», и предсказывает в эффектной формуле: «Историк будущего либо будет программистом, либо его не будет вообще»<sup>114</sup>.

Практическим выражением этого исповедания веры является участие Ле Руа Ладюри в исследовательских начинаниях, которые направляют внимание историка в сторону естественнонаучных аспектов бытия человека. Это исследования, вдохновленные уже не только сциентистски практикуемыми науками о человеке, но и просто естественными науками. Как кажется, естественнонаучно идентифицируемые объекты, характеристики, свойства легче воспринимаются и обрабатываются количественно. Восхищение идеалом количественной истории как бы неизбежно ведет к естественнонаучным подходам к социальной действительности. Результатом этого исследовательского подхода являются работы, выполненные Ле Руа Ладюри и его группой, посвященные антропологическим (в смысле биологической антропологии) свойствам «популяции» призывников<sup>115</sup>.

Склонность Ле Руа Ладюри расширять поле исторических исследований, следующая также из веры в новые количественные методы, проявилась не

<sup>112</sup> См.: *Le Roy Ladurie E. Histoire immobile. Leçon inaugurale au Collège de France* 30 nov. 1973 // *Annales E.S.C.* 1974. № 3. P. 678.

<sup>113</sup> См. главу «Историческая антропология».

<sup>114</sup> *Le Roy Ladurie E. Le Territoire de l'histoire*. S. 14–15, 22, 14.

<sup>115</sup> *Aron J.-P., Dumont P., Le Roy Ladurie E. Anthropologie du conscrit français d'après des comtes numériques et sommaires du recrutement de l'armée (1819–1826)*. Paris, 1972; *Demonet M., Dumont P., Le Roy Ladurie E. Anthropologie de la jeunesse masculine en France au niveau d'une cartographie cantonale (1819–1930)* // *Annales E.S.C.* 1976. № 4.

только в преодолении барьеров между науками о человеке, но и в затягивании естественнаучных аспектов мира на территории исторических исследований. “L’Histoire de climat depuis l’an mil” (1967) – это не только попытка обнаружения подспудной обусловленности жизни человека и общества климатическими причинами. Ле Руа Ладюри надеялся по-новому осветить течение экономических и социальных феноменов, а более того, утверждал, что история должна заняться не только человеком, но и физическими феноменами.

Как представляется, творчество «скитальца» (так Ле Руа Ладюри был назван в журнале “L’Arc”, посвятившем ему целый номер (1976, № 65)) от “Paysans de Languedoc” 1966 г. до “Montaillou, village occitan de 1294 à 1324” 1976 г., то есть в течение десяти лет, эволюционировало от глобальной истории, идущей вслед за замыслом Броделя, через крайности квантитативной и естественнаучной истории к исторической антропологии.

Несколько иной была карьера другого сторонника квантитативной истории – Пьера Шоню. Самый плодовитый французский историк XX века. Шоню многие годы оставался верен своей идее *histoire sérielle*. Как и его коллеги, он отказывается от событийной истории, называя ее «глухой»<sup>116</sup>. Действительность «скрывается» в реальности серии данных, конструируемых историком фактов, – как сказал бы Франсуа Фюре<sup>117</sup>.

Идею серийной истории Шоню изложил уже в “Séville et l’Atlantique”. Это сочинение может считаться образцовой работой радикального квантитативиста, который, уступая доктрине примата количественных исследований, представил в исторической наррации инструментарий этого метода. Данная претензия на роль наррации языка математики, статистики и их графических воплощений представлена в шести томах из двенадцати, которые он посвятил Севилье и Атлантике. Впрочем, как мы помним, тогда же Бродель призывал применять язык математики в качестве фундамента для интеграции наук о человеке<sup>118</sup>. При этом он утверждал, что необходимо конституировать «социальную математику», «качественную математику». Шоню выбирает в пользу количественной истории. Ему нужны собрания и серии данных, чтобы обрабатывать их математически. «Без математического аппарата нет научного знания», – писал он. «История – это наука, которая считает и измеряет»<sup>119</sup>.

<sup>116</sup> Chaunu P. De l’histoire à la prospective. P. 38.

<sup>117</sup> Фюре с досадой заметил: «историк сейчас не может избежать мысли о том, что он сам конструирует свои факты». См.: Furet F. Le Quantitative dans l’histoire // Faire de l’histoire. P. 853.

<sup>118</sup> Braudel F. Historia i trwanie / tłum. B. Geremek; wstęp B. Geremek, W. Kula. Warszawa, 1971. S. 85, 97.

<sup>119</sup> Chaunu P. Histoire science sociale. La durée, l’espace, l’homme et l’époque moderne. Paris, 1974. P. 54, 325.

## Глава IV

### Умеренный модернизм

#### *Броделевская метафоризация мира*

Разнообразное и богатое наследие, оставленное Фернаном Броделем, трудно суммировать. И все же преклонение перед мастером историографии XX века не должно нас лишать сил, критического отношения и возможности продолжить те из его достижений, которые кажутся нам особенно значимыми и перспективными<sup>120</sup>. Трудно синтезировать синтетическую мысль, выражающуюся не только в панорамных образах прошлого (протяженных во времени и пространстве), но прежде всего в глубине проникновения в историческую действительность от природы и материального быта человека, через экономику, социальные феномены и вплоть до сферы духа. Историк, который попытался бы охватить настолько обширные сферы социальной жизни, должен быть знаком с обширной областью знания, которую осваивала история, а также с другими гуманитарными и социальными науками. Более того, необходима как раз концепция синтеза, ориентированная на холистское восприятие, а значит, находящая место как для частных фактов, так и для закономерностей отдельных сфер жизни и истории как целостности.

Концепция глобальной истории является в одном из своих аспектов именно такой попыткой синтезировать прошлую историческую реальность. Идея глобальной истории репрезентирует суть историографических пропозиций, которые в течение своей многолетней деятельности сформулировал Бродель. Можно полагать, что данная глобальность восприятия, холистичность лучше характеризует его творчество, чем знаменитое *longue durée*, которое скорее следует из броделевской концепции социального

---

<sup>120</sup> Смирение перед величием трудов Броделя и потребность в хронологической дистанции, необходимой для оценки его творчества, выразил Бронислав Геремек в своем докладе, озвученном на торжественном заседании Общества Любителей Истории в честь Броделя в Варшаве 19 мая 1986 г. После смерти Броделя появилось много окказиональных, главным образом публицистических обобщений, посвященных его жизни и творчеству. Характерны названия статей из "Le Nouvel Observateur" (1985. № 2 от 6 декабря): "L'Épopée du roi Braudel" или "Un Testament de Fernand Braudel".

мира, чем является ее предпосылкой. Реконструируя и интерпретируя данную концепцию, мы получаем доступ к центральным идеям его творчества. В рамках концепции глобальной истории мы имеем дело 1) с образом глобального исторического процесса, 2) с идеей истории как тотальной (холистичной) науки, а также 3) с программой интеграции наук и человеке и истории<sup>121</sup>.

Концепция глобальной истории, пользующаяся мировой славой и обладающая реноме одного из самых выдающихся достижений историографии, возникла в ходе реализации конкретной исследовательской практики Броделя. В его фигуре, которую мы здесь представляем, она может быть прочитана в решающей мере в ходе реконструкционной и интерпретационной операции, из конкретных сочинений этого историка. То есть в поисках концепции глобальной истории мы руководствуемся, прежде всего, анализом его творчества, сосредоточенного на истории Европы и мира в новое время (XV – XVIII вв.).

Каждый, а тем более стремящийся к синтезу историк предполагает, хотя бы отчасти молчаливо, определенный образ социальной действительности, в том числе и определенный образ человека<sup>122</sup>. Историк, который решается на синтетическое исследование, охватывающее значительное пространство и протяженное время, должен придерживаться, хотя бы прямо не высказанных, определенных доминирующих историографических метафор. Как раз они и организуют его мышление и спаивают в целостные области его нарратацию. Невозможно же без организующей мысли связать между собой так много сфер действительности, такой разной действительности, наполненной огромным количеством существенных событий и глубинных процессов.

Великие социальные теории считаются таковыми в числе прочего потому, что выразительно и непосредственно формулируют презумпции в принципиальных для историографии вопросах. В свою очередь великие произведения историографии признаются таковыми по той причине, что содержат в себе философски значимые (обычно безмолвно присутствующие) презумпции в упомянутых вопросах.

Образ социальной действительности, представленный историей, неотделим от образа человека. Не может быть одного без другого, поскольку

<sup>121</sup> Анджей Феликс Грабский называет концепцию Броделя «панисторической». Она бросает вызов различным «ансторическим образам мира». См.: *Grabski A.F. Kształty historii*. Łódź, 1985. S. 499.

<sup>122</sup> Идею управления историческим исследованием сформулировал Е. Топольский в работах: *Topolski J. Teoria wiedzy historycznej...* Главы 5–6; *Idem. Wolność i przymus w tworzeniu historii*. Warszawa, 1990. Глава I. С. 1–4.

человек воспринимается в историческом контексте. От того, как понимается данный контекст, зависит, какой образ мы получим. Если человек «ангажирован» в событийную политическую историю, то он предстает перед нами как своеобразный *homo politicus*, если в сфере экономики – *homo oeconomicus* и т. д.

В случае броделевских подходов мы имеем дело с концепцией социального человека, исторического человека. Можно было бы от имени Броделя сказать так: хочешь познать человека? Тогда ты должен познать историю его бытия в социальной действительности, во всех измерениях его экзистенции от его «диалога» с природой до сферы духа (культуры). Ты должен познать глобальную социальную систему, в которую, хотя бы они того или нет, ангажированы люди. Образ цивилизации, который создает Бродель, как представляется, достаточно свидетельствует о том, как он понимает исторический феномен человека.

### **Человек в социальной системе**

Бродель воспринимает историческую действительность по образу глобальной социальной системы. Эта система определена сетью категорий. Укажем самые существенные из них.

1. Действительность является историческим социальным целым:

а) люди ангажированы в различные подструктуры целого, которые обособляются и определяются в зависимости от определенного рода человеческой активности и определенного рода внутренних взаимосвязей с другими продуктами или системой как целым; это «регионы мира», «культурные сообщества», «роды экономической деятельности», «социальные группы», «профессиональные группы», «религиозные группы», «города», «государства», «цивилизации», «войны», «острова», «события» и т. д.;

б) система состоит также из продуктов-процессов, характеризующихся определенной растянутостью во времени и пространстве. В том числе – главным образом процессов большой и средней длительности.

2. Социальное целое (всеобщность) является социальной системой, меняющей свою историческую идентичность, которая является первостепенной особенностью этой системы, его глобальным свойством. Его формируют процессы самой большой протяженности. Их протяженность определяет протяженность системы как целого и направление ее эволюции.

3. «Унаследованный», сложившийся уровень исторического развития глобального общества определяет человеческому обществу рамки возможных форм экзистенции, определяет уровень упомянутого диалога.

4. Отношение *возможное – невозможное* (*possible – impossible*), возникающее во всех проявлениях социальной жизни, определяет идентичность глобальной системы. Однако самыми существенными являются границы человеческих возможностей в сфере «диалога» человека с так называемой природой. Уровень человеческих возможностей медленнее всего эволюционирует именно в сфере контактов с так называемой природной средой. В точке отсчета природная среда определяет рамки того, что возможно и что невозможно.

5. Социальная система является открытой системой (за исключением мировой системы), иначе говоря, как целое, она связана с другими системами. Существуют связи, которые связывают систему (и ее подсистемы) с процессами, происходящими за ее границами. Эти связи участвуют в формировании данного глобального целого, оказывают влияние на функционирование системы, участвуют в создании ее идентичности.

Присмотревшись к предложенной характеристике, мы заметим следующие свойства броделевской глобальной системы: она автодинамична, иерархизирована, функционально организована, открыта, нетелеологична.

Дополним и прокомментируем эту сжатую характеристику. Посредством своей активности человек сотворяет действительность, которая его окружает. Своими действиями он наполняет социальное пространство (поэтому оно и социальное), он является автором движения в этом пространстве. В результате его действий историческая эволюция распространяется на границу его «возможности» в отношении «невозможности». Его усилиями создаются цивилизации и империи, города и дороги, войны и мир. Действуя (а это и есть жизнь), человек остается вовлеченным в социальное пространство, в которой ему случилось существовать. Она обозначает ему большее или меньшее число возможных форм активности. Тем самым она определяет границы его свободы (круг возможных действий). Процессы долгой длительности, структурные свойства действительности являются ее окончательными и формирующими ее компонентами, определяющими то, чего невозможно достичь, а также то, что невозможно даже вообразить (точнее говоря: определяют то, что можно сделать и что можно вообразить).

«Структурные» процессы (в броделевском понимании этого термина) – это процессы долгой длительности, воспринимаемые личностями и группами как неизменные, в каком-то смысле предустановленные, «естественные» и очевидные. Их медленная переменчивость трудно различима. Экономические и культурные структурные процессы не менее устойчивы, чем структуры природно-социальной среды. Они протекают закономерно, а их конкретные исторические (пространственные и временные) реализации разнородны в своем «колорите». Данные конкретно-исторические структуры – это устойчивые основы человеческой экзистенции. Они опре-

деляют конкретно-историческим личностям (социальным группам) свойственный им круг возможностей.

Ангажированность человека в социальное пространство происходит также в том, что менее длительно и более конъюнктурно. Конъюнктуры наполняют социальное пространство «живым движением», как это определяет Бродель. Человек принимает участие в этом движении, создает и преобразует устойчивое.

Более того, человеческие судьбы «вовлечены» в судьбы социальных групп (общественных классов, религиозных, профессиональных или, шире, культурных, цивилизационных групп), а также связаны с судьбами их городов, государств, цивилизаций, империй. «Общества, – пишет Бродель, – на самом деле редко движутся семимильными шагами, а чаще преобразуются в течение очень долгих временных отрезков»<sup>123</sup>. В конечном счете ответственность за преобразование социальных групп падает на общие конъюнктуры, которые и определяют их место в социальной системе. Слабнувший ритм экономической жизни, относительный регресс приводит к поляризации общества на богатых и нищих<sup>124</sup>. Наоборот, экономический бум способствует социальной активности, мобильности, миграциям между группами и классами. «Маркс прав, – комментирует Бродель, – разве тому, кто владеет «средствами производства, землей, судами, станками, сырьем, готовым продуктом, не принадлежит и господствующее положение?»<sup>125</sup>. Дворянство, контролируя землю, занимает в средиземноморском обществе выдающееся положение. Оно опирается на все еще устойчивые феодальные структуры. Несмотря на невыгодные для дворянства тренды или ослабление его экономической позиции, – будучи связанным со структурным ослаблением экономического развития, оно сохраняет свою позицию в обществе. «Богатые и сильные мира избегают силков, в них попадают только «бедные и остающиеся в немилости» (los desfavorecidos y los pobres). Однако не истина ли это на все времена?», – подводит итог Бродель<sup>126</sup>.

<sup>123</sup> Braudel F. Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II. T. 2 / przeł. M. Król i M. Kwiecińska; wstęp B. Geremek i W. Kula. Gdańsk, 1976–1977. S. 71. Цит. по: Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II: В 3 ч. Ч. 2: Коллективные судьбы и универсальные сдвиги / пер. с фр. М.А. Юсима. М.: Языки славянской культуры, 2003. (Studia historica). С. 509.

<sup>124</sup> См.: Braudel F. Morze Śródziemne... Т. 2. S. 110. Ср. в рус. пер.: Бродель Ф. Средиземное море... Ч. 2. С. 551.

<sup>125</sup> Braudel F. Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm. T. 1 / tłum. M. Ochab, P. Graff. S. 468. Цит. по: Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. Т. 1: Структуры повседневности: Возможное и невозможное / пер. с фр. Л.Е. Куббея; под ред. Ю.Н. Афанасьева. М., 1986. С. 595–596.

<sup>126</sup> Braudel F. Morze Śródziemne... Т. 2. S. 44.



Этот исследователь склонен прежде всего обнаруживать в обществе деление на бедных и богатых. Он описывает сферы нужды, голода, страдания как средоточия бандитизма, бродяжничества, попрошайничества и других болезней обществ того времени. Он видит симптомы социального гнета и области свободы<sup>127</sup>. Например, крестьяне не осознают своего существования, лишены возможности (революционно) действовать, вытеснены на роль пассивных наблюдателей. Уровень пауперизации такой, что исключает возможность сознательного, группового действия<sup>128</sup>.

Броделевский человек поработан своим социальным положением.

«Человек на протяжении многих столетий является пленником климата, типов растительности, фауны, посевов, медленно формируемого равновесия, от которого не может отступить без риска, что при этом заколеблется все здание»<sup>129</sup>.

«Отрицаем ли мы значение индивида в истории, констатируя узость рамок его свободы? – спрашивает Бродель. – Я так не думаю [...]. Я прихожу к парадоксальному выводу о том, что великим является тот человек действия, который отдает себе точный отчет в ограниченности своих возможностей, не пытается выйти за их пределы и использует силу неотвратимого, соединяя ее со своей собственной силой. Всякое усилие, направленное против глубинного течения истории – которое на поверхности далеко не всегда заметно, – заранее обречено на неудачу»<sup>130</sup>.

<sup>127</sup> Бродель, например, утверждает, что «отсутствие признаков великих течений истории – если там сохраняются архаичные общественные институты (в том числе и вендетта), то причина этого очень проста: горы – это горы. Горы – это преграды. Но одновременно и убежище, страна свободных людей. Ведь все запреты и ограничения, которые цивилизация (политическое и социальное устройство, денежные отношения) накладывает на человека, здесь недействительны»; «Это внизу люди живут в стеснении, в удушливой атмосфере, рядом с получающими доходы клириками, высокомерными дворянами и строгими судьями. Горы – это приют свободы, народоправства, крестьянских «республик». См.: *Braudel F. Morze Śródziemne...* Т. 1. S. 45, 46. Цит. по: *Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II*. Ч. 1. Роль среды / пер. с фр. М.А. Юсима. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 46.

<sup>128</sup> Усиливалось разделение «между кучкой богатей (возможно, 5 процентами населения) и массой бедняков и нищих, причем пропасть между ничтожным меньшинством и подавляющим большинством постоянно росла. Я полагаю, что если революционные вспышки терпели неудачу и даже не всегда получали отчетливое выражение, это было связано с относительно высокой степенью обнищания масс». См.: *Braudel F. Morze Śródziemne...* Т. 1. S. 489. Цит. по: *Бродель Ф. Средиземное море...* Ч. 2. С. 132.

<sup>129</sup> *Braudel F. Historia i trwanie*. S. 55.

<sup>130</sup> *Braudel F. Morze Śródziemne...* Т. 2. S. 614. Цит. по: *Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II*: В 3 ч. Ч. 3: События. Политика. Люди / пер. с фр. М.А. Юсима; послесл. А.Я. Гуревича, М.А. Юсима. М.: Языки славянской культуры, 2004. (Studia historica). С. 429–430.

Из того, что мы до сих пор сказали, ясно следует (но мы хотим это подчеркнуть), что ход истории, социальные процессы являются результатом активности человека, однако не являются результатом их сознательного формирования, возникают как результат сплетенных, связанных между собой, социально обусловленных действий, которые как следствие приносят определенные, длительные, структурные и конъюнктурные преобразования социальной системы. Хотя действия предпринял бы человек (социальная группа), это и так были бы исключительно действия, определенные историческим барьером возможностей, так как если бы они выходили за эти барьеры, значения и последствия этих действий были бы нивелированы жесткими социальными правилами, навязанными структурными и конъюнктурными процессами. Бродель неоднократно упоминает, что сияние бурного потока событий блекнет, если посмотреть на него из перспективы большой длительности.

Закончим мы эти рассуждения, приведя эффектное высказывание Броделя:

«Проблема заключается не в отрицании индивидуального под видом того, что над ним довлеет случайность, но в его преодолении, отличии индивидуального от сил, которые от него отличаются, в противостоянии той истории, которая редуцирована до роли предreshающих течение истории героев. Мы не верим в культ этих полубогов, а проще говоря, мы против бравурных и односторонних слов Трейчке: «Люди творят историю». Нет, история также творит людей и формирует их судьбу – анонимная история, глубокая и часто безмолвная [...]»<sup>131</sup>.

Таким образом, если коротко: человек – в оковах глобальной системы.

Немного внимания уделим детерминированию в области этой системы, что ведет нас к следующим характеристикам, к ангажированности в ней человека.

### *Детерминирование в глобальной системе*

Можно ли сказать, что глобальность броделевской системы однозначно детерминирована? Определение «неоднозначное детерминирование» можно понимать двумя способами. Первый касается ситуации, в которой детерминирующий фактор детерминирует неоднозначно, а по видам, – определяет класс, единство детерминированных состояний (здесь подходящим кажется дополнение «в общих чертах»). Речь идет о ситуации, в которой детерминированное состояние определено альтернативно (или дизъюнктивно),

<sup>131</sup> Braudel F. Historia i trwanie. S. 28.

уточнен только охват, в котором помешаются данные альтернативные состояния<sup>132</sup>. Детерминирующий фактор определяет круг детерминированных состояний.

В указанном здесь смысле система Броделя детерминирована неоднозначно. Глобальность (идентичность системы) определена как отношение возможности к невозможности, детерминирована структурными процессами, исторически изменчива и с течением времени наполняется новыми смыслами.

Второй смысл термина «однозначное детерминирование» необходимо определить скорее как «монодетерминирование», так как он касается детерминирующего фактора, а не детерминированного<sup>133</sup>. В различных подобных концепциях исторического процесса в этом случае указывают на ту или иную сферу действительности, ее фрагмент или так называемый фактор, детерминирующий в определяющей мере (в так называемой последней инстанции) природу системы. В числе прочих это может быть географический фактор (географическая среда), биологический, антропологический (расовый), экономический (технологический), ментальный и т. д.

В случае концепции Броделя не удастся указать на один детерминирующий фактор. Мы уже видели, что движение социального целого предпрещают (детерминируют) структурные процессы. Мы не можем указать, какие из них являются самыми существенными. В принципе, мы должны были бы сказать (ссылаясь также на декларацию автора, в которой он отказывается от монистического детерминирования<sup>134</sup>), что охарактеризованное здесь понимание социальной системы не определяет, что мы имеем дело с некоторой формой детерминизма, одаренного каким-нибудь прилагательным, характеризующим ту или иную область реальности.

### ***Историзация природы в социальной системе Броделя***

Эта проблема интересовала многих интерпретаторов творчества Броделя. Как кажется, не без повода, так как есть много дискуссионных проблем, которые мы можем выразить конспективно, задавшись вопросом:

<sup>132</sup> Ajdukiewicz K. Język i poznanie. Warszawa, 1960. Т. 1. Глава «О некоторых способах обоснования, свойственных естественным наукам». S. 72 p. На русском яз. см. изложение концепции К. Айдукевича: *Айдукевич К. Язык и смысл* / пер. с нем. А.Л. Никифорова // Эпистемология & философия науки. Научно-теоретический журнал по общей методологии науки, теории познания и когнитивным наукам. М., 2007. Т. 14. № 4. С. 243–263.

<sup>133</sup> В определениях «однозначное» или «многозначное» подразумевается детерминированный фактор.

<sup>134</sup> «Я не верю в объяснение истории, – заявлял Бродель, – при помощи какого-либо детерминирующего фактора». См.: L'Express. 1971. № 1063. S. 77.

детерминировано ли движение броделевской социальной системы географической средой?

Благодаря исследованиям Броделя (а до него – его предшественников, создателей так называемой *géographie humaine*, Февра и других) естественная (географическая) среда сегодня единодушно признается полноправной сферой исторических исследований.

Первая задача, возникшая перед Броделем, сводилась к тому, чтобы встроить природу в социальную систему. Внутренняя организация данной системы требовала вовлечения природной среды в связи (реляции) и детерминации, возникающие между компонентами целого. Эти связи не могли бы никоим образом принципиально отличаться от остальных связей в системе. В противном случае они бы отделили уровень (суб-сферу) действительности настолько, что было бы легко трактовать его как существующий вне социальной системы. Она бы разместилась за его пределами и определяла извне движение целого. Броделевская социальная система требует, чтобы все, что в ней находится, было средой человеческой активности, самой этой активностью или ее результатом. В противном случае, то есть если бы выбранные элементы природы воспринимались в естественнонаучном смысле, то система оказалась бы очевидно разобщенной или же ее элементы оставались бы вне ее. Внешним проявлением этой последней ситуации был бы факт, что мы не можем, обращаясь к формулировкам Броделя, ответить на вопрос, зачем фрагменты такого рода, «природные описания», попали в его нарратацию. Как представляется, автор освобождает нас от таких трудностей<sup>135</sup>. Понятно, зачем он описывает геологию Средиземного моря. Конечно, не для того, чтобы содействовать нашему увлечению геологией, а чтобы, например, показать, что недостаток неглубоких, биологически активных акваторий не способствовал развитию рыболовства<sup>136</sup>. Не потому Бродель комплексно представляет природу гор, долин, низменностей, островов и т. д., что хочет изобразить их «географию», а для того, чтобы указать на комплексную обусловленность человеческой жизни.

Таким образом, в исторической системе Броделя нет «чисто» природных элементов. Природа выступает опосредованно или прямо в социальном контексте.

<sup>135</sup> Бродель создает, прежде всего, «макроединство бассейна Средиземного моря» – пишет А. Ф. Грабский: *Grabski A. F.* Op. cit. S. 476.

<sup>136</sup> «Средиземное море болеет своеобразным биологическим недомоганием. [...] Более того, это море является очень старым созданием и кажется, что долговечность подточила в нем сами основания жизни [...]». См.: *Braudel F., Coarelli F., Aymard M.* Morze Śródziemne. Region i jego dzieje / tłum. M. Boduszyńska-Borowikowa. Gdańsk, 1982. Глава «Mоре». S. 30.

Вторая задача, связанная с первой, заключается в том, чтобы показать, что природная среда не влияет на человеческую активность ни в виде тех или иных «факторов», ни вертикальным давлением, ни прямым воздействием на каждого отдельного человека.

Природная среда сказывается на формах человеческой активности не посредством своих отдельных компонентов (например, климата, средней температуры и ее амплитуды, ветров, осадков, ландшафта – гор, плоскогорий, низменностей и т. п.), а комплексно. То, что участвует в формировании исторического региона, это комплекс элементов среды и «противостоящая ему» деятельность людей. Действия людей сталкиваются не с отдельными элементами физической среды, а со всеми сразу. Поэтому если человеческая деятельность неспособна развиваться в какой-нибудь форме, то компенсируется другой формой активности. Природа того или иного региона является уникальным целым и именно с ним должен считаться человек. Однако не прямо, то есть непосредственно. Если мы хорошо понимаем Броделя, человек встречается с ней в социальном контексте. Это значит, что сообщество, проживающее в некотором регионе «Средиземного моря», имеет в своем распоряжении данный, унаследованный из прошлого уровень «диалога» с природой. Сложившийся уровень отношений между возможным и невозможным является площадкой для контакта общества с природой. Исторически нагроможденный опыт (формы активности) намечает сферы развивающейся деятельности<sup>137</sup>. Природа влияет на формы активности, например политической или религиозной, не прямо, она влияет на общие, базовые, то есть жизненно важные формы социального движения и лишь очень опосредованно «содействует» принятию и закреплению таких, а не иных форм движения. Это детерминирование происходит не вертикально, а при содействии отдельных форм социальной активности, сфер социальной деятельности.

Уже из одного этого следует, что природа не воздействует на личность непосредственно, или иначе говоря, личность проводит «диалог» не с ней самой, а в исторически изменчивом социальном контексте.

Третьей задачей, которую поставил перед собой Бродель, стремясь встроить природу в свою систему, было обнаружить наиболее устойчивые формы социального «диалога» с природой. Он хотел показать то, что, с одной стороны, наиболее устойчиво в социальной действительности

<sup>137</sup> Эту сложившуюся ситуацию может обогатить активность данного социума, цивилизационное заимствование и т. д. Социум, множачий формы своей активности (социального движения) – это социум в стагнации или в «дремоте». См.: *Braudel F. Historia i trwanie*. S. 302.

(почти неподвижно), и что, с другой стороны, составляет основу всех других форм социального движения, тех форм, которые сильнее динамизируют движение целого. В этом намерении обнаруживаются попытки удовлетворить потребность, ощущаемую историками повсеместно, – потребность выявить генезис (исходную точку) феномена, процесса, события... Для систематического восприятия исторической действительности нет другого выхода. Глобальная социальная система, которая длится, меняется, не основана ни на прасистеме, ни на предсистеме, из которой ее удалось бы вывести, поскольку невозможно в отношении автодинамичного порядка найти что-то, что ему предшествовало или существовало вне его. Это должна была бы быть только другая система, выполняющая роль ее «причины» и, возможно, воспринимаемая как рациональное основание ее существования. Если мы хотим проверить, как функционирует система в тот или иной период (будь это «долгий XVI век» или доиндустриальная эпоха), то чтобы суметь идентифицировать целое как таковое, необходимо показать (как, видимо, полагает Бродель), что в этой системе устойчиво или наименее изменчиво. В то же время как раз то, что наиболее устойчиво, унаследовано из прошлого этого порядка, формирует то, что «дано» приходящим временам, создает исходную точку (является своеобразным «внутренним генезисом системы»).

Четвертая задача, связанная с предыдущей, в том, чтобы гармонизировать природную среду с социальным пространством – *flux continuum*<sup>138</sup> системы Броделя. Историк, согласно Броделю, не может обойтись без основополагающих параметров своего исследования, а именно – факторов времени и пространства. Как здесь уже неоднократно говорилось, время неотделимо от пространства, а пространство определяется социальным движением и идентифицируется социальными единствами.

Динамика «диалога» человеческих сообществ с природой является самым устойчивым типом социального движения. В те исторические периоды, которые рассматривал Бродель, комплекс базовых факторов, сказывающихся на природной среде человека, остается неизменным. Циклические, более или менее регулярно происходящие пертурбации природной среды (годовые флуктуации, годы аномальной погоды, землетрясения, потопа, сирокко и т. п.) являются имманентной чертой действительности. Ее постоянным, структурным свойством.

<sup>138</sup> Бродель использовал определение *espace-mouvement* в таком предложении: «Считать, что какое-нибудь глобальное средиземноморское пространство в XVI в. достигает как Азорских островов [...], так и излучины Нила, значит воспринимать его как очень пространство-движение». См.: Braudel F. *Morze Śródziemne...* T. 1. S. 184. См.: Wrzosek W. *Koncepcja historii globalnej F. Braudela.*

В свете приведенных наблюдений о роли природной среды в системе Броделя не подлежит сомнению, что такой, а не иной характер существования факторов среды дает основание для оформления исторического мира, региона или исторического сообщества. Факторы среды некогда определили базовые, общие условия складывания форм социальной активности, которые в дальнейшем меняются медленно. В широком контексте, определенном природой, реализуются специфические цивилизационные деяния людей. Для движения исторической действительности определяющей является активность людей (от экономики до политики). Именно она, а не процессы *stricte* природные, происходящие в несравнимо более широком историческом масштабе, определяет направление движения социальной системы и является базовым фактором, вызывающим историческую эволюцию.

Мы пытались ответить на вопрос: детерминирует ли природная среда социальную систему? Наш анализ показывает, что нет. Мы еще ранее установили, что движение идентичности системы обусловлено взаимодействием происходящих в системе разнородных структурных процессов.

### **Неполная глобальность**

Изображая броделевский образ социальной действительности, мы указали на ее базовые черты и определенные особенности. Изучая ответ Броделя на идеи Тойнби, мы хотели бы рельефно обозначить чего нам не хватает в его попытке наметить глобальную историю. Прежде всего, мы обнаружим сферы общественной активности, которые остались без внимания за счет других и без учета их значения для броделевской идеи социального целого.

Что касается того места, которое занимает анализ форм социальной активности на стыке «человек – природа», то сфера человеческих действий в области экономики была истолкована в работе о Средиземном море слишком «плоско». Используя, за неимением лучшего, именно это определение, мы подразумеваем тот факт, что из всей экономической сферы, в состав которой традиционно входят три отрасли: производство, обмен и потребление, Бродель ставит акцент на отрасли обмена. Сфера товарного обращения в его работах привилегированна. Обмен разнообразными товарами, его обусловленность и последствия автор представил весьма пространно. Он понимает его как результат различий (напряженности) между районами обмена. Этот неуравновешенный порядок отдельных сфер жизни деформирует образ реализации всего экономического порядка. Мы по-

лагаем, что Бродель считает сферы обмена доминирующими, стимулирующими и даже вызывающими движение в экономике. Стоит заметить, что это одна из главных идей неоклассической экономики.

Эта неуравновешенность в образе могла быть вызвана многими причинами. Изученный Броделем в книге о Средиземном море период экономической истории понимается им как единство фаз развития торгового, промышленного (управляемого купцами) и финансового капитализма. Основной источник динамики в экономике может быть окончательно помещен в сферу обмена. Преобразования, которые осуществляются в сфере производства и потребления, это эхо инициатив, реализуемых в области обмена.

Второй причиной является тот факт, что хотя Бродель понимал, что только незначительная часть производимых товаров подлежит обмену, больше всего внимания он посвящал именно ему. Это связано, как кажется, с одним из принципиальных тезисов Броделя (*nota bene* провозглашаемых не только им), согласно которому сельскохозяйственная продукция в доиндустриальный период (то есть до XVIII века) обусловлена движением комплексно понимаемого климата (погоды). Если это так, то эта ситуация подводит историка к восприятию феноменов скорее в рамках отношений *человек – природа*, чем в сфере экономики как таковой. В понимании Броделя эти феномены носят скорее структурный характер, чем характер феноменов средней длительности, включаемые обычно в экономику<sup>139</sup>. Следующая причина связана с тем восхищением, которое Бродель, по его признанию, испытывал перед городами, то есть центрами обмена.

И наконец, обратимся к главному аргументу. Бродель сознательно поддавался влиянию своих источников. Источники, касающиеся сферы обмена, значительно полнее, более когерентны, точны и многочисленны, чем те, которые относятся к производству (сельскохозяйственному) или к феноменам потребления. Они составляют основу для выводов о сфере производства (хотя лишь опосредованно). «Плоское» истолкование экономики – это пример неудачного балансирования образа системы, результат компромисса в пользу доступной эмпирической базы исследований.

Взяв пример с Лабрусса, Бродель в этом случае предстал сторонником количественных исследований, оценивая конъюнктуру количественными методами. В то же время структуры – это не флуктуации, их отличает от-носительная неизменность, а значит, подобная ситуация не вполне благо-

<sup>139</sup> Сходным образом думает Гюнтер Пот: *Roth G. Duration and Rationalisation: Fernand Braudel and Max Weber // Max Weber's Visions of History. Ethics and Methods / ed. G. Roth. W. Schluter. Berkley, 1979. P. 183.*



приятствует квантитативисту. Города, торговля – это благоприятная сфера для количественных исследований, если они воспринимаются как феномены средней длительности, процессы масштаба экономических трендов.

В отличие от своего учителя Февра Бродель не занимается сферой социального сознания. В этом отношении он не является продолжателем традиции классиков школы Анналов. «Земную силу» и большое значение коллективного воображения для социальной жизни подчеркивали часто вдохновлявшие анналистов (в том числе и Броделя) Дюркгейм и Мосс. Несмотря на то, что Бродель в широком охвате представляет средиземноморские цивилизации, он делает это все же с точки зрения их взаимоотношений, в ущерб их идентичности – культурному содержанию. Если оставаться в рамках его описания, то обычаев, религиозности, художественной культуры, науки, философии в средиземноморском мире как будто не существовало. А в то же время автор признает, что фреймы мышления общества участвуют в создании структурных компонентов социальной системы. Однако мы не узнаем, как социальное мышление определяло границы того, что возможно и что невозможно, какова была роль религии в урегулировании активности человека, как влиял на поступки общепринятый в то время образ мира и как он менялся, что в нем было структурным, а что конъюнктурным компонентом.

Бродель с восторгом говорит об образах «фреймов социального мышления», намеченных Февром. В работах Февра показано, что социальное сознание и его формы определяют одинаково объективно и человеческие поступки, и так называемые объективные условия (например, естественную или экономическую среду).

Конечно, трудно найти для воссоздания социального сознания (группового и его форм) настолько ясные и настолько полные источники, как источники по истории политики или торговли и транспорта. Однако базовой помехой является недооценка этого компонента модели социальной системы создателем самой этой модели.

Следующий недостаток подхода Броделя связан с политической сферой. Замечательно, что автор стремится понять, какие компоненты в политике структурные, а какие конъюнктурные, но в принципе область политики была представлена им в событийной версии<sup>140</sup>. Видимо, это результат невнимательной концептуализации, часто случавшейся в данной области со времен горячей борьбы с событийной историей, которая отождествлялась со сферой так называемой политики. Долгое время господствовало убеж-

<sup>140</sup> Wrzosek W. Wojna w systemie społecznym F. Braudela // Przemoc. W poszukiwaniu interpretacji / red. W. Hanasz, G. Zalejko. Toruń, 1992.

дение, что не писать историю традиционно значит не заниматься политической историей. Побочным результатом этого подхода является то, что эта область отстает в своем развитии от других областей историографии. Бродель был также вынужден присоединиться к голосу большинства. В книге о Средиземном море носителями политики являются государства, города, империи. Эти субъекты характеризуются «извне» и не содержат яркого социального содержания. Нам недостает также свидетельств о механизмах движения политики как таковой. Мы находим интересные гипотезы, которые интерпретируют механизмы войны, ее большие и средние длительности, вызванные погодой и экономическими процессами, но этот подход процессуален, лишен социального содержания. В этом подходе не видно ни социальных групп, ни личностей.

Можем задаться вопросом: как возможно, что экономическое процветание приводит к крестовым походам и джихаду? Как случилось, что люди решаются на такие поступки? Как исторической действительностью становится так называемый отказ от протестантизма, почему протестантские идеи не распространяются в мышлении людей средиземноморского мира? Нам хотелось бы получить более гуманистический ответ, чем то, что одна цивилизация отказалась от другой.

### ***Процессуальный мир***

Можем ли мы требовать от Броделя «полных» ответов на все вопросы? Конечно, нет. Почему он не отвечает нашим ожиданиям от названных вопросов? Ответ сложен, но попробуем его обозначить.

Прежде всего, мы полагаем, что броделевская социальная система по своей сути процессуальна. Основными компонентами социального целого являются социальные процессы – социальные подсистемы. Они сформированы человеческой деятельностью, но результат этого формирования не следует из коллективных или индивидуальных мотиваций. Структурные или конъюнктурные процессы являются результатом соединения разнообразных поступков, но не воспринимаются как задуманные людьми.

Человеческие поступки Бродель изучает с точки зрения их объективных последствий. Социальная действительность формируется из процессов, независимых от чьего-либо сознания. Субъектами процессов, конъюнктур, противоречий, войн являются части системы, а не люди.

Мы уже знаем, что фреймы возможностей, которые исторически предзаданы отдельным человеческим сообществам, наполняются формами социальной активности. Мы не знаем, как эти фреймы воспринимаются дан-

ными сообществами и как это восприятие, в свою очередь, участвует в их создании. Ведь люди не действуют вслепую – они определяют свои цели. Ложно понимая свой мир, они питают обманчивые надежды, втягиваются в изначально проигранные большие и малые дела. Они полны предрассудков и фанатизма, активны или пассивны.

Если мы обратимся к социальной действительности, которую изображает Бродель, мы заметим, что она, в конечном счете, содержит последствия человеческих поступков. Массовые или индивидуальные, они восприняты объективистски, выстроены в ряды процессов, феноменов и включены в разнообразные подсистемы. Вкратце можно сказать, что неважно, что люди думали и к чему стремились – важно, что из их переплетенных поступков следуют объективные перемены или устойчивость действительности.

Бродель, обходя стороной субъективную (сознательную) сторону процессов в социальной системе, представляет нам глобальную модель социальной системы в образе общей модели происходящих в ней процессов.

Учитывая убеждения французского историка, в каком-то смысле непоследовательно, что структуры сознания (фреймы социального мышления) создают в действительности жизненно важный элемент для ее идентичности, а также определяют, как и другие структурные процессы, направление эволюции целого. Категория цивилизации, как в определенном смысле выражение культурной однородности определенного исторического сообщества, понимается слишком процессуально, чтобы компенсировать нам нехватку исторически восстановленных форм социального сознания. В свою очередь, не менее важно для понимания игры, происходящей внутри системы, сознание действующих людей – ее неустранимый элемент. Поступки детерминированы не самой по себе окружающей их реальностью объективных процессов (то есть бессознательных состояний социальной действительности), но только лишь опосредованно – коллективными представлениями об этом мире. И поэтому их познание необходимо для объяснения разнообразных коллективных поступков, которые опираются на убеждения, происходящие из актуальных для них представлений о мире, в котором эти поступки возникают. Бродель хочет понимать движение действительности как нелинейное, хочет видеть его альтернативные пути, хочет видеть дисконтинуитет в развитии. Если вместе с так называемыми объективными историческими процессами учитывать субъективно-сознательные компоненты, мог бы появиться шанс более полного объяснения того, что в развитии обществ нелинейно. Понимание такого рода принесло бы дополнительные аргументы против эволюционистского видения движения социальной действительности, против которого, возможно вслед за дюркгеймианцами, выступает Бродель, поддерживая антиэволюционистские идеи Гурвича.

Мы испытываем подозрение к традиции восприятия социальной действительности без социального сознания. Вот как высказался об этом Дюркгейм:

«А между тем социальные явления суть вещи, и о них нужно рассуждать как о вещах. [...] Вещью же является все то, что дано, представлено или, точнее, навязано наблюдению. Рассуждать о явлениях как о вещах — значит рассуждать о них как о данных, составляющих отправной пункт науки. [...] Дойти до них можно, следовательно, не прямо, а лишь посредством феноменологической реальности, выражающей их. [...]

Нам нужно, следовательно, рассматривать социальные явления сами по себе, отделяя их от сознающих и представляющих их себе субъектов. Их нужно изучать извне, как внешние вещи, ибо именно в таком качестве они предстают перед нами»<sup>141</sup>.

Эта идея, как кажется, близка и Броделю, утверждавшему: «Материальная жизнь — это люди и вещи, это вещи и люди»<sup>142</sup>. Материальную жизнь мира автор познает посредством вещей. Не существует социального сознания в искомом нами смысле. Это, видимо, проявление симпатий феноменализму (эмпиричности познания, понимаемой сходно с феноменализмом). Это явная традиция позитивистской философии.

Мы уже отметили, что в случае концепции Броделя мы имеем дело с образом человека в системе. Человек встроен в подструктуры и процессы, вовлечен в унаследованную, сложившуюся и независимо от него эволюционирующую социальную систему. Можно полагать вслед за Броделем, что эта ангажированность в каждом определенном обществе и историческом сообществе происходит специфическим, то есть конкретно-историческим образом. Данная ангажированность происходит также в области форм социальной активности, в которых та или иная личность принимает участие. Значит, данное общество (личность) должно иметь собственный осознанный образ мира, следующий из определенного частичного участия в социальном целом — в социальной системе.

Границы контакта человека (общества) с природой являются также границами, установленными религией, правом, государством, правилами

<sup>141</sup> Durkheim É. *Zasady metody socjologicznej*. tłum. J. Szacki. Warszawa, 1968. S. 56–57. Цит. по: Дюркгейм Э. Социологический метод // *Его же*. Социология: Ее предмет, метод, предназначение / пер. с фр., сост., послесл., примеч. А.Б. Гофмана. М.: Канон+; Реабилитация, 2006. (История социологии в памятниках). С. 51–52.

<sup>142</sup> Braudel F. *Civilisation matérielle et capitalisme*. Paris, 1967. P. 17. Бродель, как кажется, твердо придерживается этого сопоставления людей и вещей. Том 2 своей истории Франции (издано посмертно: Braudel F. *L'Identité de la France*. Paris, 1986. Vol. 1–2) он назвал “Les Hommes et les choses”.

общественной организации. Природа видна (и используется) в свете знания об этой природе. Если бы Бродель упомянул этот опосредующий элемент, это обогатило и гуманизировало бы его образы системы *человек – природа*.

### **Метафоры умеренного модернизма**

Как мы видели, Бродель стремился видеть, интерпретировать и моделировать мир процессуально. Он хотел взглянуть на него с точки зрения глобальности его движения, из перспективы системы и в зеркале процессов большой длительности. А значит, это решение, принятое из перспективы отстаиваемого им образа мира и человека. Исследовательские наррации, которые представляет нам французский историк, являются свидетельством реализации этого образа. Он основан на неклассических историографических метафорах. Мы их называем историографическими, поскольку они были встроены в исторический мир, в контекст, приводящий в движение (как сказал бы Рикёр) интерпретационную интеракцию, которую разыгрывают значения, заимствованные из функционализма (с предпочтением для системно-теоретического понимания в духе Людвига фон Берталанффи и Иммануэля Валлерстайна), структурализма Клода Леви-Стросса, социологизма Эмиля Дюркгейма и марксизма. Как кажется, эти влияния насыщают область истористских метафор (генезиса, развития, эволюции) новыми содержаниями и неоднократно принуждают отойти от их традиционных истолкований. Мы указали на специфическое внутрисистемное понимание генезиса, подвергнутое ревизии понятие развития (континуация / дисконтинуация, альтернативные пути развития, развитие в фрейме), оппозиционное понятие времени *la longue durée* по отношению к линейному времени и проблемы детерминирования, диаметрально отличные от генетического или причинно-следственного детерминирования традиционной истории. Более того, сложная метафора человека – это образ пассивного участника коллективной жизни, поработанного миром процессов, структур, систем, подчиняющегося мировым конъюнктурным трендам, на каковой (и именно такой) мир он никак не влияет. Он не деятель в этом мире, а скорее незнательный участник истории в тех границах, которые определены для него процессуальной исторической действительностью.

Предложение об «освоении» броделевской глобальной историей сциентистски-ориентированных метафор наук о человеке мы определяем понятием «умеренный модернизм», поскольку оно привело к успеху процесс историзации этих наук. Выдающимся иммунитетом на историзацию отли-

чаются идеи структурализма и функционализма, способствующие в большей мере статике и синхронии, чем изменчивости и диахронии. Попытка примирения требований структуралистского (системно-теоретического) подхода с необходимостью показать сущность функционирования глобальности, учитывая ее движение, представляется одной из самых трудных задач, с которыми сталкивались современные науки о человеке, происходящие из духа *social science*. Тем труднее, как кажется, это усилие для исторических наук, слишком остро воспринимающих диахроничность прошлого.

Броделевское «Средиземное море» является, несомненно, наиболее почтенной попыткой решить эту задачу. Одновременно это сочинение свидетельствует, что борьба метафор традиционной истории с метафорами модернизма в связи с сопротивлением традиционной истории привела (после 20 лет, прошедших со времени выхода этого шедевра модернизма) к своеобразному перемирию.

Резюмируя, мы бы хотели обратить внимание на особенную черту синтетических опытов такого рода, обобщающих в глобальном (тотальном) единстве область феноменов, которая прочитывается как глубоко структурированная и разнородная. Характерной чертой таких работ (даже если только тогда, когда на них влияют системно-теоретические построения) является их внутренняя иерархизация. Структурированное целое состоит из компонентов, разнородных с точки зрения их значения для сохранения системой так называемой глобальности. Броделевский мир Средиземного моря имеет такую специфическую особенность – это идентичность Моря, которая сохраняет длительность и позволяет сказать, что она является той самой цивилизацией средиземноморского мира как сегодня, так и две тысячи лет назад<sup>143</sup>. Относя к ней все компоненты системы, мы иерархизируем их и определяем на роль детерминанты «в последней инстанции» какую-нибудь выбранную нами подсистему. В случае броделевского мира Моря идентичность конституируется структурными процессами очень большой длительности (*très longue durée*), почти неподвижными феноменами (*presque immobile*). Это, как мы уже знаем, процессы, в которых соединяются человек и природная среда.

Нужно было бы в этом месте заметить, что броделевский мир внутренне иерархизирован по определенному, распространившемуся в последние столетия стандарту: сначала экономика, потом социальные феномены и только под конец – культурные. Данная первичность экономики в этой

<sup>143</sup> О понятии идентичности глобальной системы см.: Wrzosek W. Koncepcja historii globalnej F. Braudela. S. 168.

иерархии, или, как это можно видеть по великому синтезу о материальной культуре, первичность материального существования (*la vie matérielle*), следом за которым приходит экономика (рынок) и затем капитализм (а в результате, инфразкономика ниже или ранее супразкономики), – приводят, по меньшей мере, к компромиссу с теми образами социального мира, в которых предпочтение отдается так называемому материальному перед так называемым идеальным. Самым известным носителем этой стратегии является, конечно, марксизм, доводящий ее (особенно в своих догматизированных вариантах) до крайности. Если все так, как говорит Бродель, и решающими для движения и длительности глобальной системы являются структурные процессы (а среди них самые важные – «материальные»), то французский историк подчиняется (конечно, осознанно) таким образам истории, которые локализуют динамизм мира в его материальной части. И как раз в таком случае Бродель не вступает в противоречие с марксизмом.

В споре о метафорах в современной историографии Бродель не на стороне тех исторических концепций, которые усматривают в какой-либо области социальной жизни фактор, детерминирующий историю «в последней инстанции». Концепцию глобальной истории Броделя мы называем умеренным модернизмом также по той причине, что она не содержит таких решений, которые были бы в этом вопросе монистическими. В то же время радикальный модернизм, как показывает наш предыдущий анализ, может проявляться в облики экономизма (как это происходит в случаях Лабрусса или Шоню), биологизма (как в некоторых работах Ле Руа Ладюри) или демографизма (как в подавляющем большинстве работ историко-демографического направления).

Концептуализации исторической действительности такого рода тяготеют к своеобразному редукционизму, который заключается в следующем: когда объясняются области действительности, многократно и значительно отдаленные от признанных детерминирующими, то все равно эти объяснения ведут к последним, как если бы связь между ними была большей, чем хотелось бы. Примером такого рода анализа являются ранние работы Жоржа Дюби, в которых автор сокращает перспективу, или дистанцию опосредования, между экономикой и идеологией. Мишель Вовель характеризовал подходы этого типа, сравнивая их с перемещением по многоэтажному дому: еслиходишь на последний этаж, то не можешь не пройти через первый этаж, а если спускаешься, то тоже проходишь через первый этаж. Можно было бы добавить, что даже если с чьей-нибудь помощью оказаться на последнем этаже без необходимости пройти через более низкие, то все равно, если захочешь найти выход своими силами, нужно прой-

ти через первый этаж. Такую роль первого этажа в путешествиях по этажам истории часто выполняет избранная историком сфера действительности. Историкам часто кажется, что история детерминирована той областью, которой они заведуют.

Как мы знаем, традиционная историография применяет перспективу непосредственной антропоморфизации и в том случае, если ищет генезис в данном «творце» событий. Блок сравнивал историка со следователем, цель которого – найти исполнителя. Этим непосредственным «исполнителем» был «герой» традиционной истории: государство (например, «Франция стремилась элиминировать Россию из антинаполеоновской коалиции»), общество («французское общество не соглашалось с политикой Людовика XIV») или народ, как его мифологизирует Мишле. В той ситуации, в которой находится модернист (например, Бродель), то есть в случае «безлюдной» и «сверхчеловеческой» исторической действительности, наполненной процессами и функциями, определение области истории, несущей ответственность за движение истории, является проявлением того же поиска «исполнителя» в выделенной части функционирующей системы. Это происходит благодаря указанию более высокого функционального значения, то есть выявлению того компонента системы, который более всего влияет на ее динамику. Система организуется в соответствии с авторским намерением обнаружить «исполнителя». Это и есть детерминирующая «последняя инстанция». В то же время «исполнитель» – это функционирующая в системе подсистема, которая решающим образом влияет на синхронное существование и диахронное движение целого. Поскольку подсистема находится внутри системы, ее временное расположение не может быть (как в случае «исполнителя» в классической истории) внешним, она не должна быть – и более того, не может быть, более ранней, чем сама система. В традиционной историографии «исполнитель» феномена является его генезисом в классическом смысле, более ранней обусловленностью, чем то, что генерируется. А значит, «исполнитель» существует до феномена и сам вызывает его существование. В связи с этим событийная историография оперирует линейным временем, вносит триаду хронологических параметров: прошлое (исполнитель) – современность (акт деятельности) – будущее (результат деятельности). В то же время функциональные обусловленности, как мы знаем, не упорядочиваются линейно, существенна их длительность и участие в длительности с другими функциями, а неважной вещью становится первенство и хронологический порядок.

Когда Рикёр говорит, что броделевский мир наполнен *quasi-personnage*, а значит, заселен стилизованными под субъекты истории компонентами



системы. то он прав постольку, поскольку броделевский образ мира перенасыщен перспективой опосредованной антропоморфизации<sup>144</sup>.

### **Сциентистское понимание материальной культуры**

История материальной культуры перестала быть «риторикой курьезов», каковой была в классической историографии. Традиционная историография представляла феномены этой сферы социальной жизни в жанре анекдота.

Созданная Броделем при École Pratique (в духе Блока и Февра) исследовательская группа для изучения материальной цивилизации занималась материальной жизнью и биологическими факторами, историей питания, археологией обезлюдивших селений.

В Польше исследования материальной культуры – это лишь фрагмент той научной сферы, которая во Франции определяется как исследования материальной жизни или материальной цивилизацией. Однако они не представляют самостоятельной области исторических исследований.

### **От исторической географии к исторической экологии**

Жан-Мари Песэ относит к истории материальной культуры различные дисциплины, охватывающие огромное поле исторической действительности<sup>145</sup>. А значит, в том числе исследования, вдохновленные гуманитарной географией (*géographie humaine*), которая разрабатывает системы *человек – природа, человек – географическая среда*. Работами из этой категории являются в числе прочих известные сочинения: “La Terre et l'évolution humaine” Люсьена Февра, значительная часть броделевского «Средиземного моря», “Histoire du climat depuis l'an mil” Эммануэля Ле Руа Ладюри, “Histoire de la France rurale” Жоржа Дюби и Армана Валлона. Эти исследования ориентированы в сторону исторической экологии. Их теоретической предпосылкой является комплексная интерпретация деятельности человека и природы. Причем природы, понимаемой как преобразованная человеком

<sup>144</sup> Ricoeur P. Temps et récit. Т. 2. Р. 256. Рус. пер. см.: Рикёр П. Время и рассказ. Т. 2. Джон Х. Хекстер писал, что Бродель населил свою книгу “nonpeople persons”. См.: Hexter J.H. Fernand Braudel and the Monde Braudellien. On Historians: Reappraisals of Some of the Makers of Modern History. Cambridge, 1979. P. 116.

<sup>145</sup> Peséz J.-M. L'Histoire de la culture matérielle // La Nouvelle histoire / red. J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel. Paris, 1978.

среда. Самое известное изложение этой проблематики – это броделевский образ среды человеческой деятельности в цивилизации Средиземноморья. Это образ цивилизации, рождающейся из возможности и невозможности, доступных для обществ Моря благодаря миру природы этого региона. Бродель является создателем своеобразного экологического поссибилизма.

Традицию связей географии с историей успешно культивирует аграрная история, классиком которой является Марк Блок. Современная аграрная история отказывается от понятия естественной среды, признавая его мифом, и высказывается в пользу экосистемы как порядка относительного равновесия между многими социотехническими и природными факторами<sup>146</sup>.

Следовательно, эколого-географический аспект истории материальной культуры давно существует в географической истории, аграрной истории, истории села. Материальная культура села изучается также в таких аспектах, как история техники и источников энергии, история агротехнической мысли, обычаев, повседневности, условий жизни, питания, одежды. Проводятся исследования лесов, полей, виноградарства, оливкового маслоделания и т. п.

Таким образом, мы наблюдаем тенденцию истории к освоению рассуждений о природе, в каком-то смысле историзации среды и интерпретации ее как части социальной жизни человека – во имя экосистемного единства природы и культуры. В результате история материальной культуры охватывает в целом эту сферу явлений.

Бродель в своем произведении о Средиземном море трактует как полноправные компоненты экосистемы Моря демографические феномены, болезни, эпидемии. Они составляют нечто такое, что можно определить как биолого-демографические условия жизни социального человека. Человеческая популяция, ее сила и ее опасности представляют для Броделя характеристику цивилизации (эпохи, общества) – такую же существенную, как природные факторы, поскольку человек является элементом в равной мере природы и экосистемы. Я намечаю этот аспект, чтобы показать, как в историографии школы Анналов междисциплинарные состыковки истории и географии человека принесли социологизирующее понимание природных условий человеческой жизни. Кроме того, этот контакт ведет к созданию рамок для так называемой истории повседневности, которая занимается различными проявлениями повседневной жизни: рутинными, повторяемыми поступками, начиная с репродуктивной сферы через производство, потребление и заканчивая духовной сферой. Это все – в ритме, определяемом цикличностью природы, климата и просто жизни.

<sup>146</sup> См.: *Bertrand G. Pour une histoire écologique de la France // Histoire de la France rurale / red. G. Duby, A. Wallon. Paris, 1975. T. 1.*

Признанная мастерской и классической работа Андре Леруа-Гурана “Évolution et technique” (в подзаголовках томов: человек и природа; среда и техника) свидетельствует, что исследования техники сразу приняли в качестве руководящей идею связи вещей (материальных объектов) и человека<sup>147</sup>. Человеческий опыт в работе является здесь наиважнейшей темой. Одно из самых известных исследований по истории техники – это работа Марка Блока о водяной мельнице, показывающая обстоятельства распространения этого изобретения в средние века<sup>148</sup>. Эта работа стала началом возникающей исторической антропологии, которая интерпретирует материальные объекты как следы, позволяющие реконструировать «технологическое» знание и вообще коллективную ментальность.

### *Антропологизация материальной культуры*

Связь истории с антропологией – это на практике антропологизация истории. Антропологизация формирует взгляд на прошлое как историю обществ, а не государств, династий, выдающихся личностей, как было до сих пор. «Феодальное общество» Блока – это образ мира, составляющего гомогенное единство, своеобразную культурную группу, которая функционирует как материально-духовное целое<sup>149</sup>. Чтобы ее познать, необходимо познание социально-экономической сферы, способов производства, обмена и потребления. Блок показывает, что это невозможно без понимания мыслительной действительности, связывающей социальное целое в исправно функционирующий организм. Материальной активностью управляет специфическая коллективная ментальность. Разнообразные материальные объекты создают для Блока знак социальной жизни, свидетельствуют о материальной и духовной жизни. Отсюда же происходит замысел познания глобальности человеческих поступков: сферы экономики, социальной структуры, институций, поверий, права, обычаев, жестов, эмоций, а также способов ведения домашнего хозяйства, питания, одежды, вкусов, обрядов, ритуалов и т. д. Блок трактует феодальное общество как антрополог – культурную группу, советует использовать археологические исследования, музейные собрания, трактовать материальные объекты наряду с письменными источниками.

<sup>147</sup> Léroi-Gourhan A. Évolution et technique. Paris, 1943–1945. Vol. 1–2.

<sup>148</sup> Bloch M. Avènement et conquête du moulin à eau et les inventions médiévales // Annales d'histoire économique et sociale. 1935. 7.

<sup>149</sup> Bloch M. Społeczeństwo feudalne / tłum. E. Bąkowska; wstęp A.F. Grabski. Warszawa, 1983. Рус. пер.: Блок М. Феодальное общество / пер. с фр. М.Ю. Кожевниковой. М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003. 504 с.

## Материальная культура и глобальная история

В середине 1940-х гг. в полной мере сформировалась идея глобальной истории – тотальной истории человека во всех измерениях его жизни, то есть в социально-экологическом измерении, в сфере повседневной, социально-экономической, социально-культурной и культурной жизни. Каждый аспект жизни человека отныне достоин истории. Как сказал Ежи Топольский: глобальная история стремится познать условия жизни человека, человеческие поступки и различные их последствия<sup>150</sup>. Бродель углубил сферу исторической действительности, называемую материальной культурой, трактуя ее как компонент своей концепции глобальной истории. И его настолько можно считать автором концепции истории материальной культуры, насколько мы будем помнить, что она ему служит инструментально для создания панорамных, синтетических и универсальных описаний современного мира.

Глобальность средиземноморской цивилизации, которую представил Бродель, является прекрасным образом географо-эколога-социально-экономического мира, организованным в трех временных измерениях. Сферу наименее изменчивых, относительно устойчивых феноменов, развернутую в большой длительности, создавали связи человек – географическая среда. Идентичность мира Средиземного моря, устойчивость его глобальной цивилизации была предопределена как раз длящимися на протяжении многих веков формами активности человека, возникшей в контакте с природной средой. На этом фоне, на фоне почти неизменных форм человеческой деятельности Бродель отслеживает разнородность в единстве, изменчивость в устойчивости в сфере экономических и социальных феноменов.

В своей работе о Средиземном море Бродель занялся той сферой истории, которую, как мы уже упоминали, относили к истории материальной культуры. Это формы активности человека, возникшие в сложившихся условиях жизни. Таким образом, исследователь описывает материальную жизнь швейцарских горцев, рыбаков на Сицилии, африканских кочевников, равнинных крестьян, но занимается также структурой земледелия, обменом товарами каждодневного потребления и драгоценностями, техникой землепользования, способами и техниками ведения войны, а прежде всего – обменом разнообразными именами. И кроме того, в этой самой известной синтетической работе Броделя мы имеем дело с широкой панорамой мировой материальной культуры.

<sup>150</sup> *Topolski J. Teoria wiedzy historycznej. Глава 12.*

### **Материальная культура как инфрээкономика**

Когда исследование средиземноморского мира принесло Броделю успех, Февр, понимавший масштабность этой работы, заказал ему написание социально-экономического эссе для серии "Destins du monde". Сам он собирался добавить в нее вторую часть, посвященную истории культуры. Бродель на протяжении 1950-х и 60-х гг. читал лекции на основе отрывков из работы, составленной в "Civilisation matérielle et capitalisme" в 1967 г. Однако только в 1979 г. появилась известная трехтомная работа «Материальная культура, экономика и капитализм. XV–XVIII века».

В ней он представил трехуровневое деление реальности, которую в целом (вслед за классификациями археологов и антропологов доисторической истории) можно определить как материальную цивилизацию или материальную культуру. По сути, она охватывает сферу производства, обмен и потребление, а кроме того, так называемый повседневный быт и повседневную жизнь. Согласно классическим, происходящим из археологии понятиям материальной культуры, вся описываемая Броделем действительность – это материальная культура. Бродель все три тома посвятил материальной культуре нового времени, выделяя в ней три сферы. Первый том, посвященный материальной или повседневной жизни, озаглавлен «Структуры повседневности», второй обращается к рынку и назван «Игры обмена», а третий затрагивает капитализм – «Время мира».

То есть только определенную часть данной, по сути, материальной реальности Бродель назвал материальной культурой или материальной жизнью. Так вот он определяет свое понимание материальной культуры:

«[...] под рынком простирается непрозрачная для взгляда зона, которую зачастую трудно наблюдать из-за отсутствия достаточного объема исторических данных. Это та элементарная «базовая» деятельность, которая встречается повсеместно и масштабы которой попросту фантастичны. Эту обширную зону на уровне почвы я назвал, за неимением лучшего обозначения, *материальной жизнью*, или *материальной цивилизацией*. [...] Но я полагаю, [...] что рано или поздно отыщется более подходящая вывеска для обозначения этой инфрээкономики, этой второй, неформальной, половины экономической деятельности, этой экономики самодостаточности, обмена продуктов и услуг в очень небольшом радиусе»<sup>151</sup>.

<sup>151</sup> Braudel F. Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm / tłum. M. Ochab, P. Graff. T. 1. S. 19–20. Цит. по рус. пер.: Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 1. С. 34.

Затем он дополняет эту характеристику:

«Эта материальная жизнь, повсюду присутствующая, повторяющаяся, все заполняющая, протекает под знаком рутины. Хлеб сеют так же, как сеяли всегда; маис сажают так же, как его сажали всегда; рисовое поле выравнивают так же, как выравнивали его всегда; и по Красному морю плавают точно так же, как всегда плавали. [...] И эта поверхность стагнирующей истории огромна: к ней в огромном своем большинстве относится сельская жизнь, т. е. жизнь 80–90 % населения земного шара. [...] Конечно же, эта цивилизация не отделена от экономики так, как отделяется вода от масла. К тому же не всегда возможно безоговорочно решить, по ту или иную сторону барьера находятся доступные наблюдению действующее лицо, фактор или явление. И следует показать материальную цивилизацию, что я и сделаю, одновременно с цивилизацией экономической (если можно так выразиться), которая существует с нею бок о бок, возмущает ее и, противостоя ей, объясняет ее. Но не подлежит сомнению, что барьер все же существует, а это влечет за собой огромные последствия»<sup>152</sup>.

«Итак, три мира. В первом томе этого труда мы отвели главную роль потреблению. В последующих главах мы займемся обращением. Очередь трудных проблем производства наступит последней. [...]»<sup>153</sup>.

Если мы скажем, что Бродель описал сферу производства, обмена и потребления и добавим, что он включил их в область повседневной жизни и повседневного быта, что же останется за границами этого круга феноменов, которые можно было назвать материальной культурой? И все же только фрагмент этого целого Бродель назвал материальной цивилизацией. Почему?

Во-первых, как представляется, по образу историков древних обществ и этнологов он искал наиболее стабильную сферу материальной культуры, в которой присутствует рутинная повторяемость, ту зону, которая, по его мнению, оказывает сопротивление динамике перемен. Такой зоной является инфрээкономика: повседневная жизнь, мелкая промышленность и розничная торговля. Во-вторых, материальной культурой оказались в значительной мере феномены, описываемые формирующейся историей материальной культуры, так что исследователь шел по уже проторенному пути. В-третьих, Бродель, которого привлекали трехчастность и трехчастные описания феноменов уже со времен его синтетической работы о сре-

<sup>152</sup> Braudel F. *Kultura materialna...* T. 1. S. 24. Цит. по рус. пер.: Бродель Ф. Материальная цивилизация... Т. 1. С. 38–39.

<sup>153</sup> Braudel F. *Kultura materialna...* T. 2. S. 9; Бродель Ф. Материальная цивилизация... Т. 2. С. 9.

диземноморском мире применил свою известную, апробированную, как он сам пишет, категорию *longue durée* в качестве концептуальной предпосылки, упорядочивающей исследуемую действительность<sup>154</sup>.

Наконец, наиболее благоприятную для Броделя интерпретацию предложил он сам, хотя мы не обязаны с нею соглашаться: в поисках объяснений феномена капитализма он пытался в своей трехтомной работе определить феномен зарождения капитализма как высшей, наиболее динамичной структуры, которая ускоряет и расширяет до мировых масштабов материальную жизнь. Эта структура растянулась над медленной, рутинной материальной культурой, сохраняющей устойчивость, над рынком, который преобразует мир и который является в своем роде феноменом, преобразующим доиндустриальный и постиндустриальный мир. Таким образом, Бродель трактует материальную культуру как фундамент, в своем роде сложившуюся действительность, над которой строится второй и третий вид движения мира. Материальный мир становится «генезисом», исходной точкой для новых феноменов.

Стремясь описать глобальность мира Средиземного моря как исходную точку, автор выбрал неподвижную сферу контакта *человек – природа*. Эта сфера стала инерционным балластом, фундаментом экономики и социальных феноменов, который искусственно венчала фактографичная политика событий, то есть область феноменов короткой длительности.

В свою очередь в работе «Материальная культура, экономика и капитализм» область почти неподвижной реальности создает своеобразно понимаемая материальная культура, которая, однако, не является, как хотелось бы того Броделю, областью только классически понимаемого потребления. Материальную культуру представляет необычно богатое описание демографических феноменов, закономерностей движения населения с XV до XVIII в. Описание, организованное вокруг концепции биологического или скорее демографического *ancien regime*, является первым компонентом данного, как его определял Шоню, «взвешивания мира». Следом затем, во второй и третьей части, перед нами история питания – от хлеба и до пищевых добавок. Эта глава начинается утверждением, что в XV–XVIII вв. «пища была, прежде всего, растительной», и французской поговоркой: «Скажи мне, что ты ешь, и я скажу, кто ты». Поэтому здесь представлены агрикультуры и питание, потребительские навыки – повседневность и роскошь. Одним словом: история питания. В главе четвертой – жилье, внутренняя отделка, мебель, строительные техники, одежда, наряды, мода;

<sup>154</sup> В скобках заметим, что центры мировой экономики концентрически подчиняют себе две зоны, то есть опять же возникает трехуровневый уклад. См.: Day J. Fernand Braudel and the Rise of Capitalism // Social Research. 1980. 47. P. 509.

в пятой главе – источники энергии, металлургия в мировом масштабе. В шестой – технические изобретения на всем пространстве материальной культуры; седьмая глава описывает единицы обмена от металлических денег до кредита; наконец, седьмая – города, урбанистичные решения, архитектуру. И это все в мировом масштабе, в сравнительной интерпретации различных систематизирующих идей.

Представленное здесь изложение сюжетов, вошедших в состав броделевского образа материальной культуры, позволяет увидеть в них исследовательские ориентиры сравнительно автономных дисциплин, таких как история питания или история техники. Дискуссию вызывает, все ли интерпретации подпадают под авторскую концепцию инфраэкономики. Например, не должен ли кредит относиться к сфере рынка? Не относится ли застольное поведение к сфере обычаев? А движение населения – к исторической демографии?

### **Между «вещами» и мыслительной действительностью**

Итак, возникает вопрос, который задавал себе Бродель в ранее цитированном фрагменте: можно ли сферу, определяемую то здесь, то там материальной культурой (*la civilisation matérielle* или *la vie matérielle*), охватить понятием, которое внушало бы в своем роде материальность данного сегмента социальной действительности. Есть ли шанс (особенно в отношении нового времени) выделить такую сферу исторической действительности, которая бы определенно была материальным миром в каком-либо точном значении этого слова. Или скорее – в свете идеала исторической науки, который, как кажется, доминирует с конца 1960-х гг. – разделение на материальное и духовное устарело, как и многие другие позитивистские научные положения. Кто-нибудь спросит: что же тут позитивистского? А хотя бы – разделение мира на объектный, реистический, феноменалистски воспринимаемый и мир мыслительный, как бы неуловимый для первого.

К счастью, Броделю не удалось последовательно провести свою классификацию. В противном случае эта наррация была бы шита белыми нитками. А это все же не так.

Вместе с тем историки интеллектуального движения Анналов не заботились о дефинициях, точности определений, отказывались от жестких понятийных матриц, пользовались литературной метафорикой и визуальностью представлений. Тем самым они стремились гарантировать своим образам суггестивность и убедительность, избегали ригоризма классификаций и таксономий.



### *Темпоральное измерение модернистской историографии*

Теперь мы представим несколько рассуждений о времени в историографии, присматриваясь к творчеству Фернана Броделя. Вот уже более сорока лет текущая дискуссия о его наследии почти всегда касается его концепции временной длительности. Однако мы думаем, что не только эпистемологические предпосылки данной концепции не были поняты верно, но и новое понимание исторической действительности, которое намечает Бродель, было разгадано лишь поверхностно. Ибо ее категориальным основанием являются историографические метафоры, конституирующие глобальную социальную систему, и уже из них следует характерная для данной системы темпоральность, суть которой – это идея временной протяженности. В то же время последняя остается в тесном понятийном родстве со связью функциональной детерминации.

#### *Две предпосылки*

Прежде чем мы приступим к анализу «современности» времени в броделевских нарративах, перечислим предпосылки нашего понимания.

Согласно первой из них, время, как и пространство и логика, является понятийным основанием мышления о мире. Эти категории организуют наиболее элементарное обыденное мышление, а также закладывают фундамент культуры, науки – а в их числе и историографии<sup>155</sup>. Каждое историографическое направление, каждая эпоха развития исторической письменности может характеризоваться с точки зрения специфической для нее темпоральности. Иначе говоря, в любом историографическом образе мира и человека заключено своеобразное «присутствие» времени (определение Денбига<sup>156</sup>). Оно следует хотя бы уже из неотвратимой «ловушки времени», в которую нас заводит темпоральность языка, на котором мы формулируем исторические нарративы.

Таким образом, вспомним: логика, темпоральность, спациональность, а также конфедерированные с ними историографические метафоры образуют осуществляемую историком культурную импутацию.

Второй предпосылкой для нашего анализа послужит расширенный вариант известного тезиса Лейбница – Райхенбаха. Классический тезис

---

<sup>155</sup> Детальный анализ я провожу в очерке: Wrzosek W. The Problem of Cultural Imputation in History. Relations Between Cultures Versus History.

<sup>156</sup> Denbigh K.G. Op. cit. S. 12.

Лейбница – Райхенбаха гласит, что современное линейное понятие времени основывается на причинно-следственной связи<sup>157</sup>. Еще до недавнего времени понятие времени такого рода – выведенное из каузально интерпретированной ньютоновской физики – не вызывало особых сомнений и казалось вполне обоснованным по нескольким причинам. Одна из них была связана тем фактом, что теория Ньютона (в понимании многих ее интерпретаторов) предлагает рациональный аргумент в пользу причинно-следственного образа зависимости между феноменами неодушевленного мира<sup>158</sup>.

Мнение об универсальности причинно-следственной детерминированности в природе (в духе механистичной узурпации перенесенное на мир социальный и исторический) попадало на податливую почву обыденных представлений о времени. А эти последние, в свою очередь, формируются на основе обобщения повседневного опыта, поскольку деятельность личности происходит согласно данной причинно-следственной схеме. Объективизация причинно-следственного видения действительности, произошедшая в современной науке и философии, вызвала сильную привязанность к представлениям о времени, которые уже до того установились в ходе повседневной практической деятельности. Таким образом, наука возвысила существенную часть обыденных представлений.

Не вдаваясь, по крайней мере, в этом месте, в дискуссию с Хансом Райхенбахом и Адольфом Грюнбаумом на тему того, что первично: понятие причинно-следственной связи или понятие линейного времени<sup>159</sup>, мы можем только отметить, что гипотеза о связи между «присутствием» времени в определенной системе представлений и доминирующим в ней типе детерминирования кажется мне заслуживающей специальных размышлений<sup>160</sup>. Данная гипотеза является здесь для нас расширительным обобщением тезиса Лейбница – Райхенбаха.

Независимо от этого имеет смысл отметить, что в других естественных и социальных науках все более популярны поиски своеобразия «присутствия» времени. Философы, внимательно наблюдающие за антиредукционистски-ориентированными исследованиями в биологии (проводимыми как бы

<sup>157</sup> Ханс Райхенбах утверждал: «Идея редукции временного порядка к порядку каузальному была впервые выдвинута Лейбницем». См.: *Reichenbach H. The Direction of Time*. Berkley; Los Angeles, 1956. P. 25.

<sup>158</sup> В деталях я рассматриваю эту проблему в статьях: *Wrzosek W. In Search of Historical Time. An Essay on Time, Culture and History*; *Idem. Czas a determinizm. Uzurpacje fizykalistyczne w badaniach nad czasem*.

<sup>159</sup> *Grünbaum A. Philosophical Problems of Space and Time*. New York, 1963. Глава 7.

<sup>160</sup> Этот вопрос я подробно анализирую в статье: *Wrzosek W. In Search of Historical Time*.

в духе органицизма) отмечают, что в возникающих на их основе концепциях мы имеем дело с пониманием времени, которое отличается от того, которое предложено физикой. Тем не менее, также и здесь видна связь, возникающая между доминирующим типом детерминирования, применяемым для объяснения феноменов одушевленного мира и «присутствием» времени. Физикалистская монополизация рефлексии о природе времени кажется мне лишенной оснований<sup>161</sup>. Новое понимание времени связано с «новым» видом детерминирования.

Подразумеваемое здесь функциональное детерминирование, имеющее почтенное философское происхождение, так как выведенное из идеи первопричины Аристотеля и телеологических подходов виталистов и неовиталистов, оно приобретает во многих сферах мышления совершенно метафизический смысл<sup>162</sup>. Первородный грех телеологичности, которым как бы отягощено функциональное детерминирование, не должен быть ее прирожденной чертой<sup>163</sup>.

Как и причинно-следственное детерминирование, понятие функциональной связи испытывало объективизацию в современной науке, отводя в тень свою антропоморфизирующую провениецию. Нас особенно интересует, что многие философы воспринимают своеобразие времени, «использованного» в концепциях, пользующихся категорией функциональной обусловленности.

Райхенбах прямо утверждает, что телеология противоречит традиционно понимаемому направлению течения времени. Такую возможность допускают многие исследователи и философы. Например, Ежи Кмита считает, что чертой, отличающей причинно-следственное детерминирование от функционального, является, по меньшей мере, то, что функционально детерминирующий фактор не должен быть не более поздним, чем детерминируемый<sup>164</sup>. А значит, он может быть более поздним, чем детерминируе-

<sup>161</sup> См.: Wrzosek W. Czas a determinizm.

<sup>162</sup> *Aristoteles. O powstawaniu i ginieciu* / tłum., wstęp i oprac. L. Regner. Warszawa, 1981. S. 73–74 п. Рус. пер.: *Аристотель. О возникновении и уничтожении* / пер. Т.А. Миллер // *Его же. Сочинения: В 4 т. Т. 3* / пер. В.П. Карпова, А.В. Лебедева, Т.А. Миллер, Н.В. Брагинской; вступ. ст. и примеч. И.Д. Рожанский; АН СССР. Ин-т философии. М.: Мысль, 1981. (Философское наследие. Т. 83). С. 379–440, ср. с. 422–424, 429–430, 438–440.

<sup>163</sup> Эрнст Нагель утверждает, что «во многих объяснениях, которые могут показаться телеологическими, не постулируется ни целей, ни интенций. Часто объяснения называют «телеологическими» только в том смысле, что они указывают на функции предметов и процессов». См.: *Nagel E. Struktura nauki. Zagadnienia logiki wyjaśnień naukowych* / tłum. J. Giedymin, B. Rassalski, H. Eilstein. Warszawa, 1970. S. 347.

<sup>164</sup> См.: *Kmita J. O kulturze symbolicznej*. Warszawa, 1982. S. 19–30.

мый. К этому шокирующему здравый рассудок (опирающийся на причинно-следственное мышление) выводу склоняют также высказывания Людвиг фон Берталанффи, Ханса Райхенбаха, а опосредованно – Кеннета Денбига<sup>165</sup>. Направление течения времени, одна из основополагающих черт времени вообще, здесь подлежит, по меньшей мере, скептическим рассуждениям. Мы не планируем рассматривать этот вопрос в деталях. Хотелось бы только подчеркнуть, что следует из этих рассуждений: многие исследователи обращают внимание, что понятие времени, применяемое в данной области культуры (науки), связано с тем видом детерминирования, который в ней доминирует. И именно это образует для нас решающий аргумент в пользу расширенного тезиса Лейбница – Райхенбаха.

Мы полагаем, что так же хорошо проблему связи детерминирования и времени удастся обсуждать в отношении социальных наук.

### *Время модернистов*

Присмотримся теперь к истории. XX век как бы наперекор XIX-му, названному «веком истории», принес ей много революционных преобразований. Данные модернизирующие тенденции обнаружились в острой критике традиционной историографии. Ее определяли как идиографичную, фактографичную, хроникерскую, событийную. Не останавливаясь на ее разнородности, можно сказать, что задача «старой» истории заключалась в том, чтобы достичь «объективного» образа прошлых событий, понимаемого как описание генетически взаимосвязанных фактов, и чтобы изложить самые существенные события, деяния родов, династий, войн и т. п. Эти самые существенные – это «яркие» факты из области политики и культуры. Реконструируемые генетические связи насыщали наррации своеобразной темпоральностью. Ее создавало так называемое «календарное время», «хроникальное время», текущее от события к событию, астрономическое, линейное, упорядоченное в триаде *прошлое – настоящее – будущее*<sup>166</sup>.

Антисобытийная историография с успехом выполняла, как мы знаем, задачу расширения области исследования истории на просторы, ранее освоенные другими науками о человеке. Во-первых, согласно сторонникам

<sup>165</sup> Bertalanffy L., von. Problems of Life. New York, 1960. P. 151–162; Reichenbach H. Op. cit. P. 53; Denbigh K.G. Op. cit. S. 205. Przypis 34.

<sup>166</sup> См.: Topolski J., Wrzosek W. Kinds of Time in Historical Narratives // “Grands Thèmes”. Méthodologie. Sections chronologiques. 1: Rapports et abrégés. Comité International des Sciences Historiques. Madrid, 1990. S. 152.

«новой истории», все заслуживает истории: отношения *человек – природа*, мир экономических феноменов, повседневная жизнь, социальная жизнь, а также представления людей, сны и т. д. Короче говоря, вся социальная жизнь. Во-вторых, эта жизнь должна пониматься целостно и во взаимосвязях своих компонентов. В-третьих, объектом анализа модернистской историографии стала надличностная действительность, массовые феномены и процессы. Историография пошла вслед за новыми, динамичными науками о человеке. Она почерпнула у них новые сферы социальных феноменов, признав их достойными исследования, а также приняла их методологические идеалы, начала исследовать область социальных и экономических феноменов как таковых, как «самих по себе»<sup>167</sup>. В этих исследованиях единицей анализа перестает быть событие. Целью анализа новой истории становятся *quasi*-зримые состояния экономической, демографической, социальной или культурной действительности<sup>168</sup>.

Объектом исследований становится не элемент, а единство, а именно – его специфические черты и их изменчивость во времени и пространстве. В результате историк-модернист не может точно датировать экономические закономерности, конъюнктуры или культурные диффузии. Он может лишь определить их длительность и корреляцию во времени с другими процессами, так как не удастся точно датировать протестантизм, барокко или распространение ислама.

Пик успеха новой историографии приходится на творчество Броделя<sup>169</sup>. Новые вопросы, которые задает прошлому Бродель, звучат так: как функционировал, как эволюционировал средиземноморский мир? как он менялся во времени? что составляло основу этих перемен? что в нем устойчиво? как происходит, что целое эволюционирует, сохраняя свою историческую идентичность? как «синхронизируются» во времени феномены разного времени длительности? как меняется социальная хроноструктура средиземноморского мира? и т. д.

Таким образом, Броделя интересует диахроничная изменчивость целого, а иначе говоря, если обобщить, его основной вопрос – как функционировала историческая социальная система. Этот вопрос (он очень напоминает вопрос: как функционировал организм?) требует ответа другого рода, отличного от ответов на вопросы: что было? когда было? что явилось причиной? и т. п., то есть конститутивных вопросов для событийной историо-

<sup>167</sup> См.: Wrzosek W. Making Economics Historical and Making History Economic. (The Origins of Economic History) // *Studia Historiae Oeconomicae*. 1994. 21.

<sup>168</sup> См.: Pomian K. *Op. cit.* P. 40.

<sup>169</sup> Я анализирую исследование этого историка как пример модернистской работы в очерке: Wrzosek W. *Koncepcja historii globalnej* F. Braudela.

графии. Ответ на броделевские вопросы требует понимания действительности по образу функционально организованной системы. Необходимо построить образ хроноструктуры целого, в котором различаются между собой то, что длится, и то, что почти неподвижно и почти неизменно в течение веков. Следовательно, вся действительность состоит из процессов самой разнообразной временной длительности. Для целого значение имеет их существование, а не момент их возникновения, устанавливаемый в календарном (астрономическом) измерении.

В конечном счете, социальная действительность – это историческая эволюция полихроноструктурной социальной системы. Такое видение мира, детерминированное вопросом: как он функционирует (развивается)? – показывает, что это оптика, в которой доминирует функциональное детерминирование, а незаметной становится причинно-следственная связь феноменов. Изменение видения мира (и его детерминирования) вызывает то, что ему сопутствует новая концепция времени. Такая действительность должна быть иначе темпорально упорядочена. Здесь ни к чему линейное, «причинно-следственное» время. Иначе было в случае истории, рассказывающей сюжетные сказания, которая литературно драматизировала прошлую действительность. Рассказ традиционной истории напоминал беллетристику. В нем время жизни человека, поколения, династии, начало, конец, важные события преподносились как сама очевидность.

### ***Несоизмеримость историографических метафор***

Классическая историография проникнута перспективой непосредственной антропоморфизации и конструирует наррации в литературной обработке нарратора-очевидца-участника, в свете категорий, связанных с творчеством и деятельностью личности. Это действительность, как бы непосредственно испытываемая и переживаемая историком (вслед за литературной формой письменных источников).

Анализ метафор событийной историографии показывает, что во многих принципиальных отношениях они отличаются от метафор модернистской историографии. Можно с полным основанием утверждать, что миры, определяемые каждым из взаимно противостоящих вариантов исторической литературы, являются по отношению друг к другу категориально несоизмеримыми. Практическим проявлением этого положения дел является уже отмеченная нами несоизмеримость третьей, «событийной» части броделевского шедевра о средиземноморском мире с антисобытийными подходами, представленными в остальных его частях.

Упомянутая несоизмеримость проявляется на эпистемологическом уровне в том, что фундаментальные метафоры развития, генезиса, эволюции, революции, понятия детерминирования, времени, пространства концептуализированы иначе, и более того – различно применены в исследовательской практике соответствующих вариантов историографии.

Мы здесь детально представили связь между доминирующей, согласно Броделю, функциональной детерминацией и понятием временной длительности, отмечая революционные различия в отношении к классическим метафорам времени и причинно-следственных связей. «Присутствие» *longue durée* в нарративах «новых» историков является эпистемологическим последствием фундаментальных преобразований понятийной структуры исторической науки, которые произошли вследствие отказа историков-модернистов от прежнего идеала дескриптивной, событийной и идиографической истории.

В этом контексте стоит заметить метаморфозу образа человека, которую претворила новая историография. Традиционные «идолы» истории XIX века – политика, личность и хронология<sup>170</sup> – были низвергнуты. Со времен, когда экономическая и социальная история Блока, Лабрусса, Февра, Губера, история географической среды, экологической жизни, материальной цивилизации Броделя, история климата, природы и религии Ле Руа Ладюри и Шоню создали образ мира, выражаемый процессуальной, системной, структурной метафорикой, изменению был подвергнут способ презентации места человека в истории.

Ответ на вопросы о природе человека, сущности и историчности его жизни, предложенный «новыми» историками, является результатом осмысления социального мира<sup>171</sup>. Судьба людей описывается посредством разноликих параметров, абстракций, мир – посредством циклов, конъюнктур, тенденций, диффузий, влияний. История прошла путь от героя до человека «расчлененного»<sup>172</sup>. Вместо событий, атомов традиционной истории, предметом исследований новой истории стали социальные феномены, ряды и серии данных, повторяемые феномены, процессы, устойчивые структуры. Событие становится чем-то не заслуживающим внимания,

<sup>170</sup> Понятия Франсуа Симиана (который пользуется также словом *idole*): *Simiand F.* Op. cit. P. 17.

<sup>171</sup> Случилось так, как постулировал в 1903 году Симиан: «отказаться от единичных фактов, чтобы заняться повторяемыми фактами, то есть отбросить акцидентное, чтобы взяться за регулярное, элиминировать индивидуальное, чтобы исследовать социальное». См.: *Ibid.* P. 17.

<sup>172</sup> См.: *Wrzosek W.* Entre le héros et l'homme «émietté». Доклад на конференции: «Les “Annales” – hier et aujourd'hui», Москва, 3–8 октября 1989 г., опубликованный под названием «Человек в социальной системе Фернана Броделя».

эфемерностью, яркой безделушкой на поверхности истории. Эта оптика отодвигает в тень личность как творца событий. Человек перестает быть актором истории, так как нет мира событий, творцом которых он мог бы быть. А значит, человек либо совсем исчезает со сцены, либо его выражают абстракции, индикаторы его бытия в мире.

Последствия такого преобразования объекта исторических исследований глубже, чем это может показаться на первый взгляд. Последствием отказа от событийного видения мира является отход от генетической, причинно-следственной обусловленности, а особенно от субъективно-рационального детерминирования феноменов<sup>173</sup>. Им на смену приходят системные связи и функциональное детерминирование. Поскольку исчезают человеческие деяния, тем самым исчезают и связи «деятельного» типа.

### **Отказ от перспективы непосредственной антропоморфизации**

Историзирующая история обязана беллетристической нарративностью своему давнишнему генезису. Она происходит от древнейших литературных памятников. Ее характеризует своеобразие конструкции и формы, особенно сближающее ее с жанром биографии<sup>174</sup>. И даже если темой исторической наррации не является правление властителя, судьбы династии или деяния славного вождя, то и тогда ее структура отягощена перспективой непосредственной антропоморфизации, которая метафоризирует действительность, представленную по образу истории личности. Как и история человека, история нации, государства, институции, рода имеют (в историческом понимании) свое начало и конец, как человек — день рождения и день смерти. А значит, в них есть свой генезис (свои отцы-основатели), а также своя цель — смысл или финал. Метафора генезиса дополнена здесь идеей телеолога<sup>175</sup>.

Кроме того, перспектива непосредственной антропоморфизации легко затягивает событийную действительность в аксиологизацию. У этой проблемы два важных аспекта.

<sup>173</sup> Анализ данного вопроса содержится в работе: *Kmita J. Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*. Warszawa, 1971. См. также: *Wrzosek W. Interpretation of the Human Acts. Humanistic Interpretation // Interpretation in the Humanities / red. T. Buksiński. Poznań, 1990.*

<sup>174</sup> О биографистике как виде историографии см.: *Zalejko G. Biografistyka historyczna — zarys ewolucji gatunku // Historyka. 1988.*

<sup>175</sup> См.: *Pomian K. Op. cit. P. 40.*



Прежде всего, оптика деятельности личности, то есть создателя событий, является вопросом опций и целей. А те в свою очередь неизбежно оценочны, поскольку выбор является оценкой целей по шкале: желательные – нежелательные – нейтральные. Так что сама сфера деятельности, осуществляемой «в порядке вещей», как бы вовлечена в ценности. Язык, на котором мы их толкуем, неизбежно «высказывается» за ту или иную ценностную квалификацию<sup>176</sup>.

Эта ситуация связана со спецификой интерпретации индивидуальной человеческой деятельности. Историк чаще всего поступает согласно стратегии гуманитарной интерпретации<sup>177</sup>. Интерпретируя деятельность личности или анализируя продукт этой деятельности, он допускает, что существует связь между деятельностью и намерением действующего. А следовательно, он полагает, что между мышлением и деятельностью существует связь, открытие которой позволяет приписать смысл данной деятельности. Историк допускает, что здесь происходит субъективно-рациональное детерминирование. Историк подразумевает, что деятельный субъект, предпринимая какое-то действие, руководствуется своим знанием об обстоятельствах деятельности и своей системой ценностей. А значит, интерпретатор идеализирует (рационализирует) деятельность, чтобы уловить ее исторический смысл. А этот кроется в интенции деятеля. Тем самым историку удастся «приписать» индивидуальным творческим актам сознательный аспект, без которого он не мог бы ни идентифицировать деятельность как таковую, ни даже воспринять ее просто как человеческий акт.

Противоположной субъективно-рациональному способу объяснения человеческой деятельности является объективизирующая интерпретация. Прибегая к ней, исследователь абстрагируется от интенций деятеля и ограничивается анализом так называемых объективных следствий деятельности. Он только угадывает связь, возникающую между деятельностью и ее следствием, и анализирует это следствие.

<sup>176</sup> Справедливо описывает эту ситуацию Фюре: «событийная история как таковая является телеологической историей: только «цель» истории позволяет выбрать и понять те события, из которых она соткана». См.: *Furet F. L'Atelier de l'histoire*. P. 75. В другом месте он пишет: «События не выбираются систематично, но выбираются в связи со структурой линейной истории, которая является телеологической, то есть направленной на конечную цель по пути прогресса, демократии, рациональности». См. его же реплику в дискуссии: *L'Historien entre l'ethologue et le futurologue, Actes du séminaire internationale pour la Liberté de la culture. La fondation Giovanni Agnelli et la fondation Giorgio Cini, Venise, 2-8 avril 1971*. Paris, 1972. P. 57.

<sup>177</sup> См.: *Kmita J. Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*.

На практике эти два типа интерпретации деятельности применяются одновременно, взаимно дополняют друг друга<sup>178</sup>. За этими интерпретационными стратегиями стоят особые образы деятельности личности<sup>179</sup>.

Следовательно, если описание интерпретации деятельности личности, представленное концепцией гуманитарной интерпретации, убедительно, то становится понятно, каким образом интерпретатор ангажирован в проблематику ценностей (опций) интерпретируемого. В противном случае, интерпретатор не мог бы уяснить себе историческую деятельность<sup>180</sup>.

Дополнительным обстоятельством, усиливающим метафоризацию в рамках непосредственной перспективы антропоморфизации, является факт, что историк-нарратор, следуя хроникальной традиции, ангажирован в перспективу «очевидца-участника» и аксиологически обезволен. Хочет он того или нет, он часто импугнирует исследуемой действительности свою систему ценностей, поскольку действительность, доступная для фактографичной истории, является нарративом личности о событиях. Она воспринимается глазами историка, как бы «непосредственно испытана» (вслед за языком нарративных источников), а значит, «непосредственно» пережита<sup>181</sup>.

В свою очередь действительность, представленная историком, репрезентирующим *social science history*, является, как мы знаем, *quasi*-зримой реальностью. Этот историк не может «по самой природе» объекта своих исследований «участвовать» или непосредственно «наблюдать» исследуемую область. Самое большее, что он может, это быть автором обращенных к ней вопросов и может конструировать эмпирические ответы на них. «Видимая» действительность уступает место реконструируемой реальности<sup>182</sup>. Современный историк не вовлекается в событийную действительность. Он «выбирает», ориентируясь на тип объекта исследований, позицию *quasi*-наблюдателя<sup>183</sup>. Это изменение, которое характеризует преобразование науки, вкратце выраженное формулировкой «от *lettre* до *science*».

<sup>178</sup> См.: Wrzosek W. Interpretation of Human Acts. P. 99–100.

<sup>179</sup> См.: Wrzosek W. Narracja a interpretacja // Metodologiczne problemy narracji historycznej / red. J. Pomorski. Lublin, 1990.

<sup>180</sup> По нашему мнению, концепция гуманитарной интерпретации Е. Кмиты является одной из важнейших идей, открывающих возможность для осмысления культурного смысла гуманитарных наук. При этом данная концепция мало востребована.

<sup>181</sup> Это также результат происхождения историографии из эпохи, когда ее принципиальной задачей было пропагандировать ценности и воспитывать в их духе.

<sup>182</sup> См.: Pomian K. Op. cit. P. 34.

<sup>183</sup> Это точное определение происходит от К. Помяна: Ibid.

От действительности «переживаемой» (непосредственно антропоморфизируемой) до действительности «реконструируемой» (опосредованно антропоморфизируемой) – так можно было бы выразить путь, который проходит история от *récit* до *l'histoire problème*.

Модерная историография не антропоморфизирует исследуемую действительность непосредственно и прямо не импугирует оптику человека-личности. Этого достаточно сторонникам наивного эмпиризма, чтобы укрепиться в убеждении, что именно так организованным исследованиям гарантирована объективность. Но по существу, «новая» история избавляется только от самых важных из классических метафор, антропоморфизирующих мир, избегает также импутации индивидуалистической аксиологии, аксиологии обыденного, здраворассудочного видения мира. Данная относительная аксиологическая нейтральность (относительная, ибо дистанцированная только от оценочности определенного типа) считается (особенно позитивистами) полной нейтральностью.

Данные два образа человека, один традиционный и другой предлагаемый несобытийной историографией, далеки друг от друга. Думаю, нельзя построить когерентной исторической наррации, в которой можно было бы оперировать двумя подходами – процессуальным и событийным<sup>184</sup>. Если бы это было возможно, было бы необходимо провести экспланационную связь между событийной и процессуальной действительностью, показав, в числе прочего, как функциональное детерминирование поддается редукции к причинно-следственному – или наоборот. Если же это не удастся, то обе сферы дискурса останутся экспланационно несоизмеримыми. Иначе говоря, необходимо свести процессуальное время (например, броделевский *longue durée*) к времени событийному – или наоборот, а если не удастся, то мы с легкостью обнаружим в наррации оба дискурса, друг для друга независимые и параллельные. Повторю, достаточно отчетливо эта ситуация выступает в работе «Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II», где событийно понятая сфера политики (в третьей части работы) не скомпонована с несобытийно-системно понятой действительностью средиземноморского мира. Бродель сам признает: «Прежде чем приступить к публикации третьей части книги, в которой идет речь о событиях рассматриваемого нами периода, я долго колебался, ведь это предмет откровенно традиционалистской истории»<sup>185</sup>.

<sup>184</sup> См.: *Topolski J. Conditions of Truth of Historical Narratives // History and Theory*. 1981. 20. Автор здесь пишет об условиях когерентности исторической наррации.

<sup>185</sup> *Braudel F. Morze Śródziemne...* Т. 2. S. 267 (введение к части III). Цит. по: *Бродель Ф. Средиземное море...* Ч. 3. С. 15.

### ***В поисках синтезирующей метафоры***

С уже упомянутой так называемой объективностью процессуального подхода к истории связаны другие существенные для современной историографии вопросы: отношения так называемого объективного аспекта к субъективному аспекту исторического процесса и затем – индивидуального к социальному.<sup>186</sup>

Процессуальный образ мира характеризуется также тем, что минуя индивидуальное, личностное, он часто абстрагируется от того, что связано с сознанием, субъективно. Таким образом, модернистская историография применяет объективизирующую интерпретацию. Это такое понимание исторической реальности, при котором она как бы не обладает таким аспектом, как сознание. Поступки, серии поступков, массово повторяемое поведение анализируется с учетом того, какие они повлекли за собой последствия, как протекали, как повлияли на другие феномены, что вызвали и т. п. Дело в том, что процессы, структуры, тенденции, циклы, конъюнктуры – это положения дел, которые не обладают в их общепринятом понимании таким аспектом, как сознание. При этом оставляются без внимания мотивации человеческих групп, их представления о мире, системы ценностей. Наблюдают только объективные (здесь: внесознательные) последствия деятельности. Короче говоря, для господствующей в процессуальных подходах объективизирующей интерпретации неважно, что думали люди и какие (обманчивые, правдивые, ложные, справедливые и т. п.) убеждения они пестовали. Важно, что они действовали определенным образом и последствия их деятельности принесли те или иные результаты. Добавим к этому, что объективизирующая интерпретация, если и говорит о личностных феноменах, то все равно не реконструирует знание и систему ценностей деятельного человека, не обращает внимания на мотивы, которыми он руководствуется, окидывает как бы холодным взором «объективное» следствие, независимо от интенций акторов. Поскольку антисобытийная историография программно занимается неличностными и надындивидуальными, то есть социальными, феноменами, в ее рамках нет возможности реконструировать сознание личности. От исследования ускользает не только мотивационная сфера личности, но и – что в каком-то смысле неожиданно – групповое сознание, коллективная ментальность, коллективные представления.

Отношение объективного аспекта социальной действительности к субъективному аспекту все еще остается фундаментальным вопросом

---

<sup>186</sup> См.: *Topolski J. Teoria wiedzy historycznej*. Глава 6, п. 2.

современной историографии и гуманитарных наук. Перенос точки интересов с описания личностного на экспланацию социального не удовлетворило тех, кто ищет объяснительной связи между сферой человеческих (индивидуальных или людских) поступков со сферой объективных процессов. Это так, поскольку между обеими этими сферами ведется таинственная игра, развитие которой было бы равнозначно обнаружению метафоры-ключа, концепции, синтезирующей перспективу непосредственной антропоморфизации с перспективой опосредованной антропоморфизации. Метафоры, конституирующие традиционный образ человека, не могут быть согласованы с теми, которые создают его новую модель. Сциентистские метафоры современной историографии невозможно привести в согласие с гуманитарными метафорами традиционной историографии. В 1950 г. Бродель утверждает:

«Трудность заключается не в том, чтобы на площадке принципов привести в согласие необходимость истории индивидуальной и истории социальной; трудность в том, что нужно уметь воспринимать одну и другую одновременно»<sup>187</sup>.

Сциентистская историография (называемая здесь также модернистской) применяет стратегию познания человека «сверху». Историческое измерение человеческой судьбы она обнаруживает в смыслах социального мира. Модернисты убеждены, что «человек – это политическое животное», и верят, что историография имеет дело с прошлым сообществ и социальных групп, и прежде всего, процессуальных и структурных феноменов. Их аргументация выглядит следующим образом: «Хочешь знать людей? Тогда ты должен узнать их культуру, цивилизацию, экономику, социальные феномены».

Это так потому, думает модернист, что глобальный мир переплетенных между собой феноменов создает лучшую основу для исторического понимания феномена человека. Модернизм предлагает следующий путь осмысления: если познаешь мир, то познаешь вовлеченного в него человека. В свою очередь традиционная история «прямо» ищет смысл человеческих действий, мотивов, интенций, поступает как бы «снизу».

Чтобы реализовать стратегию «сверху», нужно заменить классические метафоры холистскими, антииндивидуалистскими, надындивидуальными и, напомним, анализировать, как сказал бы логик, не элементы множеств, а сами множества. Мало того, не столько и не прежде всего множества, а скорее их свойства. Они представляют особые, несводимые к индивидуальным феноменам, другие качества. Это так, поскольку социальные феномены качественно отличаются от индивидуальных.

<sup>187</sup> Braudel F. *Écrits sur l'histoire*. Paris, 1969. S. 35.

Модернизм, триумфально утвердившийся во Франции с конца 1940-х до 1970-х гг., развившийся благодаря интеллектуальному и институциональному империализму Броделя, нашел свое наивысшее воплощение в искусности своих творцов. Бродель, его ученики и идейные сторонники пропагандировали и пропагандируют холистские, структуралистские и функционалистские историографические метафоры, происходящие из других, так называемых молодых наук о человеке, прежде всего, из социологии и антропологии, географии человека и экономики. В противовес индивидуалистичным метафорам традиционной истории эти, как говорит Жак Ле Гофф, – коллективистские. В их свете модернисты рассматривают прошлое. Из них дедуцируют смысл движения истории, они являются «объективом», через который рассматривается другой мир. В результате возникает другой образ мира и человека. Другая история.

### *Историографический баланс: Nouvelle histoire в узком смысле*

В свете сказанного нами выше ситуация в современной французской историографии (и конечно, в каком-то смысле в мировой историографии) представляется следующим образом: в ней сосуществуют традиционная, событийная историография, которую мы называем классической, и два течения неклассической историографии – направление количественно-процессуальных исследований (Блок, Февр, Лабрусс, Бродель, Губер, Шоню, ранний Ле Руа Ладюри), или модернисты, и второе направление, называемое *nouvelle histoire* в узком смысле, или историческая антропология, которая пытается, сохраняя традиции гуманитарной истории, сделать ее модернистской (Блок, Февр, Дюби, Мандру, поздний Ле Руа Ладюри, Ле Гофф).

В противовес модернистам представители исторической антропологии придают большой вес сфере сознания, мышления, осваивая те воздействия социологии Дюркгейма или Мосса, благодаря которым история перерождается в этнологию (антропологию).

«После длящегося многие века развода историки и этнографы имеют тенденцию к взаимному сближению. *L'histoire nouvelle* после периода, когда она была социологичной, проявляет тенденцию к превращению в этнологичную или антропологичную»<sup>188</sup>.

<sup>188</sup> Le Goff J. L'Historien et l'homme quotidien // L'Historien entre l'ethnologue et le futurologue. S. 241. В докладе на конференции "Les "Annales" – hier et aujourd'hui" (Москва, 1989) Ле Гофф говорил о двух значениях понятия *nouvelle histoire*: «В широком смысле оно означает обновление, которое началось с основанием

Судьбы историографии XX века можно отслеживать, присматриваясь к связям, которые она устанавливает с другими гуманитарными и социальными науками. Фоном для них служит, конечно, идейный контекст культуры и преобразования идеалов науки. Среди многочисленных флиртов, романов и устойчивых связей особенно прочными оказываются эти последние, и они сильно влияют на эпистемологическую и культурную идентичность обоих партнеров.

В случае, если вопрос касается историографии, называемой *nouvelle-histoire* в широком смысле, прежде всего, необходимо обсудить ее взаимные связи с *géographie humaine*, экономикой и социологией. Плодом взаимных влияний экономики и истории является феномен, который мы могли бы определить как экономизацию истории и историзацию экономики. Влияние географии на историю создает своеобразную область исторических исследований, которую можно назвать географической историей, историей природной среды или историей материальной жизни, а в целом, историей, ориентированной на экологизирующее осмысление отношений человек – природа.

Одним из наиболее зрелищных междисциплинарных диалогов, с которыми мы имеем дело в современной историографии, является устойчивый диалог истории с социологией. В мысли французского Просвещения социологическая проблематика была таким же верным спутником истории, как и географии. Тем не менее, давнишние сближения не были такими сильными, чтобы изменить научную идентичность этих дисциплин знания.

Вместе с тем в XX в. контакты различных наук о человеке содействовали ключевому преобразованию понятийной структуры гуманитарных наук, а историческую науку после этого и вовсе не узнать. Возникшая история является, как говорят некоторые, историей после революции, после теоретической революции, – обновленной историей.

В результате острой критики классической историографии, вызванной различными эпистемологическими и мировоззренческими импульсами, а также многолетними усилиями историков, работающих по новому образцу, оформились два течения в области *nouvelle histoire*. Первое, критикующее фактографизм, идиографизм предыдущей историографии, направлено на реализацию идеи сциентистского измерения построения *social science* и формирование модернистской историографии, которая занимала

---

в 1929 г. журнала «Анналы»», – пишет Ж. Ле Гофф. А в узком речь идет о направлении, принятом в работах этой школы за последние двадцать лет. В таком случае термин *nouvelle histoire* можно было бы истолковать как синоним определению *antropologie historique*. См.: Ле Гофф Ж. «Анналы» и «новая историческая наука» / пер. Е.В. Ягнюковой // Споры о главном. С. 90.

такие области исторических исследований, как экономическая история, история материальной культуры, историческая демография и социальная история. Пиком достижений модернизма являются работы Симиана, Лабрусса, Броделя, Шоню, раннего Ле Руа Ладюри, Губера, подавляющего большинства исследователей исторической демографии. Апогей успеха модернизма приходится на середину 1940-х – конец 1960-х гг.

Второе течение критики «старой» истории выбрало в своей конструктивной части другой неклассический путь.

Как модернизм в историографии является результатом связей истории с экономикой и эконометрией, структуралистски- и функционалистски-ориентированной социологией, а также сциентистски-ориентированными науками о человеке, так и второе направление ассимилирует антрополого-этнографические импульсы, идущие от языковедения, семиотики, литературоведения, истории искусства, фольклористики, психологии и воплощающие несогласие не только на метафоры традиционного исторического исторического писания, но и на саму матрицу понятий модернизма. Значит, «годы битвы» с событийной историографией – это сосуществование модернистских и немодернистских тенденций. Это годы с конца 1920-х до конца 1940-х. За ними следуют «годы триумфа»: 1950–1970. Это период доминирования модернизма, отождествляемого с победой школы Анналов. Вместе с тем после 1970 года мы видим экспансию того – развивающегося в послевоенные годы подспудно или на окраинах модернизма – течения историографии, которое называется исторической антропологией.



## Глава V

### Возникновение неомодернистской историографии

В 1970-е гг. наступило возрождение той области творчества Марка Блока и Люсьена Февра, которая благодаря освежающим интерпретациям вдохновляла историков-неомодернистов. В этом смысле “*Les Rois thaumaturges*” Блока 1924 г. и книга Февра о Рабле – это те классические труды, которые наряду с работами Моссса, Леви-Брюля, Хёйзинги, Элиаса, Леви-Стросса, Проппа, Бахтина и других вызвали расцвет исторической антропологии. Обращались и к более отдаленным образцам, а кроме того, переоценке подверглись считавшиеся до той поры «еретическими» труды Филиппа Арьеса и Мишеля Фуко.

Классиками и основателями исторической антропологии и исследований над *mentalités*, как ее господствующего направления, стали Марк Блок со своим антропологическим пониманием феодального общества, Люсьен Февр, исследующий культуру и цивилизацию, понимаемую этнологично, Норберт Элиас, исследующий обычаи современных цивилизаций, Филипп Арьес в своих работах, посвященных истории семьи, ребенка, смерти, проводившихся в неэциентистском жанре. Жорж Дюби, начавший с аграрной истории и перешедший к антропологии феодального общества, Жак Ле Гофф – новатор в сфере исследований социальной ментальности, народной культуры в ее отношении к элитарной культуре, систем ценностей, фольклора и религиозности, Эммануэль Ле Руа Ладюри – создатель шедевра по микроистории и исторической антропологии, Карло Гинзбург – провел оригинальные исследования универсалий в микроисторическом масштабе, Арон Гуревич – исследователь коллективной ментальности и народной культуры западноевропейского и скандинавского средневековья, а также Натали Земон-Дэвис – исследовательница февровской эпохи, пишущая в февровском духе.

Область исторической антропологии и исследований *mentalité* не имеет однозначной границы. Более того, она по самой своей программе открыта. Характерно, что она охватывает средневековые и раннее новое время, в то же время модернисты предпочитают для исследования новое и новейшее время.

Споры по поводу понятия *mentalité* и исторической антропологии показывают, что возможны и допустимы различные исследовательские методы и теоретические тенденции. Область методологической толерантности

настолько велика, что в ней помещаются и Фуко, и нынешний классик этого течения, автор статьи об исследованиях *mentalité* в новом выпуске "Nouvelle histoire" (1979), недавний «еретик» историографии Арьес.

Нынешнее состояние современной французской историографии – конечно, являющееся одновременно источником тенденций развития в мировой историографии – может быть представлено таким образом:

1) классическая историография, господствующая в обыденном историческом сознании и в большинстве учебных программ;

2) неклассическая историография, делящаяся на два течения:

а) модернистский, который в мировом масштабе, несомненно, охватывает также, по меньшей мере, американскую *New Economic History*;

б) немодернистский или антимодернистский, то есть историческая антропология, границу которой представляет историческая литература, вдохновляющаяся духом постмодернизма.

### Историческая антропология

Историческая антропология возникает, подобно модернистской истории, из противостояния с классической историей. Ее современные очертания удастся вывести (особенно в ходе генетично-филиационного анализа) из существовавшей еще в 1920-е гг. связи между историей и социологией (особенно тем ее течением, которое участвует в создании социальной или культурной антропологии). Этот брачный союз оказался необычайно плодотворным. Он изменил облик истории, определил современное состояние исторической антропологии, которая не только присваивает себе право называться *nouvelle histoire*, дистанцируясь от модернистов-сторонников Броделя, но кроме того, отличается имперскими амбициями, стремясь присвоить себе историю как единое целое.

История, солидарно заявляют Ле Гофф и Гуревич, это не что иное, как социальная история культуры – культуры в ее антропологическом понимании, то есть целое того, что называется материальной и духовной культурой в их гомогенном единстве.

Тут стоит заметить, что сторонники исторической антропологии не соглашались на описание мира под контролем метафор структурализма, функционализма, марксизма, то есть на такое, которое отдавало бы предпочтение холистскому, или (как говорит Ле Гофф) коллективистскому взгляду на общество, обесчеловечивающему историю, лишаящему мир субъективного измерения. Это происходит, видимо, потому, что, по их мнению, внешний модус восприятия мира (как бы с позиции Демиярга,

Бога) сопряжен с мировоззрением и идеологией доминирования и насилия, а кроме того, открывает возможность пропагандировать за пределами науки мышление, лишенное защиты от тоталитарной аргументации, или даже легитимизирует тоталитарные амбиции.

Возвращаясь к связям антропологии с историей и к процессу, называемому антропологизацией истории, необходимо уделить немного внимания тем аспектам этого феномена, которые наметились в межвоенный период, и прежде всего, в творчестве Блока и Февра<sup>189</sup>.

Марк Блок смотрит на средние века и феодализм глазами антрополога.

1. Объектом его анализа становится феодальное общество как в своем роде гомогенная социальная система, а не как «деятельные субъекты» классической историографии – государство или народ. Единицей анализа становится социологическое целое – общество. Исследованию подлежит социализация человеческих сообществ.

2. Для него общество – это единство материальной и духовной культуры. Антрополог-этнолог исследует культурную группу как материально-духовное целое, внутренне не разделенное на феномены экономические, социальные, культурные... Они связаны одним гомогенным коллективным сознанием (*la mentalité primitive* Леви-Брюля).

3. Общество внутренне не структурировано, в нем не существует какого-либо сверхдетерминирования какого-либо из его автономных компонентов (экономики, идеологии и т. п.).

4. Примитивное общество (как его понимает антрополог) не может быть описано фактографично (в нем не происходят события в смысле событийной историографии). Этнолог не может (даже если бы захотел) реализовывать неанонимное описание деятельности личности.

Отсюда:

- ему остается описание человеческих групп или абстрактного человека
- носителя культурных правил, а также описание повторяемых, серийных, циклических феноменов (праздников, обрядов, ритуалов, именин, свадеб, смертей);

<sup>189</sup> Обстоятельства создания “*Les Rois thaumaturges*” охарактеризованы Ле Гоффом во введении к итальянскому изданию этой книги. См. предисловие Ле Гоффа в: *Bloch M. I re taumaturghi. Studi sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*. Torino, 1989. Ср. рус. пер.: *Ле Гофф Ж. Предисловие // Блок М. Короли-чудотворцы. Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии* / М. Блок; предисл. Ж. Ле Гоффа; науч. ред. и послесл. А.Я. Гуревича; пер. с фр. и коммент. В.А. Мильчиной. М.: Языки русской культуры, 1998. С. 11–57. О Блоке перед возникновением «Анналов» см. также: *Grabski A.F. Marc Bloch przed “Annales” // Idem. Kształty historii*.

- этническая группа предстает исследователю через призму материальной культуры (так как у него нет письменных источников), так что он должен познавать ее через ее остатки;
- культура в антропологическом понимании, как ее хотел бы воспринимать этнолог, не отличает элитарной культуры от «массовой».

Антрополог не может ответить на ранкеанский вопрос: как было? – поэтому отвечает на вопросы: как жила (функционировала) этническая группа? какие функции в ней проявились? какие структуры были устойчивы?

«Антропологический» мир по «самой своей природе» (по природе источников) является несобытийным миром, миром социальных и культурных феноменов.

Блок понимает феодальное общество как целое – как феодальную систему, составленную из экономических, социальных феноменов, но также из материальной культуры и повседневной жизни, из верований, обычаев, обрядов, ритуалов, идеологий. Уже в “*Les Rois thaumaturges*” историк показал, что высоко оценивает роль коллективного мышления для политики и коллективной жизни (магия и сакрализация власти, харизма, ложное сознание и т. п.).

Когда Февр занимался исследованием культуры, два вопроса особенно привлекали его внимание. Во-первых, проблема непреодолимости исторических рамок в идентификации коллективной ментальности. В дискуссии с Лафранком Февр выступил против модернизации XVI века, против презентистских интерпретаций коллективных представлений, уходящих своими корнями еще в Средние века. Во-вторых, каждая эпоха, по мнению Февра, обладает своим ментальным наследством, своеобразным ментальным инструментарием (*l'outillage mentale*), отличным от ментального инструментария других эпох. Это непреодолимые для человеческого мышления барьеры восприятия мира. Одновременно это основания культуры, на которых вырастают произведения индивидуального гения. Элитарная культура происходит из культуры масс и не может перерасти ее рамок. Февр пропагандировал исследования коллективной психологии, религиозности масс, эмоций, чувств, принимал участие в создании истории культуры и исследований по истории *mentalité*.

Блок, Февр, Хёйзинга и Элиас причастны к антропологизации истории в несциентистском духе, а Симиан, Лабрусс, Бродель – к социологизации истории в сциентистском духе. Первые из них стали классиками исторической антропологии.

### Исследования о *mentalité*

Когда в 1958 г. Шарль Самаран предложил Жоржу Дюби написать для энциклопедической антологии “*Histoire et ses méthodes*” (1961) статью по истории ментальностей, Дюби воспринял его предложение как победу сторонников этого направления исторических исследований. Включение в антологию, являющуюся манифестом врагов Анналов, статьи о *mentalité*, стало свидетельством признания новой дисциплины в качестве полноценной сферы исторических исследований. Дюби утверждает, что это он вместе с Робером Мандру ввел этот термин в исторические исследования.

*Mentalité* – это «система образов, представлений, которые в разных группах и стратах, составляющих общественную формацию, сочетаются по-разному, но всегда лежат в основе человеческих представлений о мире и о своем месте в этом мире и, следовательно, определяют поступки и поведение людей. [...] мы [Дюби и Мандру. – В.В.] были убеждены, что все взаимоотношения внутри общества столь же непосредственно и закономерно зависят от подобной системы представлений [...], как и от экономических факторов»<sup>190</sup>.

В том же 1961 году Дюби характеризовал исследования в области *mentalité* как многообещающую область, хотя все еще пребывающую на начальной стадии своего развития и остающуюся со времен Февра в застое<sup>191</sup>.

В течение двадцати пяти лет история ментальностей стала, по мнению Карло Гинзбурга, ядром «новой истории»<sup>192</sup>.

Успех понятия *mentalité* тесно связан с тем подходом к исторической науке, который определяется как антропологический. *Mentalité* утратила свою первоначальную негативную коннотацию, связанную с отношением ее к первобытному мышлению, детям и необразованным людям, и благодаря аксиологически нейтральному ее истолкованию в “*Mentalité primitive*” Леви-Брюля (1922), а также Шарлю Блонделю и Арману Валлону распространилась среди антропологов как термин, означающий мыслительную сферу культуры, характеризующуюся пралогичностью и эмоциональностью. Мы уже говорили выше о своеобразной антропологизации истории.

<sup>190</sup> Дюби Ж. Развитие исторических исследований во Франции после 1950 года / пер. с фр. Е.Ю. Симакова // Одиссей. Человек в Истории. 1991. М., 1991. С. 52.

<sup>191</sup> Duby G. Histoire des mentalités // L'Histoire et ses méthodes / ed. Ch. Samaran. Paris, 1961. P. 942.

<sup>192</sup> Гинзбург К. Опыт истории культуры: философ и ведьмы / пер. Ю.Л. Бессмертного // Споры о главном. С. 39.

Проникновение идеи общества как гомогенного целого в историографию, интерес к материальной жизни человеческих групп, к повседневной жизни и сфере ментальностей – все это привело к изменению объекта исторических исследований.

Не меньшее влияние на формирование исследований, посвященных *mentalité*, имела также психология. Анри Берр утверждал еще в 1911 году: «история в общем и целом – это сама психология, это рождение и развитие психики»<sup>193</sup>. В 1920 году его идею одобрительно напоминал Февр, когда писал, что наша история идеалистична, «ибо экономические факты, как и всякие другие социальные феномены, возникают из веры и воззрений [...]»<sup>194</sup>. Примерно в том же духе высказывался Блок.

Не переоценивая таких психологизирующих высказываний классиков, мы бы хотели только проследить те влияния, которые позволяли им, по меньшей мере, трактовать исследования, посвященные сфере человеческого мышления, как важную часть комплекса задач историка. Если работы Блока, а особенно «Феодалное общество» и «*Les Rois thaumaturges*», можно понимать как примеры анализа социального генезиса коллективной ментальности, то конечно, работы Февра могли бы представить исследования культурного смысла *mentalité*, проводимые без лишних обращений к социальным контекстам. Противопоставляя свои работы классической истории идеи, Февр упрекал ее в анахронизме, аисторизме, абстрактных интерпретациях, школярских понятиях (гуманизм, реформация), отрицал филиационные интерпретации элитарной культуры. Цель Февра заключалась в том, чтобы охарактеризовать каждую культуру как систему инструментов и знаков. Культура должна быть понята как своеобразное автономное целое, но одновременно и относительно изолированный компонент социальной действительности.

Костяком его концепции было понятие ментального инструментария. *L'outillage mental* цивилизации или эпохи – это тотальность категорий перцепции, концептуализации, выражения и деятельности, которые формируют как индивидуальный, так и коллективный опыт. Переходя от исследования проявлений культуры к познанию ее обусловленности, открывающей пути для этих проявлений, мы получаем возможность осмыслить их специфические особенности в единстве (структуре)<sup>195</sup>. Короче говоря,

<sup>193</sup> Berr H. La Synthèse en l'histoire. Paris, 1911. Цит. по: Ревель Ж. История ментальностей: опыт обзора / пер. Е.А. Рудниковой, Ю.Л. Бессмертного // Споры о главном. С. 52.

<sup>194</sup> Цит. по: Ревель Ж. История ментальностей... С. 52.

<sup>195</sup> Febvre L. Un Destin. Martin Luther. Paris, 1928; *Idem*. Le Problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle. La religion de Rabelais. Paris, 1942.

Февр показал, что *l'outillage mental* является своеобразной исторической реальностью, скрытой за фасадом объектной действительности, но реальностью как бы более подлинной, чем феноменалистски понимаемая реальность.

В подобном духе проведенные исследования Эрнеста Кассирера, Эрвина Пановски (ментальные навыки – *habitus*; силы, формирующие навыки, – *habit forming force*), Норберта Элиаса много лет спустя нашли свое запоздалое признание, хотя проводились, как оказалось, в том же направлении, что и поиски классиков Анналов. Они были «открыты» во Франции в конце 1960-х гг., и видимо, только тогда же по достоинству были оценены труды Филиппа Арьеса, который писал о восприятии смерти еще во время войны. По мнению Жака Дюпакье, которого трудно признать сторонником творчества автора «*L'Homme devant la mort*», в 1949 году появились две великие работы: труд Броделя о Средиземном море и книга Арьеса<sup>196</sup>. Конечно, труд Броделя затмил все и вся. Авторитет Броделя и доминирование сциентистской истории вытолкнули на обочину возрождающееся течение антропологической истории. Победу одержали другие тенденции. Империалистский модернизм Броделя и его последователей, сила поддерживающих их институций и *mass media* подавили зачатки исследований, посвященных *mentalité*.

Конец 1960-х гг., по известным общеисторическим причинам, изменил идейную атмосферу в интеллектуальных кругах, в том числе и в среде историков. Публично открылся кризис сциентистских (коллективистских, структуралистских, марксистских) образов прошлого. Началась фронтальная атака уже не только правых, но и левых, леваков на идею прогресса<sup>197</sup>. Историки почувствовали потребность воздержаться от экспансии позитивистски устроенных наук о человеке на историю, захотели остановить присоединение территории истории к «внечеловеческой» и «надчеловеческой» истории.

С этого момента исследования ментальности обогатились бесчисленными работами о семье, ребенке, молодости, смерти, сексуальной жизни, повседневной жизни, маргиналах, снах, поверьях, обычаях, фольклоре, праздниках, посмертной жизни, Чистилище, религиозности, народной культуре, страхе, смехе и т. д.

*Mentalité*, понятие исходно открытое (эластичное и широкое, а вместе с тем туманное, восходящее к различным традициям и тенденциям) до наших дней не обрело стабильного значения. По мнению Жака Ревеля, если

<sup>196</sup> Dupâquier J. Pour la démographie historique / intr. P. Chaunu. Paris, 1984. P. 7. Речь о книге: Ariès Ph. Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie. Paris, 1946.

<sup>197</sup> См.: Ariès Ph. L'Histoire des mentalités // La Nouvelle histoire. P. 411.

бы с ним это случилось, нужно было бы от него отказаться. Жак Ле Гофф написал об этом прямо в 1974 году:

«Важнейшее, что делает историю ментальностей привлекательной, это ее неопределенность, тенденция открывать осадок исторического анализа, в своем роде историческое *je ne sais quoi*. Неопределенность удваивается междисциплинарной размытостью: эта область истории находится на перекрестке различных влияний, сближается с этнологией, дублирует социологию, родственна социальной психологии и видит себе спасение в структуралистском методе»<sup>198</sup>.

Таким образом, история ментальностей охватывает область от социологии культуры до исторической антропологии, а также психологический опыт. Сегодня, как и вчера (а может быть, сегодня даже сильнее, чем вчера) исследования, посвященные *mentalité*, предпочитают коллективное индивидуальному, культурные процессы творчеству элит, психологические, эмоциональные процессы – интеллектуальным, автоматизмы, навыки, стереотипы – рациональным, обдуманым интеллектуальным конструкциям.

Исследователи *mentalité* противостоят традиционному понятию культуры, но в то же время подчеркивают и развивают ее антропологический (психологизирующий) смысл, явно или скрыто формируют оппозицию ее традиционному пониманию. Вот пары, выражающие альтернативность антропологического подхода к традиционным интерпретациям:

- 1) культура личности – культура коллектива;
- 2) культура элит – «средняя» культура;
- 3) официальная, «литературная» культура – устная, массовая культура;
- 4) идеология группы (класса) – *mentalité* сообщества;
- 5) письменная культура – неписьменная культура (культура «безмолвствующего большинства»);
- 6) вербализованное сознание – невербализованное сознание (называемое также имплицитным);
- 7) рациональное, логическое – иррациональное, пралогическое, алогическое, антиномичное.

Историк *mentalité* предпочитает вторые элементы в указанных парах. Исследователи понятийно трудно уловимой мыслительной действительности, каковой является *mentalité*, принуждены пользоваться метафорами, которые несут в себе отношения между различными сферами культуры. Арон Гуревич, например, пишет, что *mentalité* – это своеобразный эфир, охватывающий тотальность коллективной жизни, пронизывающий действительность, наделяющий ее смыслом и позволяющий историку ее деко-

<sup>198</sup> Le Goff J. Les Mentalités: une histoire ambiguë // Faire de l'histoire. T. 3. P. 86.



дировать. Историки интерпретируют такие проявления культуры, как язык, текст, иконография, не как отражение скрывающейся за ними действительности, но как «фильтр», одновременно мистифицирующий и открывающий реальность. Так поступает Карло Гинзбург, анализируя поучения Николая Кузанского. Сходным образом Гуревич анализирует *exempla* XIII века, показывая противоречия в мышлении верующих и открывая антиномии так называемых малой и большой эсхатологий. Ле Гофф как бы вслед за Элиаде призывает к историческому анализу диалога между *sacrum* и *profanum*<sup>199</sup>. Эта идея сходна с той, которую излагает Февр в работе о Маргарите Наваррской, и с веберовской концепцией расколдования мира. Ле Гофф неустанно иницирует новые направления исследований, посвященных *mentalité*, расширяя их на огромную область, идентичную исследованиям культуры *en globe*, культура в различных измерениях и разрезах в микро- и макространстве, в долгом времени: от “Montaillou” Ле Руа Ладюри до “Une Autre Moyen Âge” Ле Гоффа. От судьбы Меноккио (плебея-героя книги Гинзбурга) до «культуры безмолвствующего большинства» Гуревича.

Исследования, посвященные *mentalité*, включают различные точки зрения на интерпретацию культуры и ее исследование<sup>200</sup>, синтезируют на свой эклектичный манер методы многих наук о культуре, ведут к конституированию нового объекта исторических исследований. Этим объектом становится культура как гомогенное единство, свободное от конфликтов (как хотел бы Арьес) или же управляемое динамизирующими ее противоречиями (что предпочел бы Ле Гофф)<sup>201</sup>.

Культура, понимаемая антропологично, становится единой с социальным целым как таковым, поскольку содержит одновременно то, что является сутью исследования так называемой материальной и так называемой духовной культуры. Обе сферы культуры в том видении мира, которое пропагандируется исторической антропологией, становятся однородным целым, так как по самой своей природе культура является мыслительной действительностью. Гуревич писал:

«Во-первых, выдвигается гипотеза, что мир культуры образует в данном обществе в данную историческую эпоху некую глобальность, — эго

<sup>199</sup> Ле Гофф Ж. С небес на землю. (Перемены в системе ценностных ориентаций в христианском Западе XII – XIII вв.) / пер. с фр. С.Н. Голубева // Одиссей. Человек в истории. 1991. М., 1991. С. 25–47.

<sup>200</sup> См.: Chartier R. Intellectual History and the History of Mentalités. A Dual Re-evaluation // *Idem*. Cultural History. Between Practices and Representations. Polity Press, 1988. здесь же приведена литература вопроса. Рус. пер. см.: Шартье Р. Интеллектуальная история и история ментальностей: двойная переоценка? // Новое литературное обозрение. 2004. № 66(2). С. 17–47.

<sup>201</sup> Ariès Ph. L'Histoire des mentalités. P. 411; Le Goff J. Les Mentalités... P. 89.

как бы тот воздух, которым дышат все члены общества, та невидимая всеобъемлющая среда, в которую они погружены. Поэтому любой поступок, ими совершаемый, любое побуждение и мысль, возникавшие в их головах, неизбежно получали свою окраску в этой всепроникающей среде. Следовательно, чтобы правильно понять поведение этих людей, экономическое, религиозное, политическое, их творчество, их семейную жизнь, быт, нужно знать основные свойства этого «эфира» культуры»<sup>202</sup>.

Историческая антропология, как мы ее здесь понимаем, является направлением неклассической историографии, выросшим на волне критики классической, позитивистской событийной истории, а также наиболее влиятельной противницей модернистской истории, которой она противопоставляет образ прошлого, опирающийся на неклассических неэциентистских метафорах. Модернизм является современным позитивизмом, вдохновляемым структурализмом, функционализмом, марксизмом, позитивизмом в духе естественнонаучно ориентированных наук о человеке, в то же время историческая антропология разрывает с позитивизмом, возвращаясь к более ранним непозитивистским сюжетам. На своих границах и окраинах она флиртует с духом постмодерности.

Мастера этого направления вместе с исследователями из других стран, идущими по их стопам, пытаются сохранить то из идей школы Анналов, что позволило бы развить гуманистические ценности традиционной историографии, тезис о том, что человек является центром внимания истории. Так или иначе, они стремятся сохранить его первостепенную роль. Но речь здесь идет не столько о человеке-творце событий, сколько скорее о человеке-творце и участнике культуры, носителя цивилизации. Познав личность или анонимную группу личностей, мы можем познать универсальное, надличностное, а также то, что неотвратимо и обязательно для данного общества или данной эпохи. Речь здесь идет о различных правилах культурной интерпретации мира, *eo ipso* правилах деятельности, а значит, о познании человека, обладающего определенным знанием о мире и определенной системой ценностей. И именно в свете этого знания и этой системы ценностей, то есть в свете сознания, сопровождающего деятельность, она – эта деятельность – и осуществляется. Таким образом, исследование сознания группы людей, социального класса или личности является соучастием в создании образа деятельного человека, попыткой понимания его усилий в сфере материальной (экономической и не только) жизни, а также проникновением в сферу языка, обычаев, религиозности, магии, искусства.

---

<sup>202</sup> Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. 2-е изд., испр. и доп. М.: Искусство, 1984. С. 11.

морали и т. п. Весь этот мыслительный контекст незаменим, чтобы раскрыть смысл поведения людей.

«Внимание направлено на изучение не сформулированных явно, не высказанных эксплицитно, не вполне осознанных в культуре умственных установок, общих ориентаций и привычек сознания, "психического инструментария" [...] – того уровня интеллектуальной жизни общества, который современные историки обозначают расплывчатым термином "ментальность"»<sup>203</sup>.

Понятие *mentalité* происходит из социальной психологии и этнологии<sup>204</sup>. Как мы знаем, это размытое понятие, а значит, оно познавательного открыто. Развитие неклассической историографии, и в том числе исторической антропологии, придало ему фундаментальное значение<sup>205</sup>. Все чаще и определеннее сближаются друг к другу два термина: *mentalité* и культура. Независимо от того, осмыслено ли понятие культуры узко или широко, то есть как сфера материальной и духовной культуры, – исследования, посвященные *mentalité*, понимаются как исследования культуры. В этом значении хорошо видно, что в последнем случае значения понятий *mentalité* и культуры идентичны. Согласно Ле Гоффу, интересы *l'histoire nouvelle* (в более узком смысле термина) идут в трех направлениях:

«1) история интеллектуальной жизни, которая представляет собой изучение социальных навыков мышления; 2) история ментальностей, т. е. история коллективных автоматизмов в ментальной сфере; 3) история ценностных ориентаций»<sup>206</sup>.

Можно сказать, что это – социальная история культуры как метод познания культуры и способ познания прошлого в целом. Субъективное (субъективно-социальное чаще, чем субъективно-индивидуальное) трактуется как источник распознавания, как способ рассмотрения исторического контекста деятельности, а вместе с тем адекватного контекста, в котором сознание распознает нечто как объективное (не-сознательное).

<sup>203</sup> Там же. С. 9.

<sup>204</sup> Дюби писал: «Психология естественным образом преобразуется в историю ментальности, которая в последнее время является не чем иным, как наблюдением (хотя расширенным во времени и проводимым в различных ритмах) состояний и отношений между личностями и группами, а также ими порожденными модификациями». См.: Duby G. Histoire des mentalités. P. 942. Ле Гофф в свою очередь констатирует: «гипотетический этнолог естественным образом стремится к исследованиям *mentalité*». См.: Le Goff J. L'Historien et l'homme qu'otidien // Méthodologie de l'histoire et des sciences sociales. Toulouse, 1973. Vol. 2. P. 237.

<sup>205</sup> См.: Гуревич А.Я. Категории... С. 11.

<sup>206</sup> Ле Гофф Ж. С небес на землю... С. 26.

Метафора человека, формулируемая в рамках *nouvelle histoire*, означает отказ от перспективы непосредственной антропоморфизации, устранение перспективы опосредованной антропоморфизации в духе объективизирующих интерпретаций *social-science-history* и выдвижение метафоры человека-творца, участника и носителя культуры.

Однако несмотря на многие восхищающие достижения исторической антропологии, мне не кажется, что конституируемая благодаря ей метафора человека была тем, что может привести к согласию метафору непосредственной антропоморфизации с объективизирующими интерпретациями человека. Как уже говорилось, примирить их невозможно. Хотя модель человека, предлагаемая исторической антропологией, по своей историософской природе антисобытийная, эта модель все же не позволяет ассимилировать модели мира, сконструированные при помощи перспективы опосредованной антропоморфизации. Причиной этой ситуации остается не решенная до сих пор проблема синтеза в наррации того, что лично и индивидуально, с тем, что антииндивидуально, надлично. Раскрытие таинственной диалектической связи между сознанием личности и коллективным сознанием (понятно, что последнее – не сумма и не среднее арифметическое, и не демократическое большинство личных сознаний) однажды, возможно, разрешит эту дилемму. Соответствующей для этой проблемы областью поисков представляется мне сфера, энигматично определяемая как *mentalité*, то есть антропологично понимаемая культура как мыслительная действительность.

## Заключение

Сущность парадигмы Анналов в буквальном (и может быть, не только) значении слова мы видим в категориальной оппозиции и несоизмеримости в отношении образца мышления, культивируемого классической историей. Что сегодня стало стандартом неклассичности, в значительной мере является результатом продолжительной историографической революции, которую осуществили основатели и продолжатели школы Анналов. В результате их исследовательских усилий возникла неклассическая история, выталакивающая на обочину тех, кто продолжает практиковать историю старого образца<sup>207</sup>.

Однако миссия школы Анналов окончилась, уже когда так называемая новая история стала полноправным течением историографии, когда она преодолела фазу «ереси» и была признана конструктивным направлением исследований. Скорее всего, эта перемена случилась в конце 1960-х гг., проявлением чего была институциональная позиция мастеров новой истории в науке и культуре (и не только французской).

Плодом борьбы с классической историографией, ведущейся «новыми историками» с конца 1930-х гг., стало не только равноправие различных версий историографии, но и более важное явление – глубокая трансформация истории как науки.

Современная историография делится на два направления: классическое и неклассическое. В границах первого находились и находятся различные течения и направления. В границах второго можно обнаружить далекие друг от друга эпистемологические и методологические направления, однако далекие не настолько, чтобы их не связывал общими узами разрыв с классическим прошлым.

Заслуга школы Анналов в создании неклассической историографии, которая живет уже независимо от того, сохраняется ли жизнь самой этой школы или нет. Хроникерский дух спора о ее существовании или несущест-

---

<sup>207</sup> О «новых историках» как своеобразной группе интеллектуального влияния см.: *Coutau-Bégarie H. Le Phénomène "nouvelle histoire". Stratégie et idéologie "des nouveaux historiens". Paris, 1983. P. 282–295.*

ствовании, возрожденный благодаря ее юбилеям, как кажется, становится все слабее<sup>208</sup>.

Несомненно, более молодые сторонники неклассической истории будут продолжать разработку отдельных сюжетов традиции основоположников, возводимой уже в ранг классики: Блока, Февр, Лабрусса, Броделя. Классиками становятся Дюби, Ле Гофф, Ле Руа Ладюри, Гуревич, в то время как классиками неклассической истории – Арьес и Фуко, недавние «еретики» исторической науки. Они формируют наследие неклассической историографии независимо от того, были они связаны со школой Анналов или ни у кого и в мыслях не было их с нею связывать.

История всегда была (как каждая область культуры) своеобразным континуитетом и дисконтинуитетом. Она укоренена в прошлом, а подпитывается духом современности. Обе истории – классическая и «новая» опираются на несходных представлениях о мире и человеке, базируются на различных историографических метафорах, пропагандируют различные типы исторического порядка – одновременно братаются и проводят несходные внепознавательные ценности. Это просто различные культурные формации. Они несходно воспринимают ключевые компоненты исторического познания, каковыми являются человек и общество.

Все направления, течения, школы и индивидуальности исторической литературы по-своему метафоризируют исследуемую действительность, импутируют ей свои собственные фундаментальные метафоры, которые воссоздают прошлое, детерминируют различные прочие познавательные стратегии, последствием которых является определенный образ исторического мира.

Не удастся чисто познавательно обосновать выбор тех, а не иных историографических метафор, а следовательно, не удастся обосновать какой бы то ни было образ прошлого мира обосновать, ссылаясь на классическую концепцию истины. Истина в истории – это «метафорическая истина», то есть лишь способность данной историографической формации предлагать «ответ» на господствующую в исторической науке и ее культурном контексте «восприимчивость» к определенным метафорам – на заданный современностью вопрос об «исторической природе человека».

---

<sup>208</sup> См.: Les "Annales". Histoire et sciences sociales. Un tournant critique? // Annales E.S.C. 1988. № 2. P. 291–293; Les "Annales". Tentons l'expérience // Annales E.S.C. 1989. № 6. P. 1321; Bessmerthy Y. Les "Annales" vues de Moscou // Annales E.S.C. 1992. № 1.

Мне представляется, что возврата к традиционной истории нет. Неве-  
роятно, чтобы удалось навязать миру образ прошлого, опирающийся на  
банальные или мертвые метафоры. Классический образ истории будет  
функционировать в кругу исторической беллетристики, отвечая на tradi-  
ционный спрос. В исторической науке не будет возврата к «старой» исто-  
рии. И чем чаще мышление об истории будет исходить из понимания ее  
как области культуры, тем вероятнее, что метафоры непосредственной  
антропоморфизации прошлого мира будут дезавуированы.

**ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ  
МЫШЛЕНИИ**





## Введение

Основная тема этих очерков – поиск мыслительных предпосылок, стоящих за исследовательскими (познавательными) актами, которые предпринимает историк. Проще говоря, речь о том, чтобы ответить на вопрос, как историк мыслит, раз уж он именно так, а не иначе представляет себе изучаемый мир, углубляется в него и определенным образом представляет результаты своих разработок.

Все помещенные в этом томе очерки могли бы преследовать одну цель: выяснить, какие мыслительные принципы стоят за историей как исследовательской практикой и историографией как способом представления и распространения ее результатов. Таковые принципы – это не иначе как принятые в сообществе историков убеждения, взгляды и ценности. Выяснение данных мыслительных принципов способствует достижению определенной цели, причем не только познавательной, но и этической, то есть пониманию смысла методологических (эпистемологических) положений, в том числе и стоящих за ними, а скорее – содержащихся в них, познавательных и находящихся за пределами познания ценностей.

Понимание носит черты редукции. Для определенных исследовательских действий и их результатов мы ищем оснований, стоящих за (перед) ними. Таких оснований, которые бы вместе с их последствиями создавали убедительную трактовку историографической операции.

Упомянутые принципы исторического мышления реконструируются не с целью осмыслить их истинность или корректность. Даже если они предопределяют очертания так называемой прошлой реальности, их выявляют отнюдь не для того, чтобы сравнить с так называемой внемыслительной исторической реальностью. Не получится оценить их с точки зрения того, как они репрезентируют так называемую историческую реальность, так как о последней за пределами ее дискурсивных образов нам ничего не известно. А раз так, мы можем сопоставить между собой только фигуры исторического мышления и исторические наррации, которые – как мы полагаем – определяют то, как мы пишем о прошлом.

Принципы исторического мышления, в том числе стоящие за историографическими наррациями, мы можем сравнивать между собой, проследивать их культурные неясности и историческую изменчивость, показывать ее постоянные, «неотъемлемые» составляющие. Мы хотим проследить

за способами исторического мышления о базовых метафорах мышления и речи, дойти до гипотетических кулис исторического воображения.

Если уж эти фундаменты исторического мышления и подтверждаются как таковые, то лишь в том случае, если составляют единое целое с методологическими убеждениями и исследовательской практикой. И этого нам достаточно от исторического мышления, практикуемого в сфере так называемой академической науки или в проектах, претендующих на статус академической рефлексии о прошлом. Стремясь, таким образом, обнаружить префигурацию этой рефлексии, мы ожидаем лишь того, что поймем, почему о прошлом так думали и говорили, говорят и пишут. Из такого, а не иного представления о мире следует его историографический образ. Это состояние исторической культуры предопределяет, какой образ прошлого в ней возникнет.

За моим размышлением скрывается убеждение, что к описанию историографических операций приводит рассмотрение того, какие фундаментальные историографические метафоры / понятия организуют историческое мышление. Некоторые из них неустранимы, без них о нем не может быть речи. Отдельные артикуляции исторического мышления являются их историческим воплощением, а им сопутствуют и новые метафоры. Все вместе они предопределяют специфику трактовок прошлого мира, предлагаемых нам историографией. Вместе с тем мы получаем свидетельство постоянства и изменчивости исторического мышления. В какой-то мере я высказываюсь в пользу того, что эта концептуализация, под видом метафор (в их риторико-когнитивном понимании) или понятий, закладывает мыслительный фундамент историографической операции. Следовательно, рефлексия над ней была бы историей метафоризации людьми мира прошлого. Эта метафоризация является культурно тенденциозной и *ergo* хронически антропоморфной. В любом случае она является авторефлексией культуры, в рамках которой возникает.

В поле интересов культурологично и эпистемологично ориентированной методологии истории, а значит, в той области, на осмысление которой направлены представленные очерки, находится осуществление исторического мышления (познания, исследования), которое принимает за точку соотнесения, в принимающем или отвергающем стиле, стандарты культурно обязывающего элитарного мышления о прошлом.

Взаимопонимание историков, на котором зиждется профессиональное сообщество, имеет характер "*Verständigung über etwas*", «взаимопонимания о чем-то»<sup>1</sup>. Это – взаимопонимание между историками о том, что какво,

<sup>1</sup> *Apel K.O.* Wspólnota komunikacyjna jako transcendentalne założenie nauk społecznych // *Kultura Współczesna*. № 1. S. 5-13; *Idem.* The Hermeneutic Dimension of Social Science and its Normative Foundation // *Epistemology and History. Humanities as a Philosophical*

а это в свою очередь служит основой мышления, объясняющего достигаемые результаты, а по сути – принятия предлагаемых исторических интерпретаций. Это взаимопонимание носит черты как молчаливого, так и оговоренного согласия.

Матрицы исторического воображения подпирают взаимопонимание между «близкими по профессии», поскольку они учитывают обязывающие принципы этики аргументационного дискурса, в том числе нормы, делающие возможной intersubъективную коммуникативность. Одна из них – мнения о форме «объективной реальности». Согласие в отношении ее формы дает сообществу возможность дискуссии, критичного диалога, охраняет и пропагандирует принцип доброжелательной интерпретации, открывающий для исторического дискурса путь к осуществлению его культурной функции, заключающейся, как я полагаю, в том, чтобы наделить семантикой культурную коммуникацию.

Мнение о том, что можно найти единственную философскую основу (метафизическую, онтологическую, эпистемологическую), наделяющую легитимностью прошлое и современность историографической практики, обманчиво. Обращение к какой-нибудь сущностной черте исторических событий или к одному способу исторического познания не позволяет понять историческое мышление. Все, что мы знаем, что переживаем и что трактуем как прошлое, обретаемое в историографии, воспринимается из опыта мышления о нем, а не из него самого. Данное опосредование доступа к прошлому, которым обеспечивает нас культура, является одновременно отдалением претензии на его непосредственное обсуждение и на источниковый опыт его как данности самой по себе. Так что повторим: все, что мы узнавали о прошлом, мы знаем из окультуривающей нас культуры. Это так потому, что мы не можем ни испытать прошлое непосредственно, ни вынуть его из источников, в которых оно якобы обитает, ни «слушать» их, поскольку они сами не говорят, ни увидеть в них прошлую реальность человечества, поскольку высмотреть ее в источниках не получится. Даже если бы мы могли прибегнуть к своим собственным переживаниям ближайшего прошлого, то и в этом случае мы в нем участвуем, будучи в оковах заранее присвоенных смыслов, определяющих то, как мы его воспринимаем и переживаем.

Подобным образом профессиональный взгляд на прошлое получается не столько благодаря факту обретения способности прозревать действительность саму по себе посредством успешного владения инструментами

приближения к ней, сколько благодаря освоению признаваемых сообществом правил проведения исследований и составления исследовательской нарратии. Вслед за повествовательной традицией мы продолжаем рассказ под стать вопросам нашего времени. Повторим, это близкие по профессии решают, имеет ли презентуемый нами образ прошлого черты, позволяющие ему считаться историографическим продуктом, в том числе произведением академичной истории.

Таким образом, эти очерки не столько о том, каким что было, каким есть и каким должно быть, а скорее о том, как мы думаем исторично, как практикуем историю.

Один из главных мотивов этой работы – историческая истина. Так или иначе, что бы нам ни предложила метарефлексия об историографии, в любом случае она должна будет обратиться к этому принципиальному вопросу. Если не прямо, то опосредованно. А следовательно, представляемая работа могла бы называться *Образы исторической истины*.

В сфере моих интересов проблемы, которые поднимались и раньше, но дозрели до того, чтобы развить их в новых сюжетах, из которых, как представляется, вырисовывается целостный образ мышления об историческом мышлении. Сочту благоприятным для себя то обстоятельство, что принятые в моей работе «История – Культура – Метафора»<sup>2</sup> решения были настолько открыты, что в своих принципиальных положениях не нуждаются здесь в существенном пересмотре. Я попробовал, следуя подсказкам критиков, развить ее слишком лаконичные трактовки некоторых вопросов. Ее конструктивистское сообщение подлежит здесь развитию в духе культурного конструктивизма<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Wrzosek W. Historia – Kultura – Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii. Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum, 1995. (Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej). Англ. изд.: *Idem*. History – Culture – Metaphor. The facets of non-Classical Historiography / translated by P. Znaniecki. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM. 1997). См. здесь с. 15–138. Эта работа осуществляет выбор в пользу своеобразного культурного конструктивизма. Она показывает культурный статус исторического знания уже в том, что обосновывает метафорический характер оснований исторического мышления. Историография в этом свете является особым способом применения присутствующих в культуре идей к практике исторического мышления. И наоборот: историческое мышление наполняет культуру историчностью. Данный диалог истории с культурой является диалогом культур, *de facto* историческим познанием.

<sup>3</sup> Культурный конструктивизм, как я его понимаю, созвучен историческому конструктивизму Д. Марголиса, а также захватывающей культурологической рефлексии, являющейся продолжением общественно-регулятивной концепции культуры, отстаиваемой Анной Палубицкой и ей идейных соратников под знаком *Eidolon*: Margolis J. The Arts and the Definition of the Human. Toward a Philosophical Anthropology. Stanford: Stanford University Press, 2008; *Idem*. Czym w gruncie

Идея исторической истины как истины метафорической, раньше высказанная как бы мимоходом, находит в представленных очерках дополнительное освещение. Концепция прикладной истины, как ее практикуют историки, является в своем роде прагматичной реализацией основополагающей веры сообщества историков, которой остается историческая истина.

Отдельные фрагменты работы являются иной раз значительно переработанными версиями рефератов, произнесенных на конференциях. В своих исходных вариантах некоторые из них публиковались в Польше, другие — только за границей. Немалая часть рассуждений до сих пор не публиковалась, остальные были вовлечены в контекст, который, как я полагаю, приводит к преувеличению их значения.

---

rzeczy jest dzieło sztuki? Kraków, 2004; *Patubicka A.* Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2006 и другие работы этой школы мышления о культуре.

## **I. Культурная импутация как модель исторического мышления и исследования**

Идея культурной импутации является по разным причинам подходящей стратегией описания познавательных (исследовательских) практик гуманитаристики (гуманитарных наук). Она позволяет не только приблизиться к конкретике и описать ее так, чтобы легче было указать сходства и различия между отдельными проявлениями дискурсивных исторических практик, но и легче приблизиться к диагностирующим их на надпрактическом уровне эпистемологическим и методологическим аналитическим приемам. А они, в свою очередь, как все чаще считается, избегают осознания уходящей надежды на узаконение неэпистемологических или нефилософских доказательств.

Неудача философских упований на узаконение познания подводит к тому, чтобы на какое-то время отложить в сторону попытки их обрести и поискать прагматичных ответов на вопрос, почему все мы миримся с предлагаемыми нам картинками мира и человека, несмотря на то, что они по самой своей сути не подлежат эпистемологической (философской) легитимации. Однако же они настолько нас устраивают, что мы одариваем их наименованием «истинных».

По этой причине фигура культурной импутации имеет то достоинство, что в значительной мере касается хода реальных исследовательских практик, артикулируя ее не вполне всеобщие представления, а также открывает мыслительные предпосылки, стоящие за распространенной субъектно-объектной практикой мышления, стоящей за историографией.

Однако этим я не ограничиваюсь и стремлюсь показать возможность встречи обманутых сторонников эпистемологии (философии) как узаконивающего дискурса со сторонниками веры в прямолинейную правомочность их познавательных усилий, основывающуюся по сути на магическом (манифестируемом) возвышении ею этих усилий. Понимание истины этими вторыми основывается на вере в ее легитимизирующую силу и предупреждает или заменяет ее поиск. Она скрывается в правдогенной методе, поскольку применение таковой влечет за собой обретение истины. Если при этом она обнаруживается, как считают – вовне, то ее дополнительно подтверждает некий опыт (источниковость).

В соответствии с данным во Введении обещанием мы стараемся внести в дискурс об историографической операции те ее мыслительные принципы

и последствия, которые молчаливо, при помощи очевидности, контекстуализируют ее как бы «с обеих сторон». Они же часто создают априорные предубеждения (пред-убеждения) и не всегда артикулируемые (имплицитные) последствия. И в мои замыслы входит показать не то, какие из них истинны, хороши или только правильны, но только то, каковы они и каким образом составляют своеобразную метафизику историографической операции, основывая жанровость и культурный облик исторического мышления.

### **1. Префигурации культурной импутации**

Прежде чем будут представлены следствия из концепции культурной импутации и комментарии к ней<sup>4</sup>, согласно принятой в этой работе стратегии, я обращаюсь к ее основополагающим принципам.

Во-первых, идея культурной импутации описывает культурный навык мышления и нарративизации, который Йозеф Миттерер называет дуализирующим способом мышления и говорения. Мир, согласно этому ментальному импульсу<sup>5</sup>, делится на «эту сторону», где находится сознание, мышление, субъект познания, и «ту сторону», где находится то, что мыслится, объект познания, так называемая объектная действительность. Конечно, дуализирующий способ мышления и говорения, в противовес недуализирующему, определяет в общих чертах весьма значительный спектр различных точек зрения, определяющих, как познавательльно взаимно соотносятся эта и та стороны<sup>6</sup>.

Сходный случай – идея культурной импутации. На одной стороне познания – познающая культура, на другой (на «той стороне») – познаваемая культура. Итак, как мы чаще всего привыкли думать, у познания субъектно-объектное измерение.

<sup>4</sup> Интегральные определения предложены в моих работах: *Wrzosek W. The Problem of Cultural...; Idem. Historia – Kultura – Metafora. S. 13–25* (здесь с. 23–33).

<sup>5</sup> Под «ментальным импульсом» я понимаю исторически оформленный мыслительный автоматизм, то есть мышление, продвигающееся таким образом, как если бы его предпосылкой было определенное воображение. Если данная предпосылка принимается за мыслительную данность, определяющую дальнейший ход мышления и действия, то она в полной мере заслуживает названия «ментальный импульс» и является не поддающимся рефлексии «безусловным рефлексом». Если же она является сознательно принятым принципом, то она представляет собой просто в своем роде сознательный («интеллектуальный», «эпистемологический») выбор.

<sup>6</sup> *Mitterer J. Tamta strona filozofii. Przeciwno dualistycznej zasadzie poznania / przeł. M. Łukasiewicz. Warszawa: Oficyna Naukowa Terminus, 1996.*



С одной стороны, мы имеем на познающей стороне культуры исследователя, например антрополога, на другой – исследуемую им культуру.

Сходным образом я предлагаю толковать познавательную ситуацию историка. На одной стороне – актуальный порядок культуры, включая актуальные стандарты исторического познания и исследования, иначе говоря, обязывающие методологические стандарты и методические практики историографии, на другой – прошлое, причем не само по себе, а заключенное в убеждениях (представлениях) о том, какое оно. Прошлое – это прошедшая общественная действительность, а скорее, как я предпочитаю говорить, культура в широком значении этого слова. Так что «на этой» стороне историк, как представитель культуры или, как сказал бы Флек, как носитель «стиля мышления» или «представитель научного сообщества», тогда как «на той» – прошлое, то есть прошлые состояния культуры.

Предпосылки этого подхода следующие: во-первых, вслед за Флорианом Знанецким я полагаю, что все науки о человеке – это науки о культуре. А поскольку точка зрения, согласно которой история является наукой о человеке, не вызывает спора, то аргументацию выдающегося социолога в пользу того, что объектом исследований наук о человеке является культура, я принимаю как свою<sup>7</sup>.

Во-вторых, я принимаю положение, согласно которому расширение поля исторических исследований, наступившее в течение XX в., позволяет утверждать, что объектом истории является весь круг человеческих феноменов, а значит, по меньшей мере сфера, называемая культурой, под которой понимается ее антропологическое осмысление, а значит, синтез так называемых материальной культуры и духовной культуры. Современная историография узурпирует себе право заниматься всем человеческим, а значит, также и тем фрагментом мира, который обычно причисляют к природе. Однако культурно освоен только тот ее фрагмент, который остается в орбите деятельности и мышления человека<sup>8</sup>.

В-третьих, в подходе к науке, в том числе историографии, современная науковедческая рефлексия настолько внимательна к культурному контексту, который воздействует на ее идентичность и развитие, что в принципе

<sup>7</sup> Znaniecki F. Wstęp do socjologii. Poznań, 1922. S. 33; *Idem*. The Method of Sociology. New York, 1968. S. 37.

<sup>8</sup> Bloch M. Pochwała historii, czyli o zawodzie historyka. Wyd. 2 / przeł. W. Jedlicka. wst. W. Kula. Warszawa, 1962. Рус. пер.: Блок М. Апология истории... 2-е изд. М., 1986. А. Палубицкая видит данный вопрос таким образом: «Итак, если творения природы не приручены культурой, то они не существуют объективно-культурным образом: просто мы не можем ими пользоваться и не знаем, что они существуют» (Palućicka A. Narzędzie i rzecz w perspektywie kulturoznawczej // Heidegger w kontekstach / pod red. N. Leśniewskiego. Bydgoszcz: Epigram, 2007. S. 123).

можно принять, что это культура, а от ее имени историческая наука с помощью «делегированных» на это своих профессиональных представителей, то есть историков, исследует свое прошлое.

По этим причинам, рассуждая об историческом познании, я в равной мере и открываю субъектность познания благодаря тому, что субъективна исследующая культура, и принимаю к сведению, что объектом познания / исследования является культура, или (это уж кому как угодно) ее прошлое. Этот подход позволяет учитывать факторы вненаучной обусловленности историографии, а также не упускать исследований даже самых экзотичных проявлений человеческого бытия в мире прошлого.

В результате можно сказать, что культура сама себя исследует, что из-за отсутствия другой более сильной допустимой познавательной инстанции обращается в дистинкцию: историческое познание является авторефлексией культуры, ее самосознанием<sup>9</sup>.

## **2. Антропологические инспирации идеи культурной импутации**

Идея культурной импутации является, как я полагаю, приемлемым способом артикуляции эпистемологических и методологических проблем, которые рассматриваются в равной мере в отношении как культурной антропологии, так и истории. Более того, она соединяет культурологический дискурс с эпистемолого-методологическим и, благодаря убеждению, что исторически закрепился тот способ осмысления исторического познания, который предполагает, что осмысление происходит в соотношении субъект / объект, эта идея соответствует распространенным среди историков взглядам на нее. Историки же почти повсеместно исходят из дуализирующей стратегии. Они (и не только они) привыкли описывать свои исследовательские предприятия как игру субъект / объект<sup>10</sup>. Более того, они показывают, что действуют так, как будто эта стратегия была очевидной.

<sup>9</sup> Wrzosek W. Historia – Kultura – Metafora. S. 13 (здесь с. 23). Ян Поморский так комментировал (кажется, соглашаясь) мои тезисы работы «История – Культура – Метафора»: «Так историография становится не столько источником познания культур, о которых она интенционально говорит (которые исследует), сколько источником познания самой познающей культуры» (*Pomorski J. Historiografia jako autorefleksja kultury poznającej // Świat historii. Prace z metodologii historii i historii historiografii dedykowane Jerzemu Topolskiemu z okazji siedemdziesięciolecia urodzin / pod red. W. Wrzoska. Poznań. 1998. S. 378. Курсив – Я. Поморского*).

<sup>10</sup> Им (нам) не мешает и тот, казалось бы, очевидный факт, что у них в распоряжении, что ни говори, нет исследуемого объекта, так как таковым является прошлое.

Непосредственным мотивом, побудившим меня использовать идею культурной импутации для описания исторического познания, было сравнение историографической операции с практикой антропологического познания / исследования. Это случилось, когда я пробовал понять тот успех, которого добилась новая история под знаком исторической антропологии. Меня поражало, почему затяжной роман истории с антропологией, ознаменованный рождением этноистории, оказался настолько плодотворным, особенно для истории. Это ведь ей принесло зримую пользу сближение с антропологией. В результате это история стала, я думаю, больше наукой о культуре, чем антропология – исторической наукой<sup>11</sup>.

Обе дисциплины, то есть история и этнология (этнография), как справедливо заметил когда-то Ж. Ле Гофф, зажили по соседству друг от друга в произведении Геродота. Позднее историография пошла своим путем и вновь этнографическое (антропологическое) осмысление мира сблизилось с историей в просветительской мысли, чтобы после периода формирования идентичности и суверенности обеих наук о человеке во второй половине XIX в. вновь взаимно сблизиться во второй половине ушедшего столетия под видом исторической антропологии, одного из наиболее многообещающих направлений исторической литературы.

Я сопоставляю стратегию исторического познания с антропологическим и утверждаю, что как антрополог реализует свое познание, которое можно описать следующим образом: культура исследует культуру, – так то же самое можно сказать об историке. Историк исследует прошлое, которое в связи с иногда значительным отдалением во времени многократно предстает перед ним резко отличным (удивительно другим) от культуры, которую он репрезентирует. Аналогично классический антрополог: он тщательно изучает экзотические (сегодня уже не только такие) проявления современной ему культуры, часто отдаленной в пространстве от его родной культуры. Оба отслеживают сходства и различия между исследующей и исследуемой культурой, стремясь их описать, понять и интерпретировать. Принимают оба при этом простое наблюдение, что культура разнообразна во времени и пространстве. Для историка различия в наибольшей мере определяются временем, для культурного антрополога прежде всего – пространством.

Историк, как и антрополог, исследует другую культуру в свете своих мыслительных категорий, заимствованных из обывающего в его время исторического (культурного) порядка. Он рассматривает прошлое через объектив мира, к которому он принадлежит. Современность исследует

---

<sup>11</sup> Polasik K. Antropologiczny rekonesans historyka. Szkice o antropologii historycznej. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2007.

прошлое, скажет Коллингвуд. Настоящее задает вопросы прошлому, скажут Марк Блок и Люсьен Февр. "*Pas problème, pas histoire*", – писал Февр. А проблемы берутся из настоящего<sup>12</sup>.

Эрнест Кассирер так воспринимает этот вопрос:

«Историческое знание есть ответ на определенные вопросы, ответ, который может дать прошлое; но сами вопросы порождены и продиктованы настоящим – нашими настоящими интеллектуальными интересами, равно как и современной нравственной жизнью и социальными потребностями»<sup>13</sup>.

### 3. Составляющие культурной импутации. О принципе непротиворечивости. Историографические метафоры

Что это может быть? Например, вот что: историк (антрополог), исследуя свой объект, вносит в него, вписывает в него образ, логику того языка,

<sup>12</sup> Как Бенедетто Кроче, чьим творчеством вдохновлялся автор "The Idea of History", и Марк Блок, в чьей «Апологии истории» звучат идеи этих первых, и наконец, Г.-Г. Гадамер (*Gadamer H.-G. Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej* / przeł. B. Baran. Kraków: Intersse, 1993. S. 343–351. Рус. пер. см.: *Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики* / пер. с нем. М.А. Журиной, С.Н. Земляной, А.А. Рыбаков, И.Н. Бурова; общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. С. 355–363) придают конститутивную роль вопросу о познании, в том числе об историческом познании / исследовании. «Каждый шаг в ходе рассуждений зависит от постановки соответствующего вопроса. Вопрос – это гремучая смесь в пистоне патрона, движущая сила каждого взрыва» (*Collingwood R.G. The Idea of History. Oxford, 1962. P. 247*. Цит. по рус. пер.: *Коллингвуд Р.Дж. Идея истории*. С. 260). См. также: *Вжосек В. Между дефиницией и метафорой // История и современность*. 2005. № 4. С. 4–18, где я поддерживаю тезис, что «дефиниции», *quasi* дефиниции, служащие рефлексивными элементами экзистенциальными импутациями. Это так, поскольку уже основания вопросов (*datum questionis*) являются экзистенциальными микрогипотезами. В результате вопросы, задаваемые исследуемой культуре (наверное, самый простой – «что это?», с удивлением: «а это что же?», подталкивают к «поиску» префигурирующего смысла „*definiendum*” в запасниках смыслов исследующей культуры. Ответ эти вопросы, видимо, заключает в себе импутации, идущие со стороны дефинирующей (исследующей) культуры.

<sup>13</sup> *Cassirer E. Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury* / przeł. A. Staniewska. przedmowa poprzedził B. Suchodolski. Warszawa: Czytelnik, 1998. S. 289. Цит. по: *Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке* / пер. Б. Вимер, С.О. Кузнецов, А.Н. Малинкин, М.И. Левина, Ю.А. Муравьев, С.А. Ромашко; сост. С.Я. Левит, Л.В. Скворцов; науч. ред. П.С. Гуревич, Е.А. Жукова; отв. ред. Л.Т. Мильская. М.: Гардарики, 1998. (Лики культуры). С. 651.

на котором о нем мыслит или о нем говорит. Если мы подразумеваем антично-западноевропейский способ мышления (и такого же историка), то культурная импутация – это, конечно, классический логический счет как неизбывная черта нашего мышления и ограничения, которые он накладывает на каждое высказывание, в том числе на таковое о другой культуре. Таким образом, она видна в перспективе, которая придает исследуемому миру право непротиворечия и вытекающие из него последствия для образа исследуемого мира<sup>14</sup>.

Данная аристотелевская логика, как кажется, является минимальной дозой европоцентризма (как определяет описываемую ситуацию Вацлав Мейбаум) и одновременно минимальной порцией сциентизма европейской культуры<sup>15</sup>, которая неизбежно импугнируется исследуемым культурам. Следовательно, так происходит независимо от того, насыщена ли исследуемая культура аристотелевской логикой или же в ней присутствует мифология, характерная для (как это называет Леви-Брюль) *mentalité primitive*. Как показывают, к примеру, исследования Арона Гуревича, традиционные общества средневековья бывают антиномичными, как бывают, добавлю, и современные народные культуры. Значит, в конечном счете, исследуя культуру прошлого, благодаря языку мы импугнируем ей нашу логику. «Вписывание» (обычно бессознательное) нашей логики в исследуемый мир – это минимальная доза культурной импутации<sup>16</sup>.

Делаем мы так по многим причинам. Одна из основных – это то, что нашим современным дискурсам, и не только академическим, присуща логика. Я думаю, неотъемлемой чертой нашего мышления, особенно так называемого научного, академического является соблюдение принципа непротиворечивости. Минимальное требование, которое мы предъявляем переданным нам описаниям мира, – признание ими принципа непротиворечивости. Это условие, делающее возможным intersубъективную коммуникативность мнений вместе с их аргументационным контекстом. Intersубъективная коммуникативность делает возможным для нас понимание того, каковы предложенные нам мнения (и ценности), и более того, дает нам шанс интерпретировать их. А вместе с тем, что особенно важно, делает возможной реконструкцию невысказанных предпосылок и последствий этих мнений. Без этих последних было бы невозможно понимание мнений,

<sup>14</sup> Quine, W. van O. Na tropach prawdy / przeł. B. Stanosz. Warszawa: Wydawnictwo Spacja, 1997. S. 139–143. Здесь аргументы против критиков принципа исключенной середины.

<sup>15</sup> Meibaum W. Sejmizm i antynomie kultury Zachodu // Studia Filozoficzne. 1984. № 3. S. 87.

<sup>16</sup> Wrzosek W. Historia – Kultura – Metafora. S. 19 (здесь с. 28).

имеющих по своей природе контекстное значение. Именно эта контекстность мнений открывает возможность осуществить их перевод на категории собственного мышления, что является условием понимания чужих мнений до того уровня, который позволяет их мыслительную (критическую) обработку и такое представление ее следствий, что они могут быть сообщены другим. В результате такая ситуация создает шанс суверенного выбора, какой образ мира мы признаем своим, и шанс на участие в диалоге<sup>17</sup>.

Этого последнего обстоятельства уже достаточно, чтобы согласиться, что даже если описанные «исходные» мнения, присутствующие в изучаемой культуре, не соблюдают принцип непротиворечивости, то чтобы их понять и описать, необходимо внести в них логику дискурса, в котором они должны быть описаны и, самое главное, сообщены представителям определенного научного или культурного сообщества. Если дело обстоит так, что в исследуемой культуре, как нам кажется, отстаиваются противоречивые мнения, то в задачу исследователя входит поиск правил, управляющих отстаиванием мнений в исследуемой культуре, и их описание на языке исследования, который соблюдает непротиворечивость. То обстоятельство, что антрополог или историк составляет нарратив, которая должна оправдать ожидания близкого ему научного сообщества, требует, чтобы описываемый мир был взят в кавычки, перестал быть для него «миром самим по себе», «таким, как он есть» (или для историков «таким, как он был») и стал бы миром, который рассматриваем мы, оснащенные всем богатством нашего культурного (мыслительного) приданого. Мы импугнируем ему, по меньшей мере, логику нашего мышления. Это так, поскольку продукт нашего познавательного отношения к другой культуре предназначен в основном и прежде всего для представителей исследующей культуры (все же не для исследуемой культуры, как скажет, конечно, большинство историков и антропологов). А значит, он должен выполнить минимальные требования, предъявляемые нами нарративам о мире<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Рассуждения Ганса-Георга Гадамера на тему разговора, интерпретации и перевода см.: Gadamer H.-G. Prawda i metoda. S. 353–358 (рус. пер.: Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 364–369); Idem. Język i rozumienie / przeł. P. Dehnel, B. Sierocka. Warszawa: Aletheia, 2003 (рус. пер.: Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / пер. с нем.; сост. М.П. Стафешко; послесл. В.С. Малахова; коммент. В.С. Малахова и В.В. Библихина; науч. ред. В.С. Малахов. М.: Искусство, 1991. С. 43–60 и др.).

<sup>18</sup> Барри Барнс аргументирует таким образом: «разумно было бы согласиться, что правила логики, по меньшей мере, *implicite* действительны во всех обществах. Дискурсивная человеческая мысль приспосабливается к ним и просто должна приспосабливаться, если она должна быть понята как сигнал, а не шум» (Barnes B. Socjolog wobec pojęcia racjonalności // Literatura na Świecie. № 5. S. 168).

В результате, в этом контексте спор между релятивистами и анти-релятивистами о статусе исследуемых культур и возможности их познать разрешается, или скорее совершенно сходит на нет в том случае, если профессиональному сообществу, близким по культуре, нужно передать исследовательские установки. Перестает быть существенным, так ли всё, как утверждают одни: последствия познания другой культуры могли бы стать достоверными, поскольку открывают универсальные черты природы и культуры и поэтому понимаются надкультурно; или же, утверждают другие: так как не существуют универсалии, то и так из перспективы исследующей культуры нельзя описывать исследуемую культуру иначе, чем используя культурную импутацию.

В результате, чего бы мы заведомо ни испытали в ходе познавательного контакта с исследуемой культурой, все равно потребуются трансляция познанного мира на язык исследующей культуры. Иначе говоря, нужно, по меньшей мере, минимально или/и в наклонении чужого слова (на метаязыке) импутировать исследуемой культуре нынешнюю логику исследующей культуры.

Последствием признания того, что минимальной и неизбежной дозой культурной импутации (элементами логики), является тесно связанное с нею обстоятельство, а именно, тот факт, что ее признание позволяет установить, какие экзистенциальные суждения признаны и какие, возможно, приняты в исследуемой культуре<sup>19</sup>. Это, в свою очередь, открывает возможность установить, какие существуют положения вещей (существуют ли вообще, а уж если существуют, то как?) из перспективы исследуемой культуры.

Хуже, что мы обычно привносим в изучаемый мир (что весьма существенно) наши мнения о том, что и как существует. Обычно мы не обдумываем, какие иные виды существования допускают носители исследуе-

---

Мое мнение еще решительнее, оно не допускает «имплицитной действительности логики во всех обществах», как хотелось бы Барнсу. Я считаю, человеческая дискурсивная мысль импутрует исследуемому миру логику мира исследующего, «если она должна быть понята как сигнал, а не шум». Сходно у Л. Колаковского: «Смысл правил логики таков, что они описывают фактические регулярности нашей мыслительной работы (например, «нельзя убежденно высказывать одновременно два непосредственно взаимнопротиворечащих предложения»), или же если они относятся к самим предложениям, а не к нашим мыслям, своей правомочностью они обязаны практической потребности межчеловеческой коммуникации и технологической эффективности» (Kolakowski L. Obecność mitu. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie. 1994. S. 46).

<sup>19</sup> Насколько в исследуемом мире мы имеем дело со сформированным убеждением (или мыслительной операцией) о существовании / несуществовании, то есть, конечно, заранее сформированное воображение «я» и «мира вне я».

мой культуры: думают ли они, например, что Бог, если он существует, существует для них так же, как для нас, существует ли для них иначе, чем красота, и иначе, чем дерево, если и они как таковые для них существуют, — скажем, так, как признаем мы, представители европейской культуры нового времени, эти или сходные, по меньшей мере, три вида существования<sup>20</sup>.

Конечно, в исследуемом мире случаются и другие виды существования, которые принимаются в ином, нежели указанное Анной Палубицкой, наклонении: например, существование, постулируемое религиозными, магическими представлениями. Так, в нашем мире «различными способами» существуют Гамлет, Шекспир, генетический код или демократия<sup>21</sup>.

Значит, мы вносим в исследуемый мир, обычно энтимематичные, элементарные экзистенциальные убеждения, взгляды о том, Что и каким образом может существовать. При этом, что очень важно, иногда некоторым образом случается, что таковое Что не может быть даже мыслимо исследуемыми сообществами как существующее. Например, для XIII века не существует углеродород, ньютоновская сила или вегетация — в то время как для нас очевидностью почти всеобщего знания является то, что все они, хотя и различными способами, существуют.

На этом дело не заканчивается. Исследуемой культуре мы приписываем (импутируем) нашу темпоральность и спациональность, наши базовые представления о времени о пространстве, которые, как утверждает К.Дж. Денбиг<sup>22</sup>, также вписаны в наш язык. Организация исследуемых нами (испытываемых нами) явлений закладывает представляемое нами их течение и размещение в пространстве. В нашем языке есть соответствующее понимание расстояния, зависимое от характерного для нашей цивилизации или для той области исследований, которую мы представляем, способа обращения с ним — например, измерения, размеров вещей, понятие заполненного пространства, того, что высоко, того, что легко достать в пространстве и т. д. Наш язык кодирует эти представления и именно в нем мы совершаем описание культурно иной спациональности, некоторым образом переводя ее на наши понятия.

<sup>20</sup> Понятно, есть много видов существования, наверняка столько, сколько есть способов их постулировать. «В нашей культуре существуют культурно-объективные состояния дел, которые можно интерсубъективно указать и идентифицировать в опыте, понимаемом как непосредственный чувственный контакт» (*Palubicka A. Narzędzie i rzecz...* S. 125).

<sup>21</sup> В моих примерах кроется догадка, что некоторые существа существуют для нас дискурсивно установленным образом.

<sup>22</sup> *Denbigh K.G. Świat i czas.* Warszawa, 1979. S. 12.

Кроме логики, темпоральности, спациональности и элементарных экзистенциальных предложений историк импугнирует исследуемому миру стереотипы исторического мышления, фундаментальные мыслительные категории, без которых историография немислима, причем как та, что присутствует в Библии, так и та, которую создавал Гомер, та, которую создавал Н. Макиавелли и о которой писал Дж. Вико, которую создавал Ж. Мишле, Л. фон Ранке, М. Блок или Э. Ле Руа Ладюри.

Я, как и Г. Нисбет, считаю, что фундаментальными архетипами исторического мышления являются идеи генезиса и изменчивости. Без них исторический дискурс невозможен. Если в мышлении нет генетического (генеалогического) подхода и отсутствует изменчивость, то такое мышление историческим не является. Поскольку в таком случае оно не содержит такой черты, как диахроничность представлений, которой ожидают от него потребители исторического мышления и читатели исторических работ. Категории генезиса и движения / развития неизменно импугнируются прошлому, когда о нем повествует историк<sup>23</sup>.

Ориентируясь на современные гуманитарные науки, я назвал их историографическими метафорами<sup>24</sup>. Это из них, вместе с упомянутым багажом логики, темпоральности и спациональности, состоят культурные импутации. они участвуют в воссоздании образа исследуемой культуры, возникающего в результате усилий историка.

Историография, повторим за многими мыслителями и широко распространенным мнением, является дочерью своего времени, конструктом современной для нее культуры. Так происходит, прежде всего, по причине того, что исследуемый мир вплетен в сеть метафор, характерных для исследующей культуры. Познавая культуру прошлого, не можем освободиться от своего мира и предстать перед так называемым прошлым как перед *tabula rasa*, не можем мы и посмотреть на прошлое с точки зрения универсалий. Если бы они и существовали, то и тогда были бы даны нам в колорите нашей мыслительной атмосферы, в контексте ценностей, иерархизированных нашим настоящим. Мы всегда остаемся на привязи современности, будучи не в состоянии подняться над нею уже потому, что и так нам придется в нее вернуться, чтобы в ней обозначить свое существование. приходиться к взаимопониманию и писать для нее о ее прошлом. Нашепознание прошлого мы должны облечь в коммуникацию на языке нашей культуры (что бы ни предлагал Франклин Анкерсмит, так или иначе мир испыты-

<sup>23</sup> Wrzosek W. Historia – Kultura – Metafora. S. 5–36 (здесь с. 23–43).

<sup>24</sup> Wrzosek W. Historia – Kultura – Metafora. S. 25–37 (здесь с. 34–44); Вжозек В. Историография как игра метафор: судьбы «новой исторической науки» / пер. с польск. В.М. Перельман // Одиссей. Человек в истории. 1991. М., 1991. С. 60–74.



ваемого прошлого, чтобы стать для нас ценностью, должен отразиться в наррации или языке собеседников того, кто переживает *experience*)<sup>25</sup>.

Таким образом, даже если бы наше понимание исследуемого мира могло осуществляться в его категориях<sup>26</sup>, даже в таком случае в конце концов историку или антропологу пришлось бы соответствовать понятийным требованиям науки, которую он осуществляет. Идти в ногу с языком культуры, от имени которой историк исследует и транслирует свое познание (результаты своих исследований). Нужно вписаться в принятые в данной культуре емантические предпосылки, чтобы проявить себя в ней в качестве участника культурной коммуникации. Чтобы выполнить это требование – то есть чтобы мы могли познавательные сообщения историка или антрополога признать познавательными существенными и в целом существенными – мы должны были бы понимать эти предпосылки и признать, что они отвечают соответствующим методологическим стандартам. В противном случае – ни к чему наше познание и ни к чему наши исследовательские усилия. Все это требует, чтобы осуществилась трансляция исследуемой культуры на язык культуры исследующей.

Тем самым язык исследующей культуры определяет познавательные рамки исследования и границы культурной импутации и устанавливает неизбыточную относительность познания. Тут кроется надлежащий истории *ex definitione* культурный релятивизм.

Как можно догадаться, я не думаю, что возможно познание за границами этого импугирующего контекста. Исследуемый мир предстает перед нами таким, каким мы видим его сквозь наши очки, каким его культурно устанавливаем, а не таким, каким он есть «сам по себе».

Следовательно, применяя свой ментальный культурный инструментарий, мы не можем исследовать объект своего познания так, чтобы это не оказывало воздействия на результат исследования. Тем более что, в сущности, данный объект познания префигурирован, предустановлен исследующей культурой в момент его сотворения.

<sup>25</sup> Я обращаюсь здесь к идее Франклина Анкерсмита (см.: *Ankersmit F. Sublime Historical Experience*. Stanford: Stanford University Press, 2005. Рус. пер.: *Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт* / пер. с англ. А.А. Олейников, И.В. Борисова, Е.Э. Лямина, М.С. Неклюдова, Н.Н. Сосна. М.: Издательство «Европа», 2007. 612 с.).

<sup>26</sup> Это, на мой взгляд, немыслимо, так как исследуемый мир (как изучаемый Малиновским абориген, так и изучаемый Ле Гоффом «Людовик Святой») надо было бы «научить» исторической, антропологической, наконец, научной рефлексии, чтобы в нем мог существовать ментальный инструментарий. «компатибельный», «соизмеримый» с антропологическим или историческим дискурсом.

Идея культурной импутации уясняет, что исследуемые феномены «стигматизированы» нашим мышлением, что корректирует их возможную внутрикультурную действительность особым культурно необъективным образом. А значит, не получится ухватить смысла культурного (исторического) феномена в его исторической (культурной) специфике (уникальности), «самого по себе», как хотел бы того романтический (наивный) реалист. Сосредоточение на исследуемом явлении наших мыслей одомашнивает их в нашем мире, как бы переносит его к нам, в наше время, наделяет его, как сказал бы Флориан Знанецкий, нашим гуманитарным измерением. Без тенденциозной «познавательной летучки» (выражение Людвиг Флека), наделенной селекционирующим смыслом, заранее взятым из нашей культуры, культурный (исторический) феномен не мог бы быть объектом нашего исследовательского размышления. Мир, изучаемый «сам по себе», для нас неопределим. Мы применяем к нему, в лучшем случае, актуализирующую интерпретацию<sup>27</sup>.

Познавательные ситуации историка и антрополога, с одной стороны, и физика – с другой, становятся сходными в том, что описывается принципом неопределенности Гейзенберга<sup>28</sup>.

#### 4. Метафорическая истина

Последствием предшествующих рассуждений является поддержка идеи истины, которую я называю, вслед за Полем Рикёром, метафорической. Я использую это определение, поскольку истина при этом определена, а можно сказать скроена, по лекалу историографических метафор, в свете которых историк осуществляет концептуализации. Истина исторической и антропологической наррации (однако не только этих дискурсов) зависит от нашей понятийной укорененности, от нашего языка, от наших фундаментальных представлений о времени и пространстве, от того, что, по нашим представлениям, существует и как существует. Более того, о чем ранее мы не упоминали, но что не менее существенно, у истины такие «измерение и форма», какими постулируются («обнаруживаются», скажут одни; «устанавливаются», скажут другие) базовые зависимости между феноменами, наполняющими описываемую действительность.

Если историк принимает в качестве связующих между событиями генетические связи (например, причинно-следственные), то описываемый

<sup>27</sup> Wrzosek W. Interpretation of the Human Acts. Humanistic Interpretation // Interpretation in the Humanities / ed. by T. Buksiński. Poznań, 1990.

<sup>28</sup> Идею так называемого «принципа культурной неопределенности» я представляю в работе: Wrzosek W. Historia – Kultura – Metafora. S. 18–20 (здесь с. 27–29).

мир предстает каузальным, событийным, связанным именно причинно-следственно<sup>29</sup>. Когда историк наполняет историю происшествиями, он популяризирует правду происшествий, так называемых фактов. Он их устанавливает, он верифицирует, подтверждает, какие из них и когда имели место и как между собой были переплетены, и кто их осуществил. Если же нетрадиционный историк, например, сциентист, исследует исторические процессы, то устанавливает их длительность, ход, корреляции с другими процессами. А следовательно, в сфере его интересов нет происшествий (кроме разве что тех, которые приведены в качестве риторично-персуазивных экземплификаций, как это бывает у Броделя). А значит, в ней нет и правды происшествий. Что в ней есть, так это «правда» о том, как мир был миром процессов. Такой историк должен обосновать существование этих процессов и делает это подходящим для «нефактографичных типов аргументации» способом. Он пишет не о том, что, когда и где происходило, но о том, какие процессы определяли то, каким был мир (то есть каким был во временной протяженности, как был организован, как функционировал, как изменялся во времени в ходе текущих процессов и т. п.). Данное сопоставление нарративных стратегий историка (по моему определению, классического) с неклассическим показывает, если совсем вкратце, разницу между правдами о прошлом историков одного и другого типа. Принятые классическим историком историографические метафоры специфично для них определяют то, какой правды о прошлом мы можем от него ожидать. То, какого рода «исторические реалии» достигаются и становятся ощутимыми благодаря судьбе этих метафор, определяет, с какой «правдой» мы имеем дело. Эти правды предопределены выбором историографических метафор, организующих взгляд историка<sup>30</sup>.

Истина в истории – истина метафорическая. Принять или не принять ее зависит от того, отвечает ли предложенный историком образ прошлого актуальным в культуре ожиданиям: представлению о том, что мир людей – процессуальный и общественный, что мир истории – это конгломерат текущих наиндивидуальных событий, независимых от воли личностей.

<sup>29</sup> Wrzosek W. Koncepcja historii globalnej F. Braudela // *Swoistości poznania historycznego* / Z. Drozdowicz, J. Topolski, W. Wrzosek. Poznań, 1990. S. 147–170; *Idem*. Les concepts historiographique de F. Braudel. *L'homme dans le système social* // *Studia Historiae Oeconomicae*. 1993. Vol. 20.

<sup>30</sup> Лешек Колаковский пишет так об этом: «в сущности, опыт не обозначает допустимый смысл для научного мышления, но наоборот: то, что является наукой в нынешнем значении слова, обозначает объем того, что мы принимаем к сведению как опыт» (Kotakowski L. *Op. cit.* S. 99–100).

Если мы хотим знать, как был организован мир прошлого, как функционировал и какие глубокие и длительные экономические, социальные и культурные процессы происходили в нем, то нам понадобится не «правда» о событиях, а знание процессов.

Эта идея косвенно выражена в полемике со сторонниками наивно-романтической концепции исторической истины, то есть сторонниками классической аристотелевской концепции истины в ее прямолинейной версии. Историческая истина является не правдой предложений о фактах прошлого, а правдой нарративных образов<sup>31</sup>.

Сегодня не получится классическим образом придерживаться классической концепции исторической истины. Можно разве что только либо придерживаться ее неклассическим образом, то есть не наивно-реалистично, либо выступить за неклассическую, т. е. консенсуальную, ее концепцию. Эта последняя является компромиссом, установленным в современности между сообществом близких по профессии и актуальными потребностями культурной коммуникации. К этому вопросу я еще обращусь.

Идея культурной импутации, показывающая *de facto* трудность историографической операции, может послужить существенным элементом аргументации в пользу неклассического понимания классической концепции истины или в пользу неклассической концепции истины.

---

<sup>31</sup> Topolski J. Teoria wiedzy historycznej. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1983. S. 317; *Idem*. Conditions of Truth of Historical Narrative // History and Theory. 1981. Vol. 20. S. 47–60.

## II. О тенденциозности исторического мышления

Цель последующих рассуждений – обосновать тезис, согласно которому не существует аксиологически невинного исторического дискурса.

Под «аксиологически невинным историческим дискурсом» я понимаю отстаиваемый некоторыми историками продукт исторического мышления, который был бы свободен от вмешательства нормативных убеждений, разделяемых его создателем / историком. Не исключено также, что культура (исследовательское сообщество), к которой он принадлежит, не освобождает его от актуальных в ней нормативных убеждений. В целом, я считаю убедительными аргументы как Генриха Риккерта, так и Макса Вебера о том, что невозможно восприятие исторических феноменов обособленно от ценностей<sup>32</sup>. Постулат автора «Протестантской этики и духа капитализма», что идеальный тип свободен от ценностей, я считаю трудно осуществимым в классической историографии. Мое обоснование будет состоять из трех ступеней, на которых я обсуждаю так называемую культурную, метафорическую и случайную тенденциозность исторического мышления.

Надеюсь, читатель догадывается, что на этом этапе рассуждений я принимаю, что вере в возможность существования мышления, свободного от аксиологии, я противопоставляю ситуации тенденциозности как ситуации, при которых ценности принимают участие в формулировании образа прошлого.

По мнению Рейнхарда Козеллека, первым неизбежную тенденциозность истории признал Иоанн Мартин Хладениус. Более того, как он считает, Хладениусу удалось доказать свой тезис. Согласно Козеллеку, его заслуга заключается, во-первых, в том, что уравниваются роли историка и непосредственного свидетеля в сотворении образа прошлого благодаря тому, что признано участие в нем историка. Во-вторых, в рефлексии над историей введена идея точки зрения, выражающая различные правды, возникающие из разнообразных опытов историка<sup>33</sup>. Козеллек цитирует Хладениуса: «Из понятия точки зрения следует, что те, кто рассматривает ту или иную проблему с различных точек зрения, должны также иметь раз-

<sup>32</sup> Я считаю убедительно доказанным тезис о том, что ценность невозможно отличить от неценности.

<sup>33</sup> Koselleck R. *Semantyka historyczna / tłum. W. Kunicki, wyb. i oprac. H. Orłowski*. Poznań: Wyd. Poznańskie, 2001. S. 202.

нообразные представления по этой проблеме [...]; *quod capita, tot sensus*»<sup>34</sup>.

Кстати, я до сих пор думал, что автором, который определил историку роль критичного интерпретатора авторитета / достоверности источника, в том числе достоверности очевидца, был Джамбаттиста Вико.

В свое время меня убедил в этом анализ Робина Дж. Коллингвуда в "The Idea of History"<sup>35</sup>. Не вникая, были ли идеи обоих мыслителей аналогичными и кто из них основал статус современного историка, в обеих точках зрения, как у Вико, так и у Хладениуса мы находим современные взгляды на историю. Другое дело, распространились ли эти идеи настолько, чтобы можно было признать, что они что-то значат для историографической практики или являются обязательными в рефлексии над историей. Справедливой кажется мысль Козеллека, что взгляды Хладениуса отличались от обязательного в его время наивного реализма и выражали позицию умеренного реалиста в вопросе познания. Я согласен, что до сих пор сохраняет актуальность диагноз немецкого философа: «Нынешняя историческая наука столкнулась с двумя взаимно исключающими требованиями: с одной стороны, создавать правдивые высказывания и, с другой, декларировать и признавать относительность этих высказываний»<sup>36</sup>.

В равной мере у Вико и Хладениуса мы находим стимул к тому, чтобы нюансировать вопрос тенденциозности / объективности и в этом контексте рассмотреть возможность аксиологической нейтральности истории. Я бы хотел осмыслить тенденциозность, как уже сказано, в трех измерениях: культурном, метафорическом и случайном.

## 1. О культурной тенденциозности

Каждое относительно пространное историческое высказывание возникает в определенной культуре, в данное историческое время, в конкретную эпоху<sup>37</sup>. Оно возникает согласно спонтанно признаваемым или сознатель-

<sup>34</sup> *Chladenius J.M.* Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften. Leipzig, 1742. Перепечатание – hg. von L. Geldsetzer. Düsseldorf, 1969. S. 185 (цит. по: *Koselleck R.* Op. cit. S. 204).

<sup>35</sup> *Wrzosek W.* Losy źródła historycznego (refleksje na marginesie idei R.G. Collingwooda) // Świat historii. Prace z metodologii historii i historii historiografii dedykowane Jerzemu Topolskiemu z okazji siedemdziesięciolecia urodzin / pod red. W. Wrzosa. Poznań, 1998. S. 411–417.

<sup>36</sup> *Koselleck R.* Op. cit. S. 194.

<sup>37</sup> Относительно пространное, то есть такое, о котором можно сказать, о чем оно и каково то, о чем оно говорит, то есть высказывание, которое исчерпывает струк-

но принятым стилям / стандартам исторического мышления или/и исследования.

Мышление о прошлом зависит от обязательного в данное время образа исторического порядка, образ же – от актуального образа культурного порядка. Данный образ исторического порядка – это результат компромисса между актуальным образом культурного порядка и традиционной, уже сложившейся картиной исторического порядка, а значит, между тем, что в мышлении о прошлом актуализирует, и унаследованными от него образцами исторического мышления. Упомянутый компромисс возникает в стихийном диалоге между коллективной памятью, исторической традицией, историографией и живыми метафорами культуры. Он может быть либо компромиссом в конформистской (консервативной, стабилизирующей) версии, если он сильно отягощен наследием, либо же антиципирующим компромиссом, ориентированным в сторону современности, выбором в пользу актуального образа культурного порядка. «В каждую эпоху нужно вновь пытаться отнять традицию у конформизма, который хотел бы над ней господствовать [...]»<sup>38</sup>.

Уже на этом уровне, то есть на уровне рецепции культурной перемены в историческом мышлении, решается, должны ли мы считаться с компромиссом в пользу старых или новых смыслов, получают ли относительное превосходство элементы континуации или дисконтинуации.

Уже на этом уровне, то есть на уровне культурной перемены, решается, имеем ли мы дело с защитой традиционных или современных ценностей. Стандартная ли это или нестандартная, конвенционализированная предшественниками или неконвенциональная версия прошлого? Следствием этой ситуации становится то, что принимаются старые, традиционные ценности или ценности, разделяемые в новейшее время.

Осуществляя этот принципиальный культурный выбор, в своем роде перемену в культуре, мы отбираем определенные образы исторического порядка, предпочитая их прочим образам. И что необычайно существенно, при этом предопределяется их отношение к ценностям. В новом культурном порядке возникают новые образы порядка исторического (можно даже сказать, что они заключены в культурном порядке), которые приводят, помимо прочего, к новым образам прошлого, то есть к новым историческим произведениям. Более того, при таких притязаниях культуры историогра-

---

турные знаки интерпретации: в нем можно указать *interpretans* и *interpretandum* – *Wrzosek W. Interpretation of Human Acts. Humanistic Interpretation // Interpretation in the Humanities* / ed. by T. Buksiński. Poznań, 1990. P. 91–108.

<sup>38</sup> *Benjamin W. Anioł Historii. Eseje, szkice, fragmenty* / przeł. K. Krzemieniowa, H. Orłowski, J. Sikorki; oprac. H. Orłowski. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1996. S. 416.

фия не в состоянии скрыть своей наивно-романтической невинности, то есть веры в свою надкультурную нейтральность (в том числе, возможно, и в свою надкультурную истину).

Историческое мышление – органичная составляющая культуры. Таким образом, исторический дискурс представляет «высказывание» данной культуры о своем прошлом<sup>39</sup>. Историческое мышление аксиологически не нейтрально, так как оно отягощено «природой», «климатом», «аурой» культуры, в которой оно возникло.

Есть одно веское обстоятельство. Какими бы авангардными (еретическими или элитарными) ни были историографические пропозиции, их статус как пропозиций новых форм исторического дискурса легитимен только в том случае, если они intersубъективно коммуницируемы, то есть если близкие по профессии, даже представляя профессиональный и элитарный образ историографии или культуры, согласны принять новые трактовки прошлого за таковые, то есть за историографические, как-то их понимать и подвергать интеллектуальной обработке / критике. Чтобы данный образ прошлого как таковой мог быть серьезно истрактован, он должен интуитивно или сознательно отвечать минимуму стандартов исторического дискурса. В противном случае его было бы невозможно воспринять как альтернативу (авангард или ересь). Тем самым, если бы он погрешил против данного минимума, то *communitas* историков не потрактовал бы его как конкурентный образ прошлого.

Эта глубокая зависимость еще раз доказывает, что история в таком понимании является релятивистским дискурсом. Родимым пятном исторического мышления, в том числе историографии, является, по меньшей мере, именно такой культурный релятивизм. Ибо история всегда является «тенденциозным» высказыванием какой-либо актуальной культуры о другой (здесь: прошлой) культуре. Более того, исследующая культура объективизирует исповедуемый ею образ культурного порядка<sup>40</sup>, легитимизирует ее санкцией Истины, которая является ее актуальным, историческим воплощением<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Wrzosek W. Czy historia ma przyszłość // Gra i konieczność. Zbiór rozpraw z historii historiografii i filozofii historii / pod red. G.A. Dominiaka, J. Ostoja-Zagórskiego i W. Wrzóska. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2005. S. 11–16.

<sup>40</sup> Patubicka A. Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2006. S. 69–88; Eadem. Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego. Poznań, 1990. S. 33–69; Eadem. Narodziny nowoczesnego pojmowania obiektywności // Świat Historii. Prace z metodologii historii i historii historiografii dedykowane Jerzemu Topolskiemu z okazji siedemdziesięciolecia urodzin / pod red. W. Wrzóska. Poznań, 1998. S. 363–374.

<sup>41</sup> Условием того, чтобы данный образ культурного порядка мог служить основой культурной коммуникации, является распространение убеждений о реальности заложенных в данном образе, определенных измерений мира. Необходим в своем ро-



При этом дилематичность истины позволяет понять, что истина, будучи в своем актуальном воплощении продуктом господствующего культурного порядка, одновременно играет роль его «внешней» легитимизации. Поэтому с одной стороны, истина – это будто бы / как бы независимая Инстанция, «нейтральный арбитр», с другой – она, более того, одновременно является продуктом культуры, по отношению к которому она занимает положение важнейшей точки соотнесения.

Если истина назначена на роль Арбитра, Апелляционной Инстанции, то она расположена как бы за границами культуры. Чтобы быть таковой, ей приходится принять обобщенный вид. Обобщенный настолько, чтобы она могла быть точкой соотнесения (а также этическим предписанием) для многих, в действительности различных, ее пониманий, применений, употреблений. Когда мы обращаемся к ней не только в экскламационном / этическом наклонении, но хотим ее использовать в конкретном интерпретационном споре, особенно в научном, она должна быть операционализирована, лишена своей энигматичности и доведена до своего партикулярного, понятийно уловимого, удобного понимания<sup>42</sup>.

В этом смысле я полагаю, что истина культурно тенденциозна.

## 2. О метафорической тенденциозности

Мы признали, что между исследующей культурой, в нашем случае современностью, и культурой исследуемой возникает отношение культурной импутации<sup>43</sup>.

Первая из них, репрезентируемая историографией, вносит в исследуемый мир фундаментальные метафоры своего понимания мира, которые выкраивают в прошлом определенное поле его – этого прошлого – восприятия.

---

де «общий язык». Объективизированные измерения того, что существует, являются основой «фактичности», которая в свою очередь составляет основу согласия коммуницирующих субъектов в отношении того, каково то, что возможно. На основе этого исходного согласия возможен диалог, и в том числе коммуникация о том, что подчиняется не общему пониманию, а индивидуализирующей интерпретации.

<sup>42</sup> О прикладной истине см. часть III, п. 6.

<sup>43</sup> См.: *Wrzosek W. Historia – Kultura – Metafora; Idem. Imputacja kulturowa jako fundament myślenia historycznego // Historia – Pamięć – Tożsamość. Postaci upamiętniane przez współczesnych mieszkańców różnych części Europy / pod red. M. Kujawskiej, B. Jewsiewickiego. Poznań, 2006. S. 35–39; Idem. The Problem of Cultural Imputation in History. Relations Between Cultures versus History // Historiography Between Modernism and Postmodernism. Contributions to the Methodology of the Historical Research / ed. J. Topolski. Atlanta; Amsterdam, 1994. P. 135–144.*

Исследующая культура задает прошлому вопросы, основания которых – это своеобразные *datum questionis* исследующей культуры в отношении исследуемой. Данные основания вопросов устанавливают элементы очевидного для нее порядка прошлого, импугнируют ей базовые черты, наделяющие ее своеобразной реальностью. Вопрос «Как функционирует средиземноморская экономика?» обозначает поле восприятия экономики (например, как необычайно сложной системы взаимодействий между людьми в массовых масштабах или – что может быть для кого-то более важным – массовых последствий данных взаимодействий, предстающих экономическими процессами, подчиняющимися своеобразным правилам, закономерностям, а экономика создает сеть взаимосвязанных, иерархизированных функций) и охват исследуемых явлений на основе подведенной под это эмпирической базы (историко-экономических источников). Вопрос «Какие политические действия в отношении Турции предпринимал Филипп II?» обозначает принципиально иные ожидания от предлагаемого ответа на этот вопрос. Он обозначает соответствующий вид исторических источников. Функциональные метафоры (например, «экономика – это организм» или «экономика – это система») навязывают способ концептуализации ответа: описания экономики в организационной оптике или восприятие ее как системы (например, что-нибудь вроде «открытой неограниченной системы» Людвиг фон Берталанффи)<sup>44</sup>.

Историографические метафоры, например заимствованные из достижений других наук, конструируют данную реальность, обозначают ее базовые черты, априорно устанавливают критерии объективности, границы исследуемого мира, основывают своеобразную реальность, обозначают границы понимания и хотя бы молчаливо – элементарные состояния существования.

Экзистенциальные оценки устанавливают, что и каким образом существует, согласно исследующей культуре (принятым исследователем метафорам). Они обозначают в своем роде границы партикулярного реализма, своеобразную онтологическую матрицу того, что культурно-объективно. Последствием этих предпосылок является определенная мера возможной эмпиричности, способ возможного опытного восприятия так понимаемого мира, то есть, говоря практично, принципы и методы источникового обоснования утверждений об исследуемом мире.

Суммируем наши определения. Обязательный в актуальности образ культурного порядка наделяет привилегией тенденциозно определенные образы исторического порядка, в том числе «протезирует» определен-

<sup>44</sup> Bertalanffy L. von. Ogólna teoria systemów. Podstawy, rozwój, zastosowania / przeł. E. Woydyłło-Woźniak. Warszawa: PWN, 1984. S. 223–243.

ные картины прошлого, течения историографии, формы и содержания коллективной памяти. Эти последние, а значит, и коллективная память (культурная память или память культуры), составляют семантическое поле актуальной культурной коммуникации. Это так, поскольку память о прошлом и знание о нем совместно создают современные смыслы культуры<sup>45</sup>.

Кроме того, культурная коммуникация некоторым образом наделяет преимуществом те образы исторического порядка, которые поддерживают в сфере культурной коммуникации господствующие ценности и их актуальные воплощения<sup>46</sup>.

«Понимание творческой роли науки всегда связано с пониманием метафоры, а понимание метафоры имеет принципиальное значение для понимания всех видов культурной трансформации»<sup>47</sup>. Принимаю мнение Барри Барнса, позволяющее связать культурную тенденциозность в отношении прошлого, которую я называю культурной тенденциозностью, и «тенденциозностью историографических метафор»<sup>48</sup>.

Образ исторического порядка, присутствующий в коллективном сознании и получающий развитие особенно в историографии, репрезентируют базовые понятия, которые я называю историографическими метафорами. Историографические метафоры – это понятийные эквиваленты архетипов, символических парадигм или стереотипов мышления. Именно они, как мы уже знаем, составляют суть импутации, совершаемой современностью в отношении прошлого.

Те среди них, которые, несмотря на преобразования во времени, остаются гарантами идентичности истории со времени ее появления и до сего дня, я называю фундаментальными метафорами. Эти метафоры, или базовые идеи и категории исторического мышления, определяют то, что дискурс носит собственно исторический характер. Они выступают в различных воплощениях, в нарративах, которые мы именуем историческими.

<sup>45</sup> Wrzosek W. Czy historia ma przyszłość. S. 16.

<sup>46</sup> Я доказывал, что модернистская историография конфедерирована с «коллективистскими» (антииндивидуалистскими) ценностями, в то время как классическая – с индивидуалистскими. См.: Historia – Kultura – Metafora. S. 120–121 (здесь с. 83–85).

<sup>47</sup> Barnes B. Scientific Knowledge and Sociological Theory. London, 1974. P. 92. Сходно понимают роль метафоры Р. Рорти, Д. Дэвидсон, П. Рикёр.

<sup>48</sup> Идея историографической метафоры представлена в работах: Wrzosek W. Metafory historiograficzne w pogoni za uludą prawdy // Konteksty Polska Sztuka Ludowa. 1997. № 1–2. S. 71–75; Idem. Historia – Kultura – Metafora. S. 13–37 (здесь с. 23–44).

Итак, можно сказать, что фундаментальные метафоры исторического мышления – это идея генезиса, называемая, и не без причины, генеалогической, и идея изменения (движения, развития, становления – как ее определяют)<sup>49</sup>. Эти своеобразные исторические *roots metaphors* неизбежны. Им сопутствуют конфедерированные с ними в сеть понятийных связей иные метафоры. Все вместе они в их конкретном историческом воплощении создают характерный для данной версии исторического мышления понятийный порядок. С одной стороны, они более полно определяют семантику фундаментальных метафор в их конкретно-историческом применении, с другой – дополняют их другими мерами порядка исторического мира. Историографические метафоры братаются с мировоззренческими ценностями: одни – таинственным образом, другие – более или менее явно. Исторически определенные, оформленные наборы историографических метафор предопределяют, о каком смысле исторического мира идет речь, какая его мера считается существующей и поддающейся историческому исследованию. Кроме того, одновременно они предопределяют, что определенные интерпретационные решения становятся невозможны, так как не умещаются в «поле общих связей» субъектов метафор или же в «поле зрения» метафор и конфедерированных с ними ценностей. Невозможны восприятие и интерпретация обстоятельств, находящихся за пределами фонда смыслов, обозначенных семантикой метафор. И более того, от познавательной перцепции ускользают при этом определенные ценности, поскольку они незаметны в контексте выбранной понятийной опции<sup>50</sup>.

Присмотримся ближе к этим фундаментальным метафорам исторического мышления.

#### *А. Генезис как историографическая метафора*

Понятие генезиса является идеей с богатым, можно сказать, неисчерпаемым смыслом. Ее устойчивое присутствие в историческом дискурсе показывает, что она оказалась динамичным, открытым и прижившимся в культуре понятием. Метафора генезиса настолько успешно меняла свой исторический смысл, что в результате не была забыта. Конечно, я имею

<sup>49</sup> Nisbet R. L'Histoire la sociologie et les révolutions // L'Historien entre l'ethologue et le futurologue. Actes du seminaire internationale pour la Liberté de la culture. La fondation Giovanni Agnelli et la fondation Giorgio Cini, Vénise, 2–8 avril 1971. Paris, 1972. P. 131.

<sup>50</sup> Не принадлежат к данной «понятийной схеме»: Davidson D. O pojęciu schematu pojęciowego / przeł. J. Gryz // Empiryzm współczesny / red. B. Stanosz. Warszawa: UW, 1991. S. 258–279.

в виду ее присутствия в свете понятий культуры вообще, а также в историографии, что вовсе не значит, что в определенных историографических направлениях ее смысл не подлежал, по меньшей мере, частичной конвенционализации, окостенению, а также, в определенных ее употреблениях, банализации.

Я характеризую идею генезиса, в своих интересах подчеркивая те ее черты, которые отвечают идее генезиса, присутствующей в классической историографии. Вот они.

Во-первых, ни в каком другом дискурсе метафора генезиса не выполняет такой конститутивной роли, как в историческом дискурсе. Ее использование в наррации является, в рамках высказывания или дискурса, своеобразным выбором в пользу исторического мышления или только возвещает историческую аргументацию.

Под генерированием я понимаю растянутый во времени процесс возникновения / создания, который ведет от состояния генерирующего к состоянию генерированному. Если он действительно является переменчивостью, ведущей от состояния «до возникновения генерированного состояния» до момента «существования генерированного состояния», то мы можем думать, что генезис, даже понимаемый как одноразовый событийный акт рождения, сотворения, творчества, у него, по меньшей мере, два особых состояния, а значит, он предстает переменчивостью фаз во времени. И поэтому генезис, даже самый синтетичный и осмысленный наиболее лапидарно, выражает черту второй, и не менее необходимой, идеи исторического мышления, а именно – переменчивости, становления. Можно сказать, что переменчивость имплицитно заключена в генезисе. Из этого может следовать, в свою очередь, что если классическую историческую наррацию понимать как генетически связанную плеяду предложений, то в каждом фрагменте исторической наррации мы имеем дело с какой-то фазой генерирования.

В результате, любой случай присутствия идеи генезиса в мышлении является симптомом исторического понимания, поскольку данная идея выражает также трансформацию.

В крайнем случае, если физическое описание какого-либо состояния вещей, например, геологического, обосновывает либо прямо популяризует каузальное восприятие, то есть в том случае, если генерирование выступает в виде причинно-следственной связи, как это бывает в естественных науках (в естественной истории, например – в геологии), то такая связь свидетельствует о присутствии в описании исторического мышления. Так как в нем заключена своеобразная диахрония. Эквивалентом бытующих в естественных науках натуралистских «исторических» осмыслений, обоснованных причинно-следственной связью, являются осмысления

сциентистской неклассической историографии, например, в современной экономической истории и исторической демографии.

Во-вторых, из этого следует, что эта идея, присутствуя в конкретном дискурсе, является симптомом исторического мышления и его конкретно-культурного воплощения.

Метафора генезиса – это пробный камень качества исторического порядка. базовое понятие для истории, ее своеобразная микроисториософия<sup>51</sup>.

Поэтому ее применение в определенном воплощении является историософской опцией, чреватой методологическими последствиями. Из нее следуют соответствующие способы исторического познания и исследования, в том числе и в особенности – его эмпирическое измерение, так называемая источниковая база.

В-третьих, в своей исторически конкретной семантике идея генезиса раскрывает опции в пользу других узловых категорий исторического мышления, таких как деятельность, детерминирование, природа генерируемого мира и т. п. Генезис выражает вид генерирующего мира и устанавливает онтологию генерируемых существ. Он подразделяется на То, что осуществляет, и То, что осуществлено. И квалифицирует способ порождения: то, из чего историческое положение вещей родилось, было генерировано, возникло (появилось, стало существовать и т. п.), а также то, что было рождено, появилось и т. д. Кроме того, в силу какого акта (механизма) произошел генезис<sup>52</sup>.

Более того, в-четвертых, генезис намечает темпоральность и спациональность генерируемых положений вещей и акта генерирования<sup>53</sup>. В этом смысле анализ генезиса позволяет нам присмотреться к базовым составляющим исторического порядка.

В-пятых, идея генезиса, о чем уже говорилось, тянет за собой идею временчивости или становления, так как от характера первой идеи зависит тип второй.

<sup>51</sup> Из этого следует, что если мы раскроем смысл использованной в историческом мышлении идеи генерирования, а как бы я сказал, выявим в ходе интерпретационного обследования составляющие семантики метафоры генезиса, то обнаружим основополагающие понятийные составляющие образа мира, служащие предпосылкой для пользующегося ею историка.

<sup>52</sup> Метафору этногенеза в понимании Рейнхарда Венкуса и Хервига Вольфрама анализирует Роберт Касперский: *Kasperski R. Metafora etnogenezy // Czy przeszłość powinna być inna? Studia z teorii i historii historiografii / pod red. M. Bugajewskiego. Poznań, 2008. S. 173–187.*

<sup>53</sup> О связях идеи генерирования с идеей времени см.: *Wrzosek W. Czas a determinizm. Uzurpacje fizykalistyczne w badaniach nad czasem // Studia Metodologiczne. 1992. S. 247; Reichenbach H. The Direction of Time. Berkeley; Los Angeles, 1956.*

В-шестых, идея генезиса антропоморфна. Ее семантика явно или скрыто подводит к рождению, порождению. Явно – когда ее выражают именно эти последние термины. Когда историк допускает генерирование в биологическом или антропологическом смысле, он ищет для конкретного положения вещей «порождающие» его положения вещей, так как хочет в «организме», способном родиться, усмотреть «качество» рожденного, так как хочет в «предках» найти черты «потомков». Это происходит потому, что сторонник так понимаемого генезиса допускает, что генерируемое явление «наследует от своих предков» существенные черты, как потомство наследует черты от родителей (иногда по принципу мереологической связи). Генерирование допускает перенесение черт генерирующих явлений на генерируемые, осуществляемое в зависимости от его конкретного варианта.

По сути, историк, интерпретирующий генетически, ищет в мире перед осуществлением явления те черты, которые сам воспринимает как конститутивные для анализируемого явления<sup>54</sup>.

В-седьмых, за порождающий фактор историк может принять творчество человекообразного субъекта, его волю и способность действовать. Иначе говоря, его убеждения и желания. В этом случае данный субъект генерирует явления, например, действия и события как результат своего замысла и воли. Таким субъектом может быть человек из крови и костей, может им быть Бог, а может – антропоморфизированный субъект действия: народ, государство, монархия, династия, парламент, Франция, Турция, Ягеллоны, народные массы, протестанты и т. п.

В-восьмых, идея генезиса приобретает вид энigmatичной связи, когда идентифицируется синонимично с биологическим порождением, или сильной и отчетливой связи, например, если данная идея понята каузально. В последнем случае генерирующее – причина, а генерируемое – следствие, как довольно часто понимается генезис в современных и новейших его интерпретациях, то есть как своеобразный синоним причинно-следственной связи<sup>55</sup>.

Если генерирование понимается как деятельность Индивидуального Субъекта Действия, а генерирование является *de facto* действием, то гене-

<sup>54</sup> Werner W. Kult Początków. Historyczne zmagania z czasem, religią i genezą. Poznań, 2004. S. 187.

<sup>55</sup> Grünbaum A. Philosophical Problems of Space and Time. New York, 1963, глава 7, в которой спор автора с Р. Райхенбахом в связи между временем и причинно-следственной связью (ср. рус. пер.: Грюнбаум А. Философские проблемы пространства и времени. М.: Прогресс, 1969. С. 227–263); Wrzosek W. Czas a determinizm; *Idem*. Historia – Kultura – Metafora. S. 109–112.

рирование является результатом действия. Генерирующим является субъект, генерированным – событие<sup>56</sup>.

Между органицистским (литературным?) «рождением» и причинностью простираются различные образы генерирования, в одних случаях близкие к первой, в других случаях – ко второй крайности. Тем не менее они все предполагают, по меньшей мере, что генерирующее положение вещей не позднее генерируемого, а также то, что между ними происходит особый тип воздействия. От «действия» мыслью (субъективно-рациональная детерминация) и до воздействия посредством «физического» контакта между генерирующим и генерируемым, как допускает модерно интерпретируемая причинно-следственная связь. Генерирование простирается от связи метафорической до метонимической, в понимании структуралистов.

В-девятых, идея генезиса связана с практично-обыденной или метафизической идеей начала. Она успокаивает здоровую рассудочную тоску или метафизическую уверенность в получении ответа на вопрос: откуда Это возникло или с чего Это начиналось?<sup>57</sup>

В-десятых, генетическое фигурирование исторической наррации имеет древнее происхождение, оно упорядочивает представляемую реальность начиная с появления, возникновения чего-то и, возможно, до ее текущего состояния или даже до ее цели, финала. Идея генезиса, начала сопряжена с идеей телеологоса или конца<sup>58</sup>. Они обе придают истории смысл, своеобразную драматургию и порядок всему, что возникает по ходу дела<sup>59</sup>.

В своем классическом виде метафора генезиса присутствует в наиболее известном, укорененном в коллективном сознании образе исторического порядка. Популяризирует ее историография, которую я называю классической, называемая также традиционной. Обычно это политическая история, а кроме того, событийная (французы называют ее *événementielle*,

<sup>56</sup> Вместе с тем, если для Ф. Броделя генезис исторической общественной системы определяется ее традиционным состоянием, из которого генерируется ее следующее состояние, то так понимаемый генезис выдает в ней то, что в ней возможно (броделевская пара *possible / impossible*). В целом, в зависимости от того, что является сущностью явления, «прасостояние» этой сущности выступает в роли генерирующего состояния. Так я понимаю утверждение о том, что определенный вид генетической связи, с одной стороны, выдает жанровость исторического мышления, его исторические или/и концептуальные черты, с другой – детерминирует характер исторической наррации, развивающейся в соответствии с предполагаемой генетической связью.

<sup>57</sup> Werner W. Op. cit. S. 99.

<sup>58</sup> Pomian K. L'Ordre du temps. Paris, 1984. P. 40.

<sup>59</sup> Эта связь может быть понята как реализация аристотелевской конечной причины, когда историческое становление понимается как реализация будущего смысла: Wrzosek W. Historia – Kultura – Metafora. S. 111 (здесь с. 110)



а Козеллек – *Ereignisgeschichte*). Ее также определяют фактографической, нарративной, повествовательной, индивидуалистической, героико-баталистической, идеографической, эрудитской, позитивистской и т. п. Заметим также, что классическая политическая историография обычно отождествляется с историей *tout court*. Это она формирует популярные представления о прошлом и об историографии.

Представленная характеристика фундаментальной категории исторического мышления требует комментария. Надеюсь, я покажу в нем мыслительные предрассудки, в которые на пути идеи генезиса попадает тот, кто ее эксплуатирует в своем мышлении.

В качестве введения я представлю две особенности метафоры генезиса, названные в пунктах пятом и шестом, поскольку они касаются идеи деятельности и связанного с ней ее антропоморфного характера.

### В. Метафора человека: Индивидуальный субъект действия

Субъект, генерирующий историю в классической историографии, я называю Индивидуальным Субъектом Действия<sup>60</sup>. Им может быть конкретный человек из крови и костей, неанонимный образ, обычно исполняющий выразительную историческую роль: монарх, вождь, законодатель, религиозный реформатор, политик и т. д. Более того, показательно, что им может быть также такая действующая индивидуальность (*Handlungseinheit* Козеллека), как Франция, народные массы, знать, французское правительство, Мировой Банк, Лига Наций и т. п. Все эти субъекты, и в том числе такие, как Бог или боги, воспринимаются историками по аналогии с человеческой индивидуальностью<sup>61</sup>. Положения дел, генерируемые этими созидательными

<sup>60</sup> Ф. Симиан писал в 1903 г., что традиционная историография культивирует три идола. Это – личность, политика и хронология: *Simiand F. Méthodes historiques et science sociale. Étude critique d'après les ouvrages récents de P. Lacombe et M. Seignobos // Revue de synthèse historique*. 1903. Поль Вен добавил к этому: „Des événements vrais qui ont l'homme pour acteur” [«Достоверные события, актором которых является человек»]. См.: *Veyne P. Comment on écrit l'histoire, suivi de Foucault révolutionne l'histoire*. Paris: Seuil, 1978. P. 13 (рус. пер.: *Вен П. Как пишут историю. Опыт эпистемологии*. Приложение: Фуко совершает переворот в истории. М.: Научный мир, 2003).

<sup>61</sup> Жак Рансьер диагностировал: „Lucien Febvre au moins l'a parfaitement compris: une nouvelle histoire des choses est possible à la seule condition de tenir bon sur la réalité des noms et tout particulièrement de ses noms qui succèdent au nom du roi: la France, la patrie, la nation, ces «abstractions personifiées» que denonce la routine empiriste des chroniqueurs” [„Люсьен Февр, по крайней мере, хорошо понимал, что новая история вещей возможна при одном условии – если придерживаться реальности имен и особенно имен, которые следуют за именем короля: Франция.

субъектами, создают материю истории. В результате их деятельности в нарративах классической историографии доминируют феномены, которые являются либо (1) обстоятельствами, в которых действуют Индивидуальные Субъекты Действия, либо (2) самими действиями, либо (3) последствиями тех же действий, а значит, например, событиями<sup>62</sup>. Остаток представляемых явлений составляет для них сценарий. В так понимаемой событийной исторической действительности связующим элементом является связь генерирования, поскольку для соединения событий, действий людей в осмысленный рассказ необходимо сплетение их в ряды линейных зависимостей, возникающих таким образом (как пишут историки), что одно «порождает» другое, «вызывает», «ведет к...», «влечет за собой», «служит причиной» для другого, для следующего.

В результате, поступки Индивидуальных Субъектов Действия создают события. Смысл исторических событий / происшествий, согласно историкам, возникает из замысла данных субъектов. Конкретные мотивации, интенции субъектов становятся источником смыслов поступков или их последствий. Их убеждения и желания подталкивают субъекты к их определенной активности. Их знание о мире, в котором они действуют, а также их предпочтения в отношении методов и целей действий, детерминируют предпринимаемую ими активность. Мышление и ощущения субъектов воплощаются в предпринимаемых деяниях, а деяния несут на себе следы замыслов их творцов.

Вследствие этого историческая интерпретация в классической историографии является субъектным анализом, так как смыслы событийной реальности берутся от генерирующих ее актантов, Индивидуальных Субъектов Действия. Следовательно, в субъектных исторических интерпретациях доминирует субъективно-рациональное генерирование, поскольку это сознательные, рациональные субъекты несут ответственность за историосозидающие акты. А значит, справедливо утверждается, что фактографично ориентированный классический историк отвечает на вопросы: Кто? Что? Где? Когда? Ответом на них является пространственно-временная локализация (когда, где) субъектно (кто) воспринятых исторических событий (что).

---

родина, нация – все эти «персонифицированные абстракции», которые обозначают эмпирическую рутину хронистов”] (*Rancière J. Les mots de l’histoire. Essais de poétique du savoir. Seuil, 1992. P. 91*).

<sup>62</sup> О внутренних взаимосвязях концепции субъекта действия (*personnages*) и *quasi-personnage* в историософии Поля Рик ра см.: Bugajewski M. *Historiografia i czas. Paula Ricoeura teoria poznania historycznego*. Pozna : Wydawnictwo Pozna skie, 2002. S. 82–83, 98–99, 117; см. также: Carrard Ph. *Poétique de la Nouvelle Histoire. Le discours historique en France de Braudel   Chartier*. Lausanne: Payot, 1998.

Классический историк или его стихийный здраворассудочный подражатель интерпретирует прошлое в таком образом устроенном субъектном и событийном историческом порядке. Вследствие этого он ввязывается в системы ценностей Индивидуальных Субъектов Действия, которые создают их мотивации, обозначают цели и методы их достижения. В ходе интерпретации историк приписывает им признание определенных ценностей, то есть целей и методов, которые, по его мнению, они себе ставили, и выборов и дилемм, перед которыми они оказывались. Мало того, историк принужден «корректировать» смыслы действий, намеченных историческими субъектами, теми, которые осуществились. Кроме того, словно в дополнение, он принужден сопоставлять их с убеждениями, целями и ценностями, признаваемыми другими акторами исторической сцены.

В результате и классический историк, и мы вслед за ним погружаемся в реальность, которая переполнена ценностями / целями и способами их достижения, признаваемыми людьми из крови и костей и, что хуже, также воплощенными в деяние посредством очеловеченных исторических существ. Этот последний, как и люди, стремится к осуществлению своих намерений по различным причинам. К примеру, историк интерпретирует *raisons d'état* России, династические цели Ягеллонов, недовольство народных масс, намерения Германии, опасения католиков, измену Венеции, непостоянство Австро-Венгрии, интриги Габсбургов, сопротивление народных масс, жертвенность знати и т. д. Попутно заметим, что историк, так определяя и называя поступки этих субъектов, свидетельствует о том, что он их прямо антропоморфизует<sup>63</sup>. Вслед за этими субъектами деяний историк погружен в ценности. Он эти поступки селекционирует, называет, соотносит с другими, иерархизирует, наконец, оценивает, а иногда судит.

Классическая историография является тотальной гуманитарной наукой, так как гуманизирует (антропоморфизует, персонифицирует) даже те исторические существа, которые, иногда согласно ей самой, не являются человеческими<sup>64</sup>. Такое обращение чревато последствиями: принятие в качестве предпосылки исторического мышления своеобразного понимания генерирования деяний как осуществления их Индивидуальными Субъектами Действия приводит к бесповоротному погружению истории в ценности.

В этом месте осуществим дигрессию, чтобы ответить на возможный вопрос Читателя, какие последствия несет упомянутое обстоятельство для интерпретации деяний, понимаемых как субъектные.

<sup>63</sup> Смысл опосредованной антропоморфизации я анализирую в другом месте: *Wrzosek W. Historia – Kultura – Metafora...* S. 117–121 (здесь с. 115–118).

<sup>64</sup> *Znaniecki F. Wstęp do socjologii. Poznań, 1922. S. 33; Idem. The Method of Sociology. New York, 1968. S. 37.*

С. Перспектива прямой антропоморфизации.  
Метафора человека в классической историографии<sup>65</sup>

Если деяния – это *res gestae*, а историография – *rerum gestarum*, то базовой задачей истории (с чем, похоже, все согласны) является интерпретация поступков людей.

Есть несколько причин, чтобы именно так трактовать историю. Первую, как мы думаем, можно выразить тезисом, что ничто из того, что мы замечаем в культуре, не свободно от человеческого контекста. Люди создают культуру, ерго «продуцируют» историю<sup>66</sup>. Если это так, то повторим: писание о прошлом было бы писанием о судьбах действующих людей.

У нас есть тому доказательства. Классическая историография применяет перспективу прямой антропоморфизации. Иначе говоря, в традиционной истории мир предстает гуманизированным (человекообразным) или, кому как нравится, дискурс истории конструирует прошлое, постулируя антропоморфные существа<sup>67</sup>.

Перспективой прямой антропоморфизации я называю мыслительный (нарративный) навык, являющийся следствием префигурирующей его метафоры типа: «Х является человеком». Присутствие в историческом мышлении этой метафоры придает ему антропоморфизирующий характер, ибо предметафорическая семантика субъекта «человек» в процессе, называе-

<sup>65</sup> Кассирер так излагает близкий к моему взгляд на главную проблему: «Подобно языку или искусству, история антропоморфна в своей основе. Забыть об этих специфически человеческих аспектах истории означало бы уничтожить ее своеобразие. Однако антропоморфизм исторической мысли не ограничивает и не препятствует достижению объективной истины. Ведь история – это не знание внешних фактов или событий, а форма самопознания. А чтобы познать себя, нельзя перепрыгнуть через себя, идти, так сказать, впереди собственной тени – нужно избрать совершенно иной путь. В истории человек всегда возвращается к самому себе – он пытается вспомнить и актуализировать целостность своего прошлого опыта. Но ведь историческое Я – не только индивидуальное Я: оно антропоморфно, но не эгоцентрично. Не боясь парадокса, можно сказать, что история стремится к «объективному антропоморфизму»» (*Cassirer E. Op. cit. S. 307–308. Рус. пер.: Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. С. 665–666*).

<sup>66</sup> Я противопоставляю культуру так называемой природе исторически, то есть предполагая, что в определенные эпохи одну определенную сферу мира люди трактуют как природу, а другую – как культуру. Термин «культура» использую здесь в широком значении, охватывающем так называемые материальную и духовную культуру.

<sup>67</sup> Два способа понимания этого вопроса следуют из того, понимаем ли мы проблему объективистски (реалистично) или конструктивистки. Ср.: *Zybertowicz A. Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy. Toruń. 1995.*

мом Филипом Уилритом *epiphor*, трансформирует семантику Х, моделируя его, как сказала бы Мэри Б. Хесс, по образу, продуцируемому семантикой субъекта «человек». Данная трансакция контекстов, как называл этот процесс Айвор А. Ричардс<sup>68</sup>, ведет к взаимному обогащению предметафорической семантики как Х, так и конкретной семантики субъекта «человек»<sup>69</sup>. При этом я придерживаюсь того мнения, что в этой трансакции доминантой является семантика *sujet principal*, то есть в нашем случае идея человека. Именно она оставляет моделирующий отпечаток на Х.

Как результат, с момента ее поселения в историческом мышлении, Х воспринимается в свете этой семантической инновации как человекоподобный феномен, и затем, в зависимости от того, какие черты человека заложены, такие черты переносятся и на Х, а затем его интерпретируют так, как если бы он обладал этими чертами. Этот навык глубоко укоренен в историческом мышлении<sup>70</sup>. Метафора «Х является человеком» становится основой перспективы прямой антропоморфизации. Она становится ис-

<sup>68</sup> *Weelwright Ph. Metaphor and Reality*. Indiana University Press, 1962; *Hesse M. The Explanatory Function of Metaphor // Kenyon Review*. 1943. Vol. 5; *Hesse M. The Explanatory function of metaphor // Logic, Methodology and Philosophy of Science*. Amsterdam, North-Holland: Bar-Hillel, 1965; *Richards I.A. The Philosophy of Rhetoric*. Oxford, 1936.

<sup>69</sup> Немного детальней я развиваю этот сюжет в работе «История – Культура – Метафора», где я модифицирую точку зрения Рикёра, высказанную в “*La métaphore vive*” и позднее в “*Temps et récit*”. Здесь добавлю только, что «соединение» предметафорической семантики субъектов метафоры ведет к результату интерпретационной интеракции между ними: с одной стороны, к определению значений метафор – не являющейся простой суммой дометафорических значений обоих субъектов, с другой – к обогащению значений субъектов их (уже в духе соединяющей их новой семантики метафоры) новыми составляющими. Просто к современным способам понимания субъектов подводят новые, следующие из распространения новой метафоры, «взаимосвязанные общие места» (*lieux communs associées*).

<sup>70</sup> Источником этой префигурации исторического мышления, о котором свидетельствуют такие шедевры культуры и историографии, как Библия, Илиада, Одиссея, может быть мышление в «категориях метаморфоз» (А. Палубицкая), «мышление магической идентичности» (А.П. Ковальский), характерное для «мифологического» мышления (Э. Кассирер). А. Добош привлекает такое утверждение немецкого философа культуры: «Благодаря внезапной метаморфозе все может измениться во все. Если существует какая-нибудь характерная и поразительная черта мифического мира, какой-нибудь закон, который им управляет, то это именно закон метаморфозы» (*Cassirer E. Op. cit. S. 177*; цит. по: *Dobosz A. Uwagi na temat relacji tożsamości metamorficznej i pewnych jej zastosowań // Kultura archaiczna w zwierniadle wyobrażeń, słów i rzeczy / pod red. H. van den Boom, A.P. Kowalskiego. M. Kwapińskiego. Gdańsk, 2000. S. 55–6*). Я считаю это предположение гипотезой, заслуживающей исследования.

ториографической предпосылкой интерпретации X как индивидуального субъекта действия, который, в свою очередь, является базовым историческим существом, анализируемым классической историографией. Вот примеры исторических нарративов, которые демонстрируют указанную процедуру прямой антропоморфизации.

«Мы не всегда осознаем, что победа при Лепанто стала возможной только благодаря тому, что *Испания на этот раз вложила в нее все свои силы*. В 1570–1571 году, благодаря удачному стечению обстоятельств *все ее неприятности, хотя и на время, были улажены*. В *Нидерландах при герцоге Альбе установился внешне устойчивый порядок; Англия была охвачена внутренними распрями [...]* Филипп II помышлял даже о выступлении против *Елизаветы*, настолько беспомощной она тогда выглядела. Наибольшее беспокойство вызывала *французская политика, но она еще окончательно не сформировалась*. Епископ Дакский в октябре 1571 года ограничивался пределами Венеции. *Тоскана пребывала в нерешительности*. В антииспанской политике, искусно проводимой Козимо, наступил перерыв [...]

Таким образом, *Испания использовала перемирие, предоставленное ее противниками на Западе, для нанесения удара на востоке*. Но это была только передышка. *Она позволяла проводить только отдельные операции, продиктованные обстоятельствами, а не продуманным планом*. Испанцам ни разу не удалось сосредоточить все силы в одном месте. Этим и объясняются ее «безрезультатные победы»<sup>71</sup>.

Здесь перед нами нагромождение *Индивидуальных Субъектов Действия*. Таковы Испания, принц Альба, Филипп II, Тоскана, Запад, Восток. Наряду с людьми «из крови и костей», исполняющими ту исключительную историческую (политическую) роль в деяниях, которые отождествляются с действиями государств, мы находим также другие субъекты историко-политических отношений, такие, как Англия, Тоскани, Испания или Венеция. Заметим, что им свойственны черты *Индивидуальных Субъектов Действия*: они действуют, генерируют события. Они держатся на международной арене, как актеры на сцене, играют свои роли, проявляют черты, надлежащие действующему человеку. X затянута в нарративы, в которых, как можно заметить, человек как таковой уже присутствует как индивидуальный субъект действия. X (государство, народ) становится субъектом действия, наделенным сознанием, волей, желаниями и целями. X руко-

<sup>71</sup> Braudel F. Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II / przeł. M. Król i M. Kwiecińska; wstęp B. Geremek i W. Kula. Gdańsk, 1976–1977. T. 2. S. 475–476. Цит. рус. пер. по: Бродель Ф. Средиземное море... Т. 3. С. 267–268. (Курсив мой. – B.B.).

дствуется интенциями, имеет мотивы, переживает эмоциональные состояния, колеблется и т. п.

Вот фрагмент наррации Ежи Топольского:

*«Европа, хотя и согласилась, опасаясь французского кандидата, на то, чтобы польский трон заняли Виттины, но все же внимательно наблюдала за возникшей унией. Пруссия утрачивала свое превосходство в отношении Саксонии и Польши, если бы их силы объединились, Россия еще не чувствовала себя достаточно сильной в отношении западной Европы. [...] С особенным же беспокойством на польско-саксонскую унию взирала Швеция, стоявшая на страже своего доминирования в бассейне Балтийского моря [...]»<sup>72</sup>.*

А вот фрагмент из «Истории папства» Леопольда фон Ранке:

*«Одни лишь венецианцы, обыкновенно, благоразумные и уступчивые, на этот раз пренебрегли политикой, которой держались другие; правда, Венеция была и затронута более, чем все прочие соседи. В этом случае она может служить убедительным примером того, до какой степени могут сделаться вредны посягательства римского двора, особенно для соседнего государства»<sup>73</sup>.*

Индивидуальный Субъект Действия может быть богом или полубогом, может быть народом, государством, различного рода человеческой группой. Независимо от того, кто он или что, он облачается в образ человекоподобного субъекта. Вот несколько других примеров:

*«Ничто так не затрудняло Римлянам покорения соседних народов и некоторых отдаленных стран, как любовь этих народов к свободе»<sup>74</sup>. «[...] римскому Народу опротивело имя Консулов; он хотел, чтобы власть их была ограничена и чтобы на эту должность выбирались плебеи. Патриции, не желая бесчестить консульский сан ни той, ни другой из этих мер, придумали средний путь и согласились учредить четырех Трибунов с консуль-*

<sup>72</sup> Topolski J. Polska w czasach nowożytnych (1501–1795). Od środkowoeuropejskiej potęgi do utraty niepodległości (1501–1795). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1994. S. 504. (Курсив мой. – B.B.).

<sup>73</sup> Ranke, L. von. Dzieje papiewstwa w XVI–XIX wieku / przeł. J. Żarański i Z. Żabicki, wstęp M.H. Serejski. Warszawa: PIW, 1974. T. 2. S. 102. Цит. по: Ранке Л. Римские папы в последние четыре столетия: В 2 т. Изд. 2, изм. и доп., по немецкому изданию 1874 г., статью автора о Ватиканском соборе / пер. с нем. СПб.: Тип. Скарятин, 1874. Т. 2. С. 120. (Курсив мой. – B.B.).

<sup>74</sup> Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве / пер. с итал.; предисл., коммент. Е.И. Темнова. М.: Мысль, 1996. С. 228. Польск. пер.: Machiavelli N. Rozważania nad pierwszym dziesięcioleciem historii Rzymu Liwiusza // Idem. Książę / przeł. C. Nanke, K. Żaboklicki, wstęp K.T. Teplitza. Warszawa: PIW, 1987. S. 176. (Курсив мой. – B.B.).

скою властью, с тем чтобы этими Трибунами могли быть и плебеи и патриции. Народ был чрезвычайно доволен, думая, что уничтожил Консульство и приобрел право достигать высших почестей. Но тут произошло замечательное событие: когда приступили к выбору Трибунов, Народ римский выбрал всех патрициев, хотя мог бы выбрать одних плебеев»<sup>75</sup>.

А вот другой субъект действия:

«Последовал ряд небывалых празднеств – христианский мир никак не мог поверить в свою удачу – и поток столь же небывалых проектов. Намечая в них грандиозные перспективы, авторы перекраивали все море [...]»<sup>76</sup>.

«В таком случае можем ли мы утверждать, что в 1581 году Испания совершила предательство? Если это и так, то речь идет о предательстве по отношению к себе самой, к своей традиции, своему бытию. Как бы то ни было, она не предала средиземноморских христиан, не оставила Венецию наедине с мстительными турками и не покидала Италию, оборона которой дорого ей обходилась. Можно ли упрекать ее за переговоры с турками?»<sup>77</sup>.

Страна или государство может мстить, изменять, кого-нибудь покинуть, преследовать за что-нибудь и т. п.

Вследствие применения перспективы прямой антропоморфизации Индивидуальный Субъект Действия испытывает на себе разнообразные процедуры интерпретации, которые применяются в отношении *stricte* человеческих субъектов. Поскольку данный субъект поступает, а следовательно, действует, то действия (позы, поведение, бездействие) подвергаются интерпретациям, проводимым согласно тем, которые ориентируются на интерпретации действий людей из крови и костей. Часто это понимание, опирающееся на исторически применяемых психологических убеждениях.

Этот отмеченный Вико навык, который я называю перспективой прямой антропоморфизации, предопределяет гуманистический характер истории. Историки не только делают творцами исторической материи индивидуумов, играющих выдающуюся историософскую и историческую роль (например, богов, правителей, полководцев, законодателей), но и, более того, таковыми становятся человекоподобные исторические субъекты действия. В уже приведенных примерах ими были народы, империи, государства, этносы, народ, знать, понятия без малейших мыслительных и нарративных

<sup>75</sup> Макиавелли Н. Государь. С. 199. Польск. пер.: *Machiavelli N. Rozważania...* S. 155. (Курсив мой. – В.В.).

<sup>76</sup> Braudel F. *Morze Śródziemne*. Т. 2. С. 474. Рус. пер. цит. по: Бродель Ф. Средиземное море... Т. 3. С. 266. (Курсив мой. – В.В.).

<sup>77</sup> Braudel F. *Morze Śródziemne*. Т. 2. Рус. пер. цит. по: Бродель Ф. Средиземное море... Т. 3. С. 331. (Курсив мой. – В.В.).



угрызений совести как таковые. Историческая реальность генерируется и заселяется, длится и меняется благодаря присутствию таких существ. Она становится гуманистичной реальностью в самом прямом, как представляется, смысле этого слова.

Последствием этого онтологического решения является доминирование гуманистичной интерпретации, в прямом и методологическом значении этого термина, в нарративах классической историографии<sup>78</sup>.

Как представляется, перспективы прямой антропоморфизации невозможно избежать. Рикёр и Артог показывают, что даже такая последовательная, как могло бы показаться, программа модернистической истории, какую отстаивал в своих трудах Бродель, не позволяет отойти от антропоморфизации. Бродель «интригует» (применяет новый, а может и старый, вид интриги, организующий нарратив), когда «интригует структурами, конъюнктурами, циклами и происшествиями, чтобы показать закат Средиземноморья как конец *héros collectif de l'histoire mondiale*»<sup>79</sup>.

Однако, я думаю, есть существенное различие между классической и броделевской антропоморфизацией. Стремясь подчеркнуть различие между модернистской и традиционной стратегией антропоморфизации, я когда-то определил первую перспективой опосредованной антропоморфизации<sup>80</sup>.

Так что сегодня я в специфическом свете интерпретирую идею Ежи Топольского о руководящей роли «воззрения на мир и человека» и мое, как когда-то казалось, очевидное уточнение, гласящее, что воззрения на мир неотделимы от воззрения на человека. Определение «воззрение на мир» предполагает определенное в его рамках воззрение на человека и наоборот: воззрение на человека невозможно помыслить без мира вокруг него. Следовательно, так воззрение на человека (культурно и исторично изменчивая семантика понятия «человек») намечает антропоморфизированному благодаря этому воззрению историческому миру подходящий, производный от воззрения на человека смысл. Исторические субъекты стилизованы под то воззрение на человека, которого придерживается историк или которое вводит в обращение культура или какая-то ее сфера, в том числе наука. Этот смысл – это может быть *animal rationale*, *homo rationalis*, *homo ludens*, *homo politicus*, *homo oeconomicus*, *homo socialis* и т. п. Дополнения, вроде *oeconomicus*, *rationalis* и т. д., показывают, какой мир создает и уточняет сущность человека и влияет определяющим образом на историографическое измерение картины прошлого.

<sup>78</sup> Мы еще вернемся к этому вопросу.

<sup>79</sup> Hartog F. L'art du récit historique // Autrement. Janv. 1995. № 150–151.

<sup>80</sup> Wrzosek W. Historia – Kultura – Metafora. S. 117–121 (здесь с. 115–118).

Д. Об интерпретации. Историческая интерпретация

Присмотримся теперь, как выглядит обозначенная мною ситуация, если посмотреть на нее из перспективы интерпретационной процедуры. Однако прежде чем мы это сделаем, следует раскрыть, как мы ее понимаем.

Можно принять, пусть только для наших рассуждений, что историк интерпретирует прошлое. Добавим, что эта работа происходит в его мыслях. В ходе данной мыслительной процедуры интерпретатор допускает, что знает, хотя бы в общих чертах, что он должен интерпретировать. Предмет интерпретации (любое положение дел в этой роли), как бы задержанный в кадре, дан в вымышленном образе. Чаще всего это воображение удастся вербализовать вслед за вопросом: что я интерпретирую? Ответом на него служит набросок предмета интерпретации<sup>81</sup>.

Если по аналогии с процедурами определения, объяснения, эксплицирования, делящимся на две составляющие: *explanans / explanandum, definiens / definiendum, explicans / explicandum*, назвать намеченный предмет интерпретации *interpretandum*, то вторая составляющая, то есть *interpretans*, была бы резервуаром интерпретирующих знаний, предложений. А значит, целостный интерпретационный контекст создают префигурация *interpretandum* и интерпретирующее знание, создающее *interpretans*. Обе части конкретной интерпретации со-конституируются данной интерпретационной традицией, и это она начинает интерпретационную игру между взаимодействующими игроками: *interpretans'ом* и *interpretandum'ом*.

Поскольку интерпретирование – это, повторим, мыслительная процедура, то чтобы она могла состояться, необходимо мыслительное (языковое) обособление обеих этих составляющих, так, чтобы между ними могла состояться интерпретационная интеракция. Для сторонников субъектно-объектных представлений об акте интерпретации носителем *interpretans'а* является субъект интерпретации, который так сказать творчески относится к находящемуся за его пределами объекту интерпретации – *interpretandum'у*. Заметим на полях, что сторонник первичности теории по отношению к опыту придает большую роль в процессе интерпретирования субъекту (*interpretans'у*). В то же время приверженец эмпиризма представляет интерпретирование как процесс продвижения *interpretans'а* вслед за объектом познания.

<sup>81</sup> Задав себе вопрос, можно спонтанную интерпретацию превратить в осознанную, по меньшей мере, в осознающую интерпретируемый объект. Связь вопроса с интерпретацией (или пониманием в смысле Гадамера) я бы хотел, как и автор «Истины и метода», понимать как фундаментальную.

Феномен интерпретации я бы хотел видеть иначе, чем реалистично ориентированный исследователь, а именно – как происходящий не между мышлением и внемыслительной / объектной реальностью, а как разыгрывающийся в сфере мысли. Так, с одной стороны, *interpretans* «ваяет» предварительно префигурированное представление об объекте интерпретации, а с другой стороны, формирующийся *interpretandum* «призывает» новые ресурсы (аспекты) традиции, необходимые для «обработки» *interpretandum*'а. Обе стороны в ходе разворачивающейся интерпретации «продвигаются» к той точке, в которой прекращается «диалог» между интерпретирующим знанием и переменчивым под его влиянием объектом интерпретаций<sup>82</sup>.

Блестящее описание этой ситуации предлагает Йозеф Миттерер, который, намечая недуализирующий способ мышления и говорения, говорит, что существуют только описания. Аналогом нашего предварительного наброска объекта интерпретации, или *interpretandum*, является у австрийского философа «рудиментарное описание»<sup>83</sup>. Без него не движется мыслительная процедура, то есть интерпретация. Короче говоря, не установив мыслительный *interpretandum* (рудиментарное описание), невозможно его мыслительно «обрабатывать». Более того, я бы хотел осмыслить этот вопрос в контексте трактовок Мэри Хесс проблемы моделирующей функции процедуры объяснения, особенно эксплананса в отношении экспланандума или идеи объяснения (здесь интерпретации) как редескрипции, а кроме того, интерпретации как своеобразной метафоры. Согласно этому предположению, интерпретация (а как увидим дальше, особенно ее широкое понимание) могла бы быть редескрипцией, которую осуществляет интерпретанс в отношении интерпретандума<sup>84</sup>. В результате интерпретирующее

<sup>82</sup> Когда проведена интерпретация, образ объекта интерпретации отличается от начального, это как бы другой объект, обогащенный нарастающими описаниями. Если бы было по-другому, интерпретация была бы бесцельным занятием, например, познавательно неэффективным (некреативным).

<sup>83</sup> «Объект описания возникает, когда возникает и заранее дано описание *so far*, который в этом описании (*from now on*) должен быть продолжен–развит–изменен» (Mitterer J. Op. cit. S. 67–68).

<sup>84</sup> Hesse M.B. The Explanatory function of metaphor, in *Logic, methodology and Philosophy of Science*. Amsterdam, North-Holland: Bar-Hillel, 1965. По мнению этой исследовательницы, дедуктивная модель научного объяснения, предложенная К.Г. Гемпелем и П. Оппенгеймом (Hempel C.C., Oppenheim P. *The Logic of Explanation // Readings in the Philosophy of Science* / ed. H. Feigl, M. Brodbeck. New York, 1953; рус. пер.: Гемпель К.-Г. *Логика объяснения* / пер. с англ., вступ. ст. и прил. О.А. Назаровой. М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1998. С. 89–146), может быть понята как метафорическая редескрипция домена экспланандум (Hesse M.B. *The Explanatory function...* P. 249). Отсюда же я беру идею о том, что интерпретация может быть понята метафорическая редескрипция

знание моделирует интерпретандум, рудиментарное описание префигурирует объект описания.

Интерпретандум, «продвигающийся» вслед за интерпретансом в ходе интерпретационной интеракции между ними (игра, *focus / frame* устанавливающая метафору, могла бы служить примером метафоризации), свидетельствует о творческом характере интерпретации. Это – процесс создания интерпретацией развернутого смысла предпринятого рудиментарного описания посредством умножения последующих описаний.

Интерпретация начинается и разыгрывается в сложившейся интерпретационной традиции, которая предлагает исходные смыслы *interpretandum'a*. Она также может обозначать «онтологию» (объектный смысл) интерпретируемого мира, в которой помещены объекты (описания объектов) интерпретации, а также предписывает стандартные способы их обработки, характерные (стандартизированные) для данной дисциплины (сферы) интерпретации.

Можно многообразно классифицировать интерпретации. Например, по характеру интерпретанса, то есть с точки зрения провения составляющих его убеждений. Значит, к примеру, мы могли бы говорить не только об интерпретации правовой, юридической, политико-правовой, историко-правовой, международно-правовой и т. д., но и об интерпретации в духе конкретной правовой (юридической) доктрины. Каждая из них особым образом префигурирует предварительный, рудиментарный смысл интерпретируемого феномена и движется по пути своих концептуальных ресурсов, реализуя потенциал определенной интерпретационной традиции (домена). Каждая своим способом «видит» интерпретируемый феномен, а лучше сказать: «видит» особый феномен.

---

*interpretandum*. Мне кажется, что сходным образом поступает Рикёр, когда, поясняя тройное понимание семантического напряжения как эксплицирующего вопрос референциальности метафоры, указывает, что одним из них является: *tension entre deux interprétations: entre une interprétation littérale que l'impertinence sémantique défait, et une interprétation métaphorique qui fait sens avec le non-sens* [«напряжение между двумя интерпретациями: между буквальной интерпретацией, которую упраздняет семантическая развязность, и интерпретацией метафорической, которая формирует смысл бес-смыслицей»] (*Ricoeur P. La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975. P. 311). Остальные напряжения происходят в метафоре между *tenor* и *vehicle* (*sujet principal* и *sujet secondaire*), а также напряжение, следующее из реляционного смысла (*la copule*) „esse”, напряжение «между идентичностью и различием в игре подобия» (*Ibid.*). Сопоставление метафоры и (теоретической) модели авторства М. Блэка послужит плодотворным началом этих рассуждений (*Black M. Models and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press, 1962. P. 219–243 (глава XIII). См. также: *Wrzosek W. Historia – Kultura – Metafora*. S. 25–37 (см. здесь с. 34–44), а также: *Idem*. Между дефиницией...).

Мы различаем также интерпретации по характеру интерпретандума. Например, ими могут быть деяния людей, а также феномены природы, если трактовать его, группируя по стилям объектов. Мы можем интерпретировать чьи-то суждения или высказывания, концепции, нарративные картины и т. д., а значит положения дел, мыслительные или языковые акты. В зависимости от домена интерпретации и интерпретационных традиций.

Характеризуя интерпретации, мы точнее определим их, квалифицировав интерпретанс или/и интерпретандум. Мы утверждаем, что интерпретации могут быть интерпретациями «чего-то» и «какими-то».

Особенно весомым критерием различения интерпретаций является характер отношения, которое возникает между составляющими интерпретации, то есть интерпретансом и интерпретандумом. В случае, если данная связь имеет характер логического следствия по схеме *modus ponendo ponens* и выполняет еще ряд логически-методологических условий, то согласно Гемпелю, Оппенгейму, Попперу, интерпретация приобретает черты объяснения по номологично-дедуктивной модели. Если же связи между интерпретансом и интерпретандумом приобретают черты идентичности, сигнализируемой посредством *esse*, то интерпретация приобретает черты идентичностной дефиниции<sup>85</sup> (в таком случае *interpretans* реализует свойства *definiens*'а, а *interpretandum* – *definiendum*'а), если же данное *esse* в определенном языковом контексте приобретает черты закавыченного “*esse*”, то мы имеем дело с метафоризацией (в таком случае семантика *sujet principal* в отношении семантики *sujet secondaire* выполняет роль интерпретанса). В этом последнем случае предметафорическая семантика главного субъекта осуществляет редескрипцию (и тем самым реинтерпретацию, по моей трактовке) семантики вторичного субъекта.

Как бы ни трактовать отношение между интерпретансом и интерпретандумом, в категориях ли метафоризации или только как интерпретацию, или, может быть, понимание, данная трактовка показывает, с дискурсом

<sup>85</sup> Каждое определение является ответом на вопрос: «что такое А»? Ответ на этот вопрос принимает вид «А является В», причем «является» трактуется как синоним идентичности. *Definiendum* «А», в случае определения в естественных языках, как я думаю вслед за Айдукевичем, всегда только в какой-то мере близко к идентичности. Определение А в языке J, к которому принадлежит также В, всегда является трансляцией. Даже когда «А», то есть *definiendum*, сформулировано в естественном языке J, то всегда существует дрейф смысла, который отличает А от В. В противном случае познавательный (или дидактический) смысл дефиниции был бы иллюзорным. В результате определение даже в минимальном смысле является метафоризацией. восприм А в свете семантики В. Определяя на естественном языке, в принципе, мы должны писать «*является*», а не «*является*». См.: *Вжосек В.* Между дефиницией...

какого рода мы имеем дело. Если отношение между интерпретансом и интерпретандумом имеет характер поэтической метафоры, то такая метафора была бы тогда поэтической микроинтерпретацией (в ходе анализа удасться показать, что в ней интерпретанс, а что интерпретандум). Если же они вступают в тесное и более однозначное взаимоотношение, обозначенное порядками логического следствия или идентичности, тогда мы имеем дело с объяснением или определением, характерными процедурами научного дискурса (в его сциентистском, позитивистском, неопозитивистском понимании).

*Е. Гуманитарная интерпретация как  
интерпретация историческая*

Эти заметки подводят меня к тому, чтобы подробнее рассмотреть вопрос гуманитарной интерпретации, как в свое время философы науки называли процедуру интерпретации человеческих действий, практикуемую гуманитарными науками.

Сразу отмечу, что применимость данной процедуры я понимаю шире, чем этой делают авторы данной концепции. Она касается не только индивидуальных действий людей, или таких, о которых интерпретатор думает, что они предпринимаются субъектом, воспринимаемым как человеческий индивидуум, или антропоморфизированными субъектами действия. Отмечу, что в классической историографии в качестве деятеля истории, творца событий выступают очеловеченные субъекты, действующие именно по-людски. По мыслительной (нарративной) привычке очеловечиваются исторические существа, о которых, по сути, не думают, что это существа человеческие.

Это происходит, конечно, по разным причинам, и так происходит с древнейших времен и поныне. Таким образом мир исторических феноменов становится доступным для обыденного мышления, которое гораздо легче воспринимает их, когда они заключены в легко доступные категории, близкие к миру здраворассудочных, обыденных категорий испытанной повседневной жизни. Аналогично мы приближаем мир к детям, персонифицируя (антропоморфизируя) его в классической сказке. Мы поступаем так, чтобы они освоились в мире, чтобы позволить им безопасно в нем двигаться или понимать.

Аналогично мы поступаем в классических исторических нарративах. Более того, почти все, что мы готовы предположить о действующем человеке, мы приписываем другим субъектам действий.

Историк, вписываясь в сложившиеся способы нарративизации прошлого (о прошлом), даже ставя вопрос о том, Кто, Когда, Где и Что сделал, предпринимает, чаще всего молчаливо, что эти вопросы принципиальны в том смысле, что данное «Что» предопределено его связью с «Кто». Названные вопросительные частицы обозначают неизвестное в вопросах. Спрашивая «кто?», мы предопределяем связь феномена (сигнализируемого частицей «что?») с «кем-то». Чаще всего, если это можно измерить, префигурированная «природа», «Что» предопределяет, связано ли данное «Что-то» с «Кем-то», или нет<sup>86</sup>. Прием субъективизации (соединение Кто с Что) связывает как бы *ex definitione* (на основе энтимематичной квазидефиниции «природы», «Что») феномен с его субъектом, актантом, деятелем. Одновременно квалификация субъект (соответственно: актант, деятель) следует также из «природы» анализируемого феномена, поскольку в убеждениях о его идентичности очевидным образом входит уверенность в способе его появления, явления на свет и в характерных для него чертах. Они идентифицируются именно в связи с Кем-то. По этой же причине субъективизация понимается как «обнаружение», «указание» («конструирование») деятеля<sup>87</sup>. Заметим, что посредством самого факта субъективизации, который, как я уже подчеркивал, осуществляется в ходе префигурации, предписания, происходит такое явление, как гуманизация данного «Что», очеловечивания интерпретируемого феномена. И ничего в этом удивительного, повторим в очередной раз, но в другом контексте: гуманитарные науки гуманизируют или (кто как желает) занимаются гуманитарной реальностью<sup>88</sup>. Историография хочет быть гуманитарной наукой и делает так, чтобы быть ею.

Таким образом, на этапе «контекста открытия» – контекста, возникающего из нарративно-интерпретационного культурного навыка, выражающего также актуальные способы смыслонаделения феноменов, наступает предопределение того, какая из возможных интерпретационных стратегий (субъективизирующая или несубъективизирующая) вступает в игру. Предопределяется, какие явления интерпретируются в ключе гуманитарных интерпретаций, а какие нет. При этом интерпретационная традиция, багаж

<sup>86</sup> Наше стандартное современное знание не связывает извержение вулкана («Что») с «Кем-то» (духом, Богом Вулканом), но скорее с «чем-то», то есть со стечением физических процессов, описываемых геофизикой (сейсмологией).

<sup>87</sup> Надеюсь, читатель догадается, что термин «деятель» я использую в его этимологическом смысле, отглагольно, от глагола «делать» (если так можно сказать – делать, генерируя).

<sup>88</sup> Заметим, что если бы взятое нами для примера «Что» было связано с геофизическими процессами, то уже на этапе префигурирования оно «определялось» бы не по отношению к «Кому-то», а только к «Чему-то». Оно было бы явлением «природным», а не «гуманитарным».

сложившихся интерпретаций конституирует, с чем именно как с объектом интерпретации мы имеем дело, а также как мы должны приниматься за интерпретацию.

Я уже упоминал, что субъективизация интерпретируемого феномена направлена на то, чтобы наделить его смыслом путем соотнесения его с субъектом. Причиной этой ассоциации является убеждение в том, что его природа генерируется посредством субъекта<sup>89</sup>. Можно сказать, что черты феномена, из которых складывается его смысл, берутся не из него самого, а из его генезиса, то есть из людской деятельности (или сами являются таковой)<sup>90</sup>. Поиск смысла феномена переносится на субъект действия, и «ответственность» переносится с него на субъект<sup>91</sup>.

Почему это делается так? Задавая этот вопрос, мы тревожим очередную молчаливую очевидность, которая создает предпосылку интерпретации.

Это происходит, поскольку интерпретатор, связывая феномен с субъектом, полагает, что существует связь генерирования между субъектом и поступком (ее результатом). Субъект становится деятелем данного поступка. Обнаружение обстоятельств этой деятельности раскрывает искомый смысл.

<sup>89</sup> Раймон Арон вот так дигностирует эту ситуацию: "Les récits historiques enchaînent des événements, mais les faits eux-mêmes ne sont intelligibles que par les motifs, au moins immédiats, des hommes. [...] La compréhension des actes, encore qu'elle soit décisive pour l'historien, suppose donc la compréhension des consciences. [...] La compréhension d'un acte consiste, nous l'avons vu, à saisir le but poursuivi (nous parlerons, en ce cas, d'interprétation des motifs, d'interprétation rationnelle ou interprétation des motifs)" ["Исторические рассказы соединяют события, но сами факты понятны только благодаря мотивам, по крайней мере непосредственным мотивам людей. [...] Понимание действий, кроме того, что является решающим для историка, предполагает понимание сознаний действующих людей. [...] Как мы уже видели, понимание поступка заключается в том, чтобы уловить преследуемую цель (в данном случае мы будем говорить о рациональной интерпретации или об интерпретации мотивов)"] (Aron R. Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur limites de l'objectivité historique. Complétée par des texts récents. Paris: Gallimard, 1981. P. 126. Рус. пер. цит. по.: Арон Р. Избранное: Введение в философию истории / пер. с фр., отв. ред., сост. И.А. Гобозов. М.: Пер Сз; СПб.: Университетская книга, 2000. (Книга света). С. 300).

<sup>90</sup> Как кажется, по сути речь идет об одном и том же, когда говорится о деятельности или о феномене, являющемся ее результатом. Обычно мы идентифицируем (называем, квалифицируем) деятельность в соответствии со смыслом, которым наделен ее «результат».

<sup>91</sup> «Его [то есть историка. – В.В.] работа может начаться с выявления внешней стороны события, но она никогда этим не завершается; он всегда должен помнить, что событие было действием и что его главная задача – мысленное проникновение в это действие, проникновение, ставящее своей целью познание мысли того, кто его предпринял» (Collingwood R.G. Op. cit. Oxford, 1961. P. 203. Рус. пер. см.: Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. С. 203).



*Ф. О «природе» генерирования деятельности субъектом*

Мы не высказываемся, понятно, о природе генерирования в онтологическом порядке. Попробуем задуматься, каких принципов придерживается интерпретатор в ходе интерпретации. Иначе говоря, что он думает, когда он делает то, что делает.

После этого пояснения, значение которого трудно переоценить, мы вернемся к вопросу генерирования. Термины «генезис» и «генерирование» для определения связей, устанавливаемых (постулируемых) в исторических нарративах, представляются мне удобными по нескольким причинам. Во-первых, они содержат значения, которые, видимо, живы в современном языке и означают «претворение», «сотворение», «творение». Меньше всего речь идет здесь о первом (претворение), но я не хотел бы от него отказываться, а заключил бы его, что очевидно, в кавычки. Во-вторых, коннотации «сотворения» привносят идею генезиса, восходящую к Библии, это коннотации, апеллирующие к идее Творца вместе с его (со-)творительной силой и (со-)творительным замыслом<sup>92</sup>, подсказывают метафору генезиса, один из фундаментальных архетипов исторического мышления и базовую фигуру исторической нарративации. В-третьих, ассоциация с творением напоминает, что речь может идти необязательно о сотворении, иначе говоря, о предписании существовать, а просто о пере-творении существующего, которое может быть определено как протяженное генерирование ([ре]генерирование).

Термин «генерирование», если лишить его техницистских подтекстов, гарантирует обобщенность данной зависимости и может быть многозначно эксплицирован: от неопределенного литературного «рождения» — понятия, имеющего обыденную, натуралистичную и антропоморфную провениецию, и до генетической связи, понимаемой причинно-следственно, в твердом, сциентистском смысле. Интерпретируя поступки человека, мы думаем о нем как о генераторе мыслей, как и о генерируемых данными мыслями положениях дел (поступках, действиях), о чертах, также уловимых практически. Молчаливая очевидность данных предосмыслений о генерировании человеком создает следующее а priori гуманитарной интерпретации. Независимо от того, какого рода связи между мышлением и действием обна-

---

<sup>92</sup> Эта ассоциация не так невинна, как могло бы показаться. Религиозная сакрализация магической деятельности, сотворения мира и человека, сыграла в нашем мышлении (а также в так называемом научном), возможно, большую роль, чем нам могло бы показаться. Я имею в виду идею действия мыслью, о которой мы еще скажем.

руживает интерпретатор, эта связь имеет символизирующую природу, взята из представления, оформленного по следам аристотелевского *animal rationale*.

Заметим, что поскольку генерирующий является осуществителем поступка, то тем самым принимается, что он существовал не позднее акта деятельности. Это так, поскольку способность к генерированию является недугом субъекта действия. Так он догадывается об определенной временной последовательности, временной очередности, первичности генерирующего измерения по отношению к генерируемому. Не будем, однако же, забывать, что последовательность интерпретирующего понимания (например, историка) обратная, чем ее описание, представленное в ее наррации. От поступка (результата) мы «возвращаемся» к субъекту и, найдя его, делаем его ответственным за интерпретируемый цикл: деятельное мышление / действие. Рождение не может быть более ранним, чем то, что рождает, так как потомство не может быть более ранним, чем родитель.

Когда говорится, что А генерирует (является генезисом), «родит» В, предполагается, что А «передает» что-то В, В «наследует» что-то от А. Обыденным аналогом идеи генезиса является «рождение», «произведение на свет» (включая его биологический прообраз). В так понимаемой связи предполагается примыкание того, что генерирует, к тому, что генерируется. Вот так генетическая связь в своем буквальном смысле допускает физический контакт между остающимися в ней составляющими:

А) либо это может быть мереологическое отношение: часть – физическое целое;

В) либо связь: конкретный элемент причинно-следственного целого – причинно-следственное целое<sup>93</sup>.

Этот последний случай возникает тогда, когда генетическая связь понимается каузально.

Независимо от неясности в отношении того, как можно было бы понимать мереологическую зависимость, еще раз необходимо заметить, что оба понимания метонимической связи допускают соединение между частью и целым (случай первый), а также причиной и следствием (случай второй).

Однако что думать о тех генетических связях (и конечно, не только генетических), которые постулируются в исторических нарративах, но не допускают какого-либо соединения между детерминирующим и детерминируемым?

В этом контексте заметим, что решительное большинство интерпретаций человеческих поступков устанавливает, по меньшей мере, генетиче-

<sup>93</sup> Patubicka A. Przedmiotowe postacie historyzmu. Warszawa: PWN, 1984.

скую связь, между мышлением и действием<sup>94</sup>. Более того, считается, что между мышлением и действием устанавливается деятельная связь. Наконец, конкретное содержание мышления делают ответственным за конкретную деятельность или за определенные особенности результата деятельности. Итак, повторим: устанавливается деятельная связь между представлением субъекта о цели действия и самим субъектом. Например, мы устанавливаем деятельность между мыслью «надо вымыть чашки» и мытьем их. Аналогично мы констатируем связь между замыслом Наполеона устранить Россию из антинаполеоновской коалиции и его военным походом на Москву. Постулируем деятельную связь «мышление Наполеона – его военный поход».

Теперь зададимся вопросом, если эту связь истолковать как связь генерирования, имеем ли мы тут дело с метонимической связью? Или спросим более обобщенно: может ли отношение мышление – действие быть метонимической связью, если бы оно не было связью генетической? Зададимся вопросом, в каком смысле мы допускаем, что мышление может действовать? Может ли существовать связь нематериального с материальным? Если так, то при каком понимании его существования? Это же, как, видимо, принято думать, два разных порядка, «измерения» реалей? Как толковать связь между мыслью и внемыслительной реальностью? Метонимично?

На этот последний вопрос мы отвечаем отрицательно. Мы должны так сделать, поскольку в противном случае мы должны были бы игнорировать конститутивные свойства связи типа метонимической, а именно тот факт, что метонимия допускает физическое соединение. Современная наука, устанавливающая прежде всего связи такого рода, не приводит нам доказательств существования физических связей между мышлением и действием. Наука до сих пор не в состоянии найти метонимической связи между содержанием мысли, ее нейрофизиологическим (биологическим, физико-химическим) субстратом и деятельностью. А значит, нам не удастся показать в этой краткой философской ремарке, что существует возможность интерпретационной (экспланационной) редукции материального к духовному. В результате, если мы не хотим подвергнуть сомнению и отвергнуть признанное знание о мире, отказаться от устойчивых способов смыслополагания культуры, в том числе и в особенности науки, то мы должны признать, что связь мышления с действием не является метонимической – в принятом в структурализме значении оппозиции *метафора* – *метонимия*.

<sup>94</sup> Kmita J. Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej. Warszawa: PWN, 1971.

Оставаясь в поле этого различия, мы должны утверждать, что между мыслью и внемыслительной реальностью возникает метафорическая связь, что это, видимо, связь символизации. Напомним, что в используемой тут мною структуралистской оппозиции *метафора* – *метонимия* признается, что метафорическая связь между метафорой и ее объектным референтом «опирается на эквивалентность или скорее на аналогию и является скорее навязанной человеческим сознанием соответствующей паре явлений, чем обнаруженной»<sup>95</sup>. Здесь напрашивается вывод, что зависимость между мышлением и действием, часто определяемая как генетическая, причинная, деятельная или субъективно-рациональная решительность и т. п., может быть понята как метафорическая. Вероятно, она возникает как аналогия с повседневно воспринимаемыми метонимическими связями.

Такие вот возникают вопросы, когда мы вдумываемся в смысл метафоры генезиса, ее конкретных воплощений и предосмыслений, которые стоят за ними. Принимая историографические метафоры за ясные путеводители в мышлении о прошлом, мы предосмыслием значимым образом ее форму и то, какой она предстает в результате. Мы так делаем, поскольку подчиняемся их ясности, а также, конечно, потому, что вопросами о ясности мы не задаемся, если всерьез принимаем их за таковые.

В результате, как уже говорилось, мы тенденциозны в отношении прошлого по причине предопределяющей роли принимаемых нами метафор (в их конкретно-исторической версии), которые пристрастно фигурируют нам прошлое.

Теперь задумаемся над тем, можем ли мы быть тенденциозными в отношении прошлого, независимо от метафор.

### 3. О случайной тенденциозности

В ситуации, когда доминирующим субъектом действия в исторической наррации является польский, французский или немецкий народ, в силу обстоятельств на первый план в истории народа выступает выбранный историком народ. В центре внимания оказываются его судьбы. Историей этого историка тогда становится история народа. А как следствие, героем наррации, иногда титульным, является (используя антропоморфизирующую терминологию) жизнь народа, начиная с обстоятельств его зарождения (генезис) и через века его существования. Поэтому неудивительно, что если это выбор историка, то именно судьбы народа оказываются принципиальной темой

<sup>95</sup> Kmita J. *Kultura i poznanie*. Warszawa: PWN. 1985. S. 126–127.

исторической наррации. И значит, принципиальными для историка являются народные цели, интересы, аргументы и ценности выбранного им народа. Другие герои истории, например, другие, соседние народы, другие государства, династии и народные массы, либо наделены ролями второго или третьего плана, либо выступают в роли статистов. А случается, что и они совсем не играют в этом спектакле. Их народные аргументы, цели, интересы и ценности в силу этого выбора находятся, по меньшей мере, на втором плане.

Это так, по моему мнению, поскольку народная история является *ex definitione* этноцентричной историей, иначе говоря, народно тенденциозным дискурсом. И тенденциозным не по мировоззренческим, идеологическим или политическим причинам, а по причинам принципиальным. Она берется за нарративизацию судеб такого, а не другого Индивидуального Субъекта Действия, данного, конкретного народа. Она народно тенденциозна не потому, что конкретный историк патриотично или политично ориентирован, а потому, что он занимается историческим письмом такого вида, который по своей природе тенденциозен.

Скажу больше, из представленного анализа следует, что не только народная историография, но и классическая политическая история «по своей природе» тенденциозна, так как она привносит метафоры, которые заставляют толковать субъекты действий как человекоподобные существа, и так гуманизируют («очеловечивают») представляемую реальность. Как следствие, окунают ее прямо в ценности. Впутывают ее в так называемые прозаические ценности, приземленный, каждодневный рутинный выбор, как ценности высших порядков: народные, государственные, мировоззренческие, идеологические и политические<sup>96</sup>.

Более того, классическая историография – это, как мы знаем, прежде всего, политическая история, поэтому присутствующие в ней Индивидуальные Субъекты Действия – это, прежде всего, политические субъекты, сконструированные по образцу и подобию человека, понимаемого как *homo politicus*. В сфере их деятельности доминируют деяния, квалифицируемые как политические. иначе говоря, они бы не удостоились внимания историка, если бы их жизнь и деяния не были политически существенными.

Метафора человека-творца политических событий, выражающаяся в концепте Индивидуального Субъекта Действия, это весомый аспект идеи генезиса, присутствующей в классической историографии. Ее смысл пре-

<sup>96</sup> Patubicka A. Myślenie spontaniczno-praktyczne i pojęciowe a problem wartości // Aksjologiczne źródła pojęć / pod red. A. Pałubickiej i G.A. Dominiaka. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2005. S. 32.

допределяет (хотя не исчерпывает) глубокую ангажированность в ценности базирующегося на ней исторического мышления.

Избегать такую метафорическую тенденциозность невозможно. Не удастся избежать собственную культуру, ее актуальное состояние, уйти в мир за ее границы. Не удастся приостановить участие в культуре или исповедание ее конкретного отраслевого воплощения. Не удастся заниматься историей, не признавая фундаментальных метафор, конституирующих ее идентичность. Не удастся быть историком, не применяя историософских, методологических и методических норм современной ему историографии. Следовательно, не удастся абстрагироваться от культурной и метафорической тенденциозности исторического дискурса.

Сторонники обыденной точки зрения на тенденциозность истории обычно обходят проблему культурной и метафорической тенденциозности исторического мышления. Они поступают отчасти оправданно, так как обойти эту проблему, видимо, нельзя. В моем понимании, как и в понимании многих, кто о ней рассуждает, начиная с Лукиана и далее, включая Леопольда фон Ранке, обстоятельства, формирующие культурную и метафорическую тенденциозность (можно сказать кратко: культурную тенденциозность), неизбежны, существуют относительно независимо от историка. Даже если историк отбросит фундаментальные метафоры классической историографии, то все равно останется в путях историографических метафор, например, таких, которые метафоризируют прошлое в соответствии с неклассическими метафорами генезиса и развития и оплетающими их новыми метафорами. Примеры анализа данной неклассической метафорики показывают, что историк остается сторонником новых воплощений историографических метафор, которые и так остаются в симбиозе с новыми воплощениями старых ценностей или с новыми ценностями. Связь метафорики с ценностями в неклассической историографии как бы менее видна, чем в классической историографии, что не означает, что ее нет в закамуфлированном виде. Это позволяет многим сторонникам новой ориентации провозглашать ее беспристрастность, объективность, научность. Они полагают, что благодаря возникновению новой истории она прошла путь от *lettre* до *science*, что понимается, помимо прочего, как переход от истории, погруженной в ценности, к той, которая свободна от них.

По самой своей сути неклассическая историография не свободна от культурной тенденциозности, а локомотивами мировоззренческих ценностей являются «новые метафоры». Перспективу прямой антропоморфизации сменила опосредованная антропоморфизация, событийную реальность – процессуальная, причинно-следственную связь – функциональная и т. д. Тем не менее культурная (метафорическая) тенденциозность не была устранена.

Поскольку, как я утверждаю, культурная тенденциозность неизбежна, то в чем проблема? Проблема в том, что, с одной стороны, мало кто сегодня поддерживает тезис о беспристрастности истории (в особенности в его наивно-романтической версии, то есть той, которая допускает возможность достижения чистой, универсальной, единственной истины), однако мало кто отрешивается и от стремления к ней. Если история не беспристрастна, то она тенденциозна. В свою очередь, если многие историки пренебрегают культурной тенденциозностью, то о какой тенденциозности тогда идет речь? А вместе с тем, какой тенденциозности историографии мы сопротивляемся?

Сторонники тезиса о тенденциозности истории говорят, что связь историографии с ценностями устанавливается на уровне конкретных мнений и интерпретаций событий, явлений или исторических процессов. Данная тенденциозность в решающей мере зависит от решений историка, является вопросом его убеждений, его выбора. Согласен, часто случается, что историк является сторонником конкретного мировоззренческого, идеологического или политического смысла так называемых исторических фактов. Политически ангажированный историк часто воспринимается как таковой другим историком (иногда тенденциозным иначе), сам же он себя таковым не считает, поскольку свои нормативные тезисы (как и его оппонент) он воспринимает как описательные. Отсюда возникают интерпретационные споры, в которых обе стороны убеждены в объективности своих тезисов.

Мой диагноз таков: случайная тенденциозность историка предопределена использованием исторически и культурно индивидуальной квалификации смысла исторического явления таким образом, что он остается в противоречии с миром принимаемых (применяемых) им историографических метафор. Как следствие, случайно тенденциозный историк остается в противоречии с принимаемой им самим методологией и методикой исторического исследования. Тенденциозная наррация в третьем смысле – это такая наррация, которая поддерживает интерпретации, открывающие разобщенность между требованиями аргументации, происходящими из силы и смысла историографических метафор, фактически применяемую аргументацию. В результате, квалификации смысла исторических явлений происходят не из исповедуемого образа исторического мира, а напрямую из мировоззренческих ценностей. Такая наррация предстает историкам не иначе, как аисторическая, а кроме того, может быть политической, если при обосновании проводимых интерпретаций (часто предстающих в виде интерпретаций *ad hoc*) интерпретатор прибегает к соотнесению с актуально исповедуемыми ценностями и целями конкретной общест-

венной или политической группы. Мы определяем ее в меньшей степени как презентистскую или адаптационную, а в большей степени как аксиологическую<sup>97</sup>. Первая противопоставляется исторической, как интерпретация критика искусства противопоставляется интерпретации теоретика или историка искусства. Вторая же, то есть аксиологическая, является прямым восприятием интерпретируемых смыслов в контексте определяемых ценностей. Именно они напрямую конституируют их смысл.

Вопрос об отношении историка к ценностям, таким образом, не сводится к той или иной сознательной мировоззренческой (политической) опции историка, к более или менее твердому отказу от контекста политического, мировоззренческого и т. п. Поверхностный смысл исторической наррации не предопределяет ту или иную мировоззренческую принадлежность исследователя. Более того, может быть, ее скрывает риторика, манифестирующая ценности, которые в ряде положений расходятся с исповедуемым им образом исторического мира?<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> Wrzosek W. Interpretation of the Human acts. Humanistic Interpretation // Interpretation in the Humanities / ed. by T. Buksiński. Poznań, 1990. «[...] в кого именно вживается бытописатель-историк? Ответ неотвратим: в победителя. Правящие все же всегда являются наследниками всех, кто победил. Поэтому вживание в победителей всегда идет на пользу именно правящим» (*Benjamin W. Op. cit. S. 417*).

<sup>98</sup> Пример анализа, представляющего такие ситуации: Zybertowicz A. Między dogmatem a programem badawczym. Problemy stosowania materializmu historycznego we współczesnej historiografii polskiej. Warszawa, 1990.



### ***III. Лики исторического мышления***

Нижеследующие очерки являются попыткой анализа конкретных проблем в свете позиций, сформулированных в этой нашей работе ранее. Присмотримся к примерам исторического мышления в контексте его культурных пут. Этот контекст наглядно показывает принципиальную зависимость от них исторического мышления. Путеводной нитью истории и сопровождающей ее культуры является стремление к истине и приверженность ей. Однако мышление переменчиво, и она ускользает, так как сама устанавливается благодаря мышлению.

#### ***1. О некоторых стилях исторического мышления о религиозных феноменах***

Понятие религии в гуманитарном дискурсе выступает в проблемном поле многих дисциплин. Историография – одна из них. Сверх того, что особенно существенно, религия находит свое место во вненаучном публичном дискурсе и обыденном сознании. Эта ситуация приводит к тому, что так называемые научные образы религии и вненаучные ее образы пребывают в неустанном диалоге. Чем больше историография старается суверенно рефлексировать над религией, тем успешнее она отмежевывается от религиозных контекстов, которые из-за их прямой ангажированности в ценности составляют часто защитный бастион против происков будто бы дистанцированных и аксиологически нейтральных мнений рационализированной науки.

Религиозная проблематика очень сильно ангажирована в культурные контексты, которые проецируются на общественное восприятие академических дискурсов. К тому же, даже те исследователи, которые признают необходимость дистанцировать научную нарратацию от других дискурсов, несвободны от влияния вненаучного дискурса на мнения истории.

Мне вспоминается мой студенческий спор с одной уважаемой коллегой, профессором медиевистики. Спор этот, как я сказал бы теперь, касался статуса чуда в качестве объекта описаний в средневековых источниках. Госпожа профессор утверждала, что историк может и должен устанавливать, действительно ли событие, описанное в агиографических текстах или

в поучительных *exempla*, имело место или нет. Более того, как считала госпожа профессор, тот факт, что историк (такой, как она сама) является верующим человеком, должен его подводить к тому, чтобы заняться такими «фактами», чтобы благодаря своему знанию легитимизировать *miraculum* – утвердить читателя в правдивости источников и правдивости / аутентичности самого *miraculum*.

Я же утверждал, что у невоцерковленного историка-медиевиста или даже у специалиста по истории религии и церкви нет подходящей методики, чтобы решить, имело ли место это чудесное событие / явление или нет. Более того, такой решающей методики не существует не только в арсенале критических методик исторического исследования, ее вообще не существует. Онтология религиозных явлений несоизмерима с теми явлениями, с которыми имеет дело модерный рациональный научный ум, заведующий современной, а значит, и современной академической историографией. Именно поэтому не существует способа верифицировать феномены, называемые *miraculum*, по меньшей мере, в пределах картезианской науки. Так бы я сегодня описал свое мнение того времени. А тридцать лет назад я говорил, что эти явления существуют, происходят или возникают иначе, чем мы привыкли думать. Поэтому их статус, определяемый как «необычные, чудесные», не позволяет при помощи не-необычных и не-чудесных, то есть «обычных способов», их верифицировать. Помню как сейчас, какое ошеломляющее впечатление произвел на меня тезис медиевистики, что поскольку она твердо верит, что чудо произошло, то не может утверждать чего-то иного в своих исторических работах. Ценю свою тогдашнюю находчивость. Я заметил, что для историка верифицирующим фактом является вера людей того времени в чудеса. Я говорил не столько о том, что данные события не имели места, сколько о том, что мы не знаем способа решить этот вопрос. Сегодня я бы добавил, что бесполезно заниматься тем, действительно ли данные чудесные события имели место или нет, поскольку система религиозных убеждений понятийно несоизмерима с так называемой академической наукой. Эмпирически неуловима для современной науки.

С другой стороны, мы знаем, что таких познавательных позиций, которые представляла госпожа профессор, придерживаются и в наши дни, чаще всего в кругах религиозной историографии, но не только. Я знаю, что некоторые студенты-историки, а также историки-коллеги, чье воззрение на мир и на человека представляет собой конгломерат религии и светского знания, отстаивают, как свою независимость, исповедуемую ими онтологию, которая вмещает в себя религиозно постулируемые существа и ценности рядом с научно освоенной онтологией истории и стихийно приобретенным (в общем, «медийным») образом исторического.

Позиция упомянутой госпожи профессора является свидетельством глубокой ангажированности нашего мышления в элементы культурно установленной онтологии исторического мира.

Известный житель Страсбурга, Марк Блок является одним из предшественников современного исторического мышления о религии. Его подход хорошо охарактеризован диагнозом Ланглуа и Воше: "L'histoire religieuse est passée d'une histoire des institutions et des doctrines à une histoire vécue du peuple chrétien" [История религии прошла путь от истории институций и доктрин к истории жизни христианского народа]<sup>99</sup>. Аналогично определял Альфон Дюпрон: антропология религии – это "la connaissance – ou science – de l'homme religieux" [знание – или наука – о религиозном человеке]<sup>100</sup>.

Великим достижением исторического познания является перенос внимания историков на мышление людей в прошлом. И это не потому, что данное мышление не было объектом раздумий историков в прошлом. Речь о том, что объектом интереса исследователей стали не столько и не только интенции, мотивы личностей или, как я неоднократно подчеркивал, Индивидуальных Субъектов Действия, но прежде всего, системы мысли, конгломераты убеждений и ценностей, ментальные структуры, коллективное сознание и тому подобные надындивидуальные черты прошлой мыслительной реальности или культуры в принятом мной понимании этого понятия.

Объектом интереса исследователей стали те фрагменты коллективных убеждений, которые предопределяют, что принимается как существующее, реальное, действительное.

Современный, прекрасный социолого-антропологический способ восприятия религиозных явлений, восприятия их как культурных явлений, представил Блок в «Королях-чудотворцах». Однако этот способ содержит следы презентистского мышления. Обсуждая генезис, распространение и общественную легитимизацию веры в целительные способности королей Франции и Англии, Блок ищет принципы социокультурных религиозно-магических составляющих ментальности того времени. Однако с другой стороны, он квалифицирует данные убеждения в чудесных способностях монархов как предрассудки или ложные взгляды<sup>101</sup>. Это след-

<sup>99</sup> Langlois C., Vauchez A. L'histoire religieuse // L'histoire et le metier d'historien en France 1945–1995 / dir. F. Bédarida. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de L'homme. 1995. P. 350.

<sup>100</sup> Dupront A. Anthropologie religieuse // Faire de l'histoire / P. Nora et J. Le Goff. 1974. T. 2. P. 105.

<sup>101</sup> Марк Блок пишет так: «Веру в чудо создала мысль, что чудо должно наступить [...]. Поэтому трудно искать в вере в королевское чудо что-либо помимо результата коллективной ошибки [...]» (Bloch M. Królowie cudotwórcy. Studium na temat

ствие современно-рационалистического стиля мышления, который не признает возможной указанную способность человека, в том числе правителя, а частично, вероятно, это еще и следствие приверженности просветительской, светской риторики, которая характеризовала и характеризует часть французских мыслителей и исследователей.

В чем тут проблема? Марк Блок не вполне последователен в своем достойном – по крайней мере, моей – похвалы историческом релятивизме<sup>102</sup>. Полагаю, что в своем диагнозе веры в целительные способности правителей Франции и Англии М. Блок напрасно пронес контрабанду (впрочем, сделав это весьма тонко) – мнение о том, что это была ложная вера, суеверие. Последовательное признание дискурса в исторической

---

nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii / przeł. J.M. Kłoczowski, sł. wstępne J. Le Goff. Warszawa: Volumen, 1998. S. 345). В оригинале этот тезис звучит, по моему мнению, сильнее: «Ce qui créa la foi au miracle, ce fut l'idée qu'il devait y avoir un miracle» (*Bloch M. Les rois thaumaturges. Étude sur caractere surnaturel attribue a la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre. Strasbourg, 1924 [rééd. Paris: Gallimard, 1983. P. 429]*). Ср. в рус. пер.: «Вера в чудо возникла потому, что все этого чуда ожидали. [...] Итак, трудно увидеть в вере в королевское чудо что-либо, кроме плода коллективного заблуждения [...]» (*Блок М. Короли-чудотворцы. С. 578*).

<sup>102</sup> Жак Ле Гофф во «вступительном слове» оправдывает «следы рационализма» своего учителя (в своем роде ловушку, от которой он предостерегал в «Апологии истории», когда писал: «люди больше похожи на свое время, чем на своих отцов»), квалифицировавшего исследуемое им явление как «коллективную ошибку». Он доказывает, что: «Историк, который обнаружит аутентичное звучание прошлого, обязан разъяснить его при помощи орудий научного знания своей собственной эпохи» (*Bloch M. Les rois thaumaturges. Paris: Gallimard, 1983. P. 24*). С одной стороны, Ле Гофф оправдывает главный вопрос, поставленный Марком Блоком, «каким образом верили в королевское чудо» принадлежностью к определенной культурной / интеллектуальной формации и пишет: «Марку Блоку, рационалисту, наследнику Просвещения, еврею-атеисту, который больше, чем кто-либо, верил в традиционные светские ценности, не остается ничего другого, как задать себе вопрос [...]» (*Ibid.*). С другой стороны, он оправдывает Блока обязанностью придерживаться «объективизирующей» интерпретации, то есть признанной в свете современного ему знания, например, медицинского. На полях добавим, что данные апелляции к современному для Блока медицинскому знанию отчетливо указывают, что она происходит от начала двадцатого века. Ле Гофф отмечает это также во введении, хотя невольно, когда верифицирует «фактические» определения Блока, приводя определения современной ему (в этом случае Ле Гоффу) истории медицины (или скорее истории эпидемии, например, работы Ж.-Н. Бирабена). Думаю, Ле Гофф паутанно оправдывает Блока за то, что автор «Королей чудотворцев» дополнил свой анализ актуализирующими интерпретациями / экскламациями. Само название работы показывает, какой точки зрения придерживался его автор. Сегодня интерпретация Блока в данном вопросе послужит примером интерпретации *ex post*. Впрочем, иначе и быть не может.

перспективе, то есть умение избегать актуализирующих диагнозов, как это делал (в большинстве случаев) французский медиевист в своем великом произведении, было бы охотнее принято читателем (добавим: таким читателем, как я) и не показалось бы ему тривиальным / банальным сюрпризом.

Автор «Королей-чудотворцев», по моему мнению, должен был поставить точку над «i» в своем анализе и сказать, что в те времена, о которых он пишет, было невозможно ставить в кавычки, подвергать сомнению явления, в отношении которых не было оснований сомневаться. Так, видимо, ранее развивалась мысль Марка Блока:

«Мы проследили, по крайней мере настолько, насколько позволили имеющиеся в нашем распоряжении тексты, за судьбой королевского чуда на протяжении веков; по ходу нашего исследования мы постарались выявить коллективные представления и индивидуальные амбиции, которые, слившись воедино, создали некий психологический комплекс, позволивший королям Франции и Англии претендовать на обладание чудотворной мощью, а народам – признать за ними эту мощь. Таким образом мы в определенном смысле объяснили происхождение чуда и его долгий успех. Однако объяснение это нельзя назвать исчерпывающим; в истории чудесного дара остается нечто для нас непонятное. Люди, верившие некогда в реальность исцелений, совершенных посредством возложения рук или целительных колец, видели в этих исцелениях экспериментально подтвержденный факт, «истину, ясную как солнце», как выражался Браун. Если вера этих бесчисленных страдальцев была всего лишь иллюзией, отчего же она не покинула их под давлением фактов? Говоря иначе, исцеляли короли больных или нет? Если да, то благодаря чему? Если же нет, то отчего в течение стольких веков люди убеждали себя в том, что исцеление все-таки происходило? Разумеется, задаваться этим вопросом не стоило бы, допуская мы возможность вмешательства в земную жизнь сил сверхъестественных; однако, как мы уже говорили, сегодня применительно к тому частному случаю, который нас интересует, это и в голову никому не придет. Между тем совершенно недостаточно просто отбросить старинную интерпретацию, которую отвергает разум; необходимо выдвинуть на ее место интерпретацию новую, которую разум готов был бы принять; дело это тонкое, однако уклониться от него значило бы выказать своеобразную интеллектуальную трусость»<sup>103</sup>.

И так, видимо, думал Люсьен Февр, когда в своем труде о Рабле спорил против тезиса Абла Лефранка, гласящего, что автор «Гаргантюа и Панта-

<sup>103</sup> Bloch M. *Królowie cudotwórcy*. S. 331. Цит. по: Блок М. Короли-чудотворцы. Очерк представлений... С. 553–554.

грюэля» был атеистом, и доказывал, что атеизм в позднее средневековье, по крайней мере до 1540 г., был невозможен<sup>104</sup>.

Достойными анализа исследователей *mentalité*, народной религиозности, средневековой культуры стали представления о загробной жизни, такие реалии / существа, как духи, упыри, бесы, ад, небо, чистилище, такие явления, как чудеса, видения, целительные способности монархов и многие другие. Мы бы сказали, что они обретались в воображаемом мире людей того времени как просто присутствующие / существующие<sup>105</sup>. Они стали элементами исповедуемого ими порядка мира, без которого не-

<sup>104</sup> Febvre L. Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle. La religion de Rabelais. Paris, 1942. (2 éd. Paris, 1968). P. 1. По мнению Гуревича, тезис Февра звучит слабее в контексте его работы: *Febvre L. Origène et Des Périers ou l'énigme du Cumbalum Mundi*. Paris, 1942. Он не поддерживает влиятельную точку зрения о невозможности «атеизма» во времена Рабле (Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». М.: Индрик, 1993. С. 46). Вместе с тем Мишель де Серто полагает, что „un « athéisme » se développe pendant le deuxième tiers du XVII<sup>e</sup> siècle: les «Libertins érudits»” [««атеизм» развивается во второй трети XVII столетия: благодаря вольнолюбцам-эрудитам»] (Certeau, M. de. L'écriture de l'histoire. P. 160). Французский философ уточняет: „on sait qu'au XVII<sup>e</sup> siècle, athée, athéisme renvoyaient d'abord à la division des Églises. Protestants et catholiques se traitaient mutuellement d'athées: est «athée» la religion de l'autre. Au sens du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'athée du XVII<sup>e</sup> siècle est le «Libertin»” [«известно, что в XVII столетии атеист, атеизм были сначала эффектом конфессионального разделения. Протестанты и католики обвиняли друг друга в атеизме: «атеистична» религия другого. В том смысле, который это слово приобрело в XVIII в., атеист XVII века – «вольнолюбец»] (Ibid. P. 160. N. 23). À propos “Rabelais” Февра Эммануэль Ле Руа Ладюри добавляет: „L'auteur de Gargantua vivait encore comme la plupart de ses contemporains dans une sorte Moyen Age intellectuel” [Автор Гаргантюа жил еще, как и большая часть его современников, в своеобразном интеллектуальном Средневековье] (Le Roy Ladurie E. L'historien, le chiffre et le texte. Paris: Fayard, 1997. P. 329).

<sup>105</sup> Л. Февр, обсуждая феномен оккультизма, констатировал, что для людей этой эпохи (первая половина XVI в.) окружающий их мир – это «универсум, заселенный демонами» (*un univers peuplé de demons*), который исключает любую объективную перцепцию природы, поскольку духи для людей того времени являются субъектами действия (*agents de causalité*). Следовательно, они не воспринимают оккультизма как чего-то обособленного. Не видят в качестве альтернативы. Не думают о каком-либо выборе (Febvre L. Op. cit. P. 410-415). А. Гуревич констатировал: «Демоны, черты – это своего рода вирусы средневековья, ими заражен весь грешный мир. Невооруженному глазу, вне специфических состояний, нечистая сила обычно не видна. Не всякому дана способность ее наблюдать и распознать. в каких бы обличьях она ни предстала. Поэтому некоторые люди не верили в существование демонов, – до тех пор, пока им не приходилось убедиться в противоположном» (Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М.: Искусство, 1981. С. 289. См. также: Gourevitch A.J. La culture populaire au Moyen Age. Simples et Docti / trad. par E. Bolzamo. Paris: Aubier, 1996. P. 318).

возможно понять их взгляды и действия. Важнейшим вопросом для историка, независимо от того, признает ли кто-то (происходящий так же, как и Марк Блок, как и мы все, из современного мира) данные религиозно постулируемые существа за реальные, стало то, что они были реальными, действительными, правдивыми, например, для средневековых людей. Жан-Клод Шмитт пишет об этом так:

«Итак, средневековые, о котором здесь идет речь, меньше отличается от нашей культуры, чем можно было бы ожидать. Однако для людей этой далекой от нас эпохи духи действительно «существовали» и надо признать, что это создает между нами и ними действительное различие. Когда святой Августин говорит, что мертвые не могут возвращаться на землю, то утверждает только то, что такова воля Бога, и никак не оспаривает, что души действительно обитают в потустороннем мире»<sup>106</sup>.

Заметим, что в приведенном высказывании мы находим слово «существовали» в кавычках. Это «существование» не является только выражением скептицизма Шмитта в отношении существования духов. Во второй части предложения он отчетливо проговаривает, что это (то есть вера в их существование) создает принципиальное различие между ними и нами. В этом подходе мы находим сходство с точкой зрения Блока. Однако в формулировках Шмитта мы видим нечто большее. «Существование» духов, выраженное в кавычках, это, прежде всего, сомнение, есть ли в словах о «существовании» смысловая пара существование / несуществование, которая была для нас понятна сегодня, например, когда мы говорим, что «духи не существуют». В случае конкретной контекстной оценки существования определенной реалии речь может идти о том виде существования, который труден для нашего понимания (то есть для понимания человека, оперирующего современной парой принципиально взаимно исключающих состояний существование / несуществование). Речь ведь может идти о каких-то нам неизвестных представлениях о существовании (о чем-то переходном между понятными для нас видами существования или о состояниях существования / несуществования или «существования в несуществовании» вроде метаморфозы *in statu nascendi*)<sup>107</sup>.

Своеобразный плюрализм существования подобен нашему современному многозначному пониманию существования. Например, мы принимаем, что если существует Бог, то существует иначе, чем добро, а стол суще-

<sup>106</sup> Schmitt J.-C. Duchy. Żywi i umarli w społeczeństwie średniowiecznym / przeł. A. Witt Labuda. Gdańsk; Warszawa, 2002. S. 19.

<sup>107</sup> О воображении того времени Февр пишет так: „Ils n'ont pas encore l'idéal du «ceci ou cela» mais plutôt la pratique du «ceci et cela»” [У них еще нет идеала «того и этого», но скорее практика «того и этого»] (Febvre L. Op. cit. P. 99).

ствует иначе, чем существовала феодальная система. По-разному для нас существуют Гамлет и Людовик XIV, или скорее (это кому как нравится) Гамлет не существовал или не существует, но существовал (жил) Людовик XIV. Заметим, что в приведенных выше предложениях мне удалось всерьез доказывать в равной мере то, что Гамлет существует, и то, что он не существует. Мы успешно решаем вопрос, когда относим его к соответствующей области «правдивости», в которой благодаря языковому (или ситуативному) контексту мы можем оговорить либо то, что Гамлет существовал как герой драмы Шекспира и существует как архетип мировой культуры, либо то, что он не существовал как так называемый реальный / исторический образ. Мы это успешно решаем, зная, в каком смысле он существовал, а в каком нет, когда мы это оговариваем.

Арон Гуревич так вот понимает проблему трудностей с существованием, в русле анализа *exempla*:

«В некоторый краткий момент, бесконечно далекий, легендарный или, наоборот, предельно приближенный к моменту проповеди, в некоем пространстве, опять-таки либо неопределенном и условном, либо вполне конкретном и всем хорошо знакомом, происходит необыкновенное, чудесное событие. Это событие представляет собой результат соприкосновения. встречи двух миров – земного [...] с миром потусторонним, не подчиняющимся законам протекания земного времени. [...] В этом на миг образовавшемся специфическом „хронотопе“ (термин М. Бахтина, обозначающий пространственно-временное единство произведения. – прим. А.Г.) происходит коренное преобразование мира людей. [...] Это столкновение двух миров, пересечение разных систем отсчета времени и несовместимых пространств порождает ситуацию, в которой действие происходит и там и здесь и, следовательно, ни там, ни здесь, а на каком-то совершенно ином пространственно-временном уровне, в новом „хронотопе“»<sup>108</sup>.

И ниже автор добавляет:

«Мы убеждаемся в том, что оба мира, земной и потусторонний, действительно тесно соприкасаются и находятся в интенсивном общении. Их переплетение настолько плотное, что возникает вопрос: мыслились ли они в средние века как два мира или как разные части единого целого? В свое время была высказана мысль о том, что в этой религиозно-культурной традиции мертвые воспринимались как особый возрастной класс общест-

<sup>108</sup> Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников: (*Exempla* XIII века). М.: Искусство, 1989. С. 19–20. Польск. пер.: Guriewicz A. Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy. *Exempla* XIII wieku / przeł. Z. Dobrzyński. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen, Wydawnictwo Bellona, 1997. S. 18.



ва. Насколько можно судить по «примерам», понятие «тот свет» или «потусторонний мир», «мир иной» отсутствовало. Перед нами, скорее, всеобъемлющий иерархизированный универсум, включавший как мир живых, так и мир мертвых»<sup>109</sup>.

У нас не может быть единства и уверенности в том, с какими видами «существования» мы имеем дело в прошлом человеческом мышлении. Представления того времени о мире и человеке – это, как кажется, сплетение магических, народных поверий, передающихся из поколения в поколение, и популярных, вульгаризированных (во французском понимании этого слова) ментальными реакциями традиций в версии католической доктрины. Все это «скрепляет» «антиномичность» поверий. Прекрасным свидетельством тому могут служить сомнения Гуревича в отношении того, как разрешить проблему, по его словам, «большой» и «малой» эсхатологии. Напрасно мы бы искали в них последовательных формулировок философско-теологических трактатов или современного здравого рассудка, или современного мышления<sup>110</sup>.

Мы должны с крайней осторожностью подчиняться современной нам действительности и не должны импутировать нашим предкам мышление, которое, как нам подсказывают исторические свидетельства, не могло в их время играть никакой роли. Тонкий подход к этой проблеме предлагает Жан-Клод Шмитт. Концепция «акта веры» учитывает сложность смысла акта веры простого смертного, в отличие от мнения, выражающего акт веры, формулируемый натренированным аристотелевской логикой средневековым теологом. «Существование» в понимании незлитарного сознания остается в контексте привычных смыслов народной культуры, управляется синкретизмом этой культуры, остается в неволе метаморфозы. Оно несоизмеримо с современным, не дай Бог эмпирицистским статусом «существования», в котором мы подозреваем Марка Блока, когда он говорит, что целебные способности монархов являются обманом мышления средневекового человека. Оно несоизмеримо с таким пониманием существования, которое имеет в виду Жан-Клод Шмитт, когда он указывает на существенное различие между ними и нами: в это верят они, а не мы. «С эпохи Про-

<sup>109</sup> Гуревич А.Я. Культура и общество... С. 93. Польск. пер.: *Guriewicz A. Kultura i społeczeństwo...* S. 79. А. Гуревич цитирует мнение о том, что умершие – это особый социальный класс (А. Гуревич цит.: *Varagnac A. Civilisation traditionnelle et genre de vie.* Paris, 1948. P. 212-245).

<sup>110</sup> Еще Люсьен Февр подчеркивал, что есть противоречия в самом предмете, „produits naturels d’une vie toute en contraste” [«противоречат друг другу сами естественные продукты жизни»]. Действительно, люди того времени живут в докартезианском мире (*Fevre L.* Op. cit. P. 99).

свещения для большинства людей вся эта система верований стала чуждой», – говорит французский историк<sup>111</sup>.

Исследования ментальности, как представляется, показывают, что у нас нет ясности в отношении того, как «существуют» в коллективном сознании средневекового человека постулируемые им реалии, поэтому кажется справедливой принятая Шмиттом со всей осторожностью и деликатностью историка концепция «акта веры» как переменчивого и неустойчивого состояния верования. Заимствованная, среди прочих, у Мишеля де Серто и Жана Верта идея учитывает предостережения этнологов перед реификацией и непризнанием подвижности смысла верований<sup>112</sup>.

Более того, доступ к смыслу веры в духов защищен видовыми конвенциями нарративов, в которых запечатлены рассказы о них<sup>113</sup>. Следовательно, нужно их толковать как те, что стилизуют смысл, и открыть, как они модифицируют разделяемые убеждения.

В этой конспективной формулировке скрывается много деликатных вопросов. Первый из них: можно ли изображенные в средневековых текстах «реалии повседневной жизни» воспринимать как зеркальное отражение реалий того времени, как это делали исследователи раньше, особенно те, которые с середины XIX до середины XX в. с энтузиазмом публиковали проповеди, сосредоточив свое внимание на *exempla*. Российский медиевист таким образом рассматривает вопрос существования и реализма представлений в исторических источниках:

«Э. Ауэрбах говорит о средневековом «реализме повседневности», о реализме, «отраженном в неизменчивую вечность», или о «фигуральном реализме» (под «фигурой» разумеется некий «прообраз», на который ориентировано изображаемое) и «фигурально-христианском реализме» средневековья. Оуст, который более специально, чем другие исследователи, рассматривал этот вопрос применительно к проповеди, утверждал, что именно от нее, а не с возрождения классической античности, берет свое начало литература реализма. Он пишет о «наивном сакральном реализме» проповеди, о «реалистическом видении» жизни проповедниками, благодаря которым краткие устные рассказы из повседневной жизни были подняты на уровень литературы. [...] Рассуждения о «средневековом реализме», – комментирует Гуревич, – кажутся беспредметными и малопродуктивными по той причине, что «субъективная реальность» людей, которые были авторами и потребителями «примеров», имела специфическую структуру.

<sup>111</sup> См.: *Schmitt J.-C.* Op. cit.

<sup>112</sup> Ibid. S. 17.

<sup>113</sup> Ibid.

в корне отличавшуюся от структуры «субъективной реальности» людей Нового времени»<sup>114</sup>.

Представленные здесь три методологических подхода в отношении исследования религиозных явлений показывают, что интервенция мировоззрения исследователя в исследуемый материал может быть непосредственной, если исследователь прямо импутирует исследуемому миру онтологический статус явления. Он берет его из своего обыденного исторического знания (стихийной онтологии) или знания (онтологии), легитимизированного верой. Опосредованное вмешательство мира, признаваемого исследователем, могло бы иметь место в том случае, если он принимает исповедуемое им знание о религиозных явлениях, оперирует внерелигиозными мнениями о статусе религиозных явлений. В этом последнем случае интерпретация может подпитываться, во-первых, историко-культурным контекстом, сопровождающим данный феномен<sup>115</sup>, или/и, во-вторых, контекстом современного исследователю знания, которое принимается за «объективную / научную» точку отсчета. Как представляется, так бывает чаще всего<sup>116</sup>.

<sup>114</sup> Гуревич А.Я. Культура и общество... С. 323–324. Польск. пер.: *Guriewicz A. Kultura i społeczeństwo...* S. 353–354. Гуревич ссылается на работу Ауэрбаха «Изображение действительности в западноевропейской литературе» (польский перевод: *polski przekład w 2 tomach Z. Zabickiego, Warszawa 1968* (S. 114, 124, 156, 207), русский перевод: Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе / пер. с нем. А.В. Михайлов, Ю.И. Архипов, Е.Н. Балашова. М., 1976. С. 168, 201, 203, 207, 231 и др.), а также мнения Оуста из его работы: *Owst G.R. Literature and Pulpit in Medieval England. A Neglected Chapter in the History of English Letters and of the English People. New York, 1933.* (2-е изд. 1961, с. 23).

<sup>115</sup> Стремление историка так выражает Анри-Иренэ Марру: «« Pour saisir cette originalité qui fait par exemple que l'incroyance » de Rabelais n'est pas celle d'un Lucien [Febvre – W.W.] d'un Voltaire ou d'Anatole France, l'historien cherchera à « expliquer », c'est-à-dire à comprendre, leur mentalité, à chacun, leur façon de penser et de sentir, en fonction du milieu culturel et social qui les a formés » [«Чтобы уловить эту оригинальную идею, согласно которой, например, неверие Рабле не такое, как неверие Люсьена [Февра – B.B.], Вольтера или Анатоля Франса, историк должен будет стараться «эксплицировать», то есть понять, их ментальность, каждого из них, их способ думать и чувствовать в той культурной и социальной среде, которая их сформировала»] (*Marrou H.-I. De la connaissance historique. Paris: Seuil, 1975. P. 257*).

<sup>116</sup> *Pańubicka A. Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego. Poznań: Wyd. UAM, 1990.* В русле анализа идеи опыта Р. Рорти Й. Кмита и А. Палуицкая так, среди прочих, диагностируют его интенцию: «говорить следует так, чтобы то, что считается «объективной реальностью» или то, что наши близкие, входящие в коллектив, к которому мы относимся, признают «объективной реальностью» было подвергнуто минимальному сомнению» (*Kmita J., Pańubicka A. Problem użyteczności pojęcia doświadczenia // Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja. Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM, 1992. S. 161*). На этой же странице я нахожу свое замечание 1994 г.: «раз уж мы думаем, что мир таков (Та-

И это не только потому, что современный исследователь убежден, что вместе с другими представителями своей культуры обрел уверенность в отношении того, каково «объективное» положение вещей<sup>117</sup>.

Думаю, это так, прежде всего, потому, что исследовательское сообщество, к которому он принадлежит, «побуждает» его принимать признаваемые в его рамках «культурные параметры исследуемого объективного мира», в том числе *lieux des connotations potentiels*. Исследователь, который в какой-то мере примет их, рискует тем, что утратит одобрение своих тезисов со стороны «влиятельных представителей исследовательского сообщества», или/и тем, что оппоненты перекалфицируют его дискурс в репрезентацию другой дисциплины науки или сферы культуры<sup>118</sup>. В случае

ков), то, по-видимому, нам нужно, чтобы он таким был! Почему мы хотим «объективной реальности»? Так как она дает нам причину познавать ее, преобразовывать и использовать ее и обмениваться всем этим между собой. Такой данный нам мир основывает прежнюю коммуникацию или же нынешняя коммуникация содержит (предлагает нам) именно Такой мир».

<sup>117</sup> Вот как этот вопрос представляет Мишель де Серто, задавая вопрос: “comment savoir si le résultat ne situerait pas l'historien en avant ou en arrière du moment religieux dont il prétend rendre compte?” [«как узнать, не перенесет ли результат историка вперед или назад от религиозного момента, который он стремится осмыслить»] (*Certeau, M. de. L'écriture de l'histoire*. P. 150). Несколько дальше он намечает ответ: “L'image fournie par l'historiographie sociologique risque d'être retardataire [...] ou prématurée [...] selon que les phénomènes inventoriés qui nous la dessinent représentent un reste du passé chrétien ou un *ripolinage* superficiellement jeté sur un système religieux non chrétien et florissant. Comment lever le doute?” [«Образ, формируемый социологической историографией, рискует оказаться запоздалым [...] или предварительным [...], согласно которому инвентаризируемые нами феномены, которые для нас его вырисовывают, представляют *остаток* христианского прошлого или *эмалировку*, искусственно нанесенную на нехристианскую, и притом процветающую, религиозную систему»] (*Ibid.*). Я думаю, что эту проблему решает дискуссия между интерпретациями того, какая интерпретация исторична. Эта дискуссия происходит между сторонами, из которых одна упрекает другую в подходе из перспективы *ex post* („en avant” у де Серто), другая первую – *ex ante* (“en arrière” у автора “*L'écriture de l'histoire*”). Интерпретационный спор такого рода я определяю как происходящий между подходом *ex post* (интерпретация модернизирующая, или «новаторская») и подходом *ex ante* (анахронизирующая интерпретация, или «эпигонская»). Его решает не обращение к свидетельствам (источникам), а «обоснованная утвердительность» каждой из интерпретаций, тогда как вопрос о превосходстве одной из них предопределяет сообщество специалистов. Они могут допустить и обе интерпретации как в равной мере обоснованные.

<sup>118</sup> Мишель Фуко так понимал этот вопрос: «В сфере своих границ каждая дисциплина признает предложения истинными и ложными, однако выталкивает за свои пределы любую тавтологию знания. Внешние науки одновременно заселены больше и меньше, чем мы думали. Конечно, там находится непосредственный опыт. объекты воображения, которые неустанно принимают и выталкивают убе-

большого различия между «образами объективного мира», исповедуемыми исследователем и исследовательским сообществом, дело может дойти до нарушения / упразднения интерсубъективной коммуникативности между ними. Проявлением этого состояния является игнорирование неисполнимых дискурсов определенных познавательных (инструментальных) стандартов.

Такой историк, как моя уважаемая госпожа профессор и, скажем, Марк Блок не придут к согласию, если позволят себе настаивать, что важно в категориях современных онтологических допущений обосновать существование, подтвердить существование или несуществование *miraculum* или его конкретного казуса. Если же они сосредоточатся на исторических, культурных контекстах такого явления, как вера средневековых людей в *miracula*, то они смогут продолжить плодотворный профессиональный диалог.

Способом установления консенсуса между «близкими по профессии» в ситуации спора о статусе «объективной реальности» является перенесение спора / диалога с субъектного уровня на уровень, по меньшей мере, методологический. На нем, или даже на эпистемологическом уровне, в какой-то момент взаимопонимание может быть диагностировано. Желательным может оказаться категориальное различие между признаваемыми параметрами объективного мира, основывающееся на заключении их в кавычки, и начале диалога о статусе различия между сообществом и дискурсом, вдохновляющим на ее признание. В том числе, как оказывается, о роли внепознавательных ценностей, разделяемых сторонами, которые остаются за субъектной интерсубъективной коммуникативностью. Эти ценности определяют, какие образы мира считаются приемлемыми.

Мой давнишний спор с госпожой профессор, хотя по понятным причинам его трудно признать «спором коллег по профессии», основан был на расхождении в признании того, что реально. Госпожа профессор призна-

---

ждения, лишённые памяти. Однако, как кажется, там нет ошибок в точном смысле слова, так как ошибка может появиться и обсуждаться исключительно в сфере определенной практики. Однако там кружатся монстры, форма которых меняется в ходе деяний знания. Короче говоря, предложение должно соответствовать трудным и составным требованиям, чтобы оно могло принадлежать единству дисциплины. Прежде чем оно будет названо истинным или ложным, оно должно оказаться, как сказал бы Кангйем, «в правдивости»» (*Foucault M. Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970 / przeł. M. Kozłowski. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria. 2002. S. 24-25. Ср.: Фуко М. Порядок дискурса. Инаугурационная лекция в Коллеж де Франс прочитанная 2 декабря 1970 года // Его же. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / пер. с фр., сост., коммент. и послесл. С. Табачниковой; общ. ред. А. Пузыря. М.: Магистериум; Касталь. 1996. С. 47-96).*

вала, что чудодействие имело место, я же считал этот вопрос неразрешимым. Мы оба соглашались, что средневековые люди, по меньшей мере, многие из них, признавали «реальность» *miraculum*, причем госпожа профессор не заключала бы в кавычки термин «реальность», как я сделал в этом предложении. Эти различия обнаружились в ходе углубленного обмена мнениями. Они бы обнаружились особенно в том случае, если бы на повестке дня встал вопрос: какого вида реальность допускали верующие в чудеса, — как вопрос высшего аргументационного ранга и как наиболее существенный, первичный в отношении вопроса о том, имело ли место чудодействие. Чтобы вообще задаться этим первым вопросом, нужно *de facto* заключить в кавычки исповедание веры в чудеса или ожидать, что будут признаваться стандарты неконфессиональные историографии. Однако задаться этим вопросом могли бы думающие так, как я, и не могли бы те, кто мыслит, как госпожа профессор, так как у них не было необходимости сомневаться в том, что для них (было) очевидно. Эти две точки зрения, моя и госпожи профессор медиевистики, относятся к различным порядком ценностей. Мою точку зрения сегодня выражает высказывание Лешека Колаковского:

«Однако же в качестве резервуаров действующих в нашей культуре ценностей оба порядка не поддаются синтезу, хотя мы и должны двигаться в обоих направлениях. Впрочем, это означало бы, что мы должны, хотим мы того или нет, служить двум господам. Никакая рациональная аргументация не содержит принудительных доводов, которые предписывают нам оценивать один или другой из данных порядков однозначно как полосу тени, скрывающую вторую, «правдивую» действительность. Ни одна не позволит решить, какой из обоих порядков — мифический или предметный — создает реальный мир, начавшийся с воображения, в каком из них живем мы скорее наяву, а какой создает часть сонного вымысла, какой из них лицо мира, а какой — его маска. Между мнением о том, что реальность опыта создает «твердые» реалии, когда все прочее возникает из тумана воображения, и другим, согласно которому, наоборот, подлинная реальность находится «по ту сторону», в то время как неустойчивый мир явлений должен казаться мерцанием несущественной «поверхности», — между этими мнениями невозможно совершить выбор, ссылаясь на доводы, которые могли бы быть приняты обеими сторонами как правомочные. Ибо для каждого из конфликтующих мнений сама правомочность доводов, предлагаемых противником, заведомо основывает критерии оценки, укорененные в его — противника — произвольном решении. Для почитателей мифических реальностей аргументы, выдвигаемые против мифов, весят немного, так как сама легальность аргумента базируется на исключительном дове-

рии к практическим ценностям, применяемым в эмпирическом свете. В то же время противник будет показывать (с тем же правом), что доводы мифа, если они должны быть существенными, требуют заблаговременного согласия на мифическое обоснование»<sup>119</sup>.

## **2. Граница и пограничность как мыслительные категории. Между определением и метафоризированием. От Коша через Бахтина к Броделю**

Термин «граница», понятие границы и идея граничности выступают повсеместно в языке и мышлении. Многозначность объясняет их распространение в дискурсах. Особенным неудобством, как и особенным удобством понятия границы является его полисеманτικότητα. Под идеей граничности я понимаю обнаружение в мышлении интуиции или идеи конечности и/или непротяженности. Я поддерживаю конечность среди прочего потому, что оппозиционная ей идея, а именно, идея бесконечности, как представляется, ассоциативно удалена от граничности. Идея граничности находится в смысловой оппозиции к бесконечности и протяженности. Она была бы ближе к гераклитовскому климату мышления, чем к элеатскому.

У этой идеи, как представляется, исключительно сильные пространственные коннотации.

Спациальные ассоциации идеи граничности доминируют над темпоральными. От того, насколько полно спациальность может быть определена через темпоральность, зависит, получает ли идея граничности дополнительный временной смысл. На исторический и культурный симбиоз времени и пространства убедительно указывает Витольд Кула в работе «Меры и люди»<sup>120</sup>. Тем не менее идея граничности может быть понята темпорально вне зависимости от пространственных коннотаций. Перенесение понятия границы со спациальных коннотаций на темпоральные, такая своеобразная метаморфоза – это следующий сюжет, заслуживающий специального рассуждения.

<sup>119</sup> Kotakowski L. Obecność mitu... S. 152.

<sup>120</sup> Kula W. Miary i Ludzie. Warszawa: PWN, 1970. Подробнее о моем понимании присутствия времени в науке см.: Wrzosek W. Czas a determinizm. Uzurpacje fizykalistyczne w badaniach nad czasem // Studia Metodologiczne. 1992. T. 27; ср. также: *Idem*. In Search of Historical Time. An Essay on Time, Culture and History // Narration and Explanation. Contributions to the Methodology of the Historical Research / ed. by J. Topolski. Amsterdam; Atlanta, 1990. (Poznań Studies in the Philosophy of Sciences and Humanities. 19).

Вместе с тем о самом понятии границы немного удастся сказать кроме того, что содержится в идее граничности. Какой-то компенсацией за эту неудовлетворенность является импульс искать источники понятия границы в духе, например, палеолингвистических и лингвистических исследований. Этот вопрос мы должны оставить профессионалам, хотя, как можно полагать, они также отстаивают исходную источниковую полисемантическую идею или понятие. Можно также пойти по пути изучения раннефилософской и философской мысли. Как раз в ней можно обнаружить устойчивые философские, идейные и понятийные архетипы мышления о граничности, в том числе, вероятнее всего, следы магического понимания пространства и интуиции граничности.

Так или иначе для опознания смыслов, кроющихся за отдельными употреблениями термина границы, необходимым становится дополнительный контекст употребления. Данный контекст необходим для того, чтобы стало относительно ясно, какие составляющие идеи граничности и какие конкретизированные смыслы понятия границы имеют значение.

В качестве отправного пункта приведу мнение Георга Зиммеля:

«Граница – это не пространственное состояние с социологическим содержанием, а социологический факт, который принимает пространственную форму. Социологический факт – это то, что люди отграничиваются от соседей. А будут ли они принимать за границу гору, реку или овраг или же проведут ее в чистом поле, это уже конкретное «пространственное наполнение». Пространство само по себе ничего не значит. Это люди придают ему смысл и соответствующим образом в нем действуют»<sup>121</sup>.

Как видим, дело обстоит не так, что данное пространственное состояние опережает социологическое освоение. По мнению немецкого философа и социолога, скорее наоборот. Первично социологическое состояние, поскольку это люди придают пространству смысл посредством своего действия и мышления. Обратный подход, предполагающий первичность границы по отношению к активности человека, является – с чем я согласен – в своем роде фетишизацией.

Граница, согласно Зиммелю, является социальным конструктором. И речь здесь идет не только о границе как результате отграничения от соседей.

Различные культурные дискурсы выдают понятийный способ освоения идеи конечности и непротяженности, в том числе также при помощи категории границы. Она может удовлетворить неисчислимое множество запросов на понимание разнообразных явлений, и в равной мере как

<sup>121</sup> *Simmel G. Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung // Idem. Gesamtausgabe. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992. Bd. 11. S. 689, 693.*



так называемых практически уловимых, так и практически неуловимых. При употреблении этого термина можно описывать в равной мере как временные явления, так и пространственные, как так называемые видимые, так и невидимые, воспринимаемые как опытно, так и только мысленно.

Начнем с крайности. Дефиниция границы конвергентной бесконечной длительности, предложенная А.Л. Коши, позволила избежать логических противоречий или «алогичностей» при измерении перемен в природе в категориях дифференциального и интегрального исчисления. Насколько данная дефиниция является синтаксической идентичностью, настолько она в своем роде оправдана в данной языковой системе в отношении того, как можно применять граничность и понятие границы. Уточнение понятия границы конвергентной длительности бесконечности не только устанавливает, о каком точно определенном воплощении идеи граничности идет речь, но более того, как оказалось, позволило уловить перемены в природе и выразить их на языке математики. Это совсем не значит, что принятие крайне ригористичного значения термина не допускает формально-методологических или даже философских интерпретаций границы Коши<sup>122</sup>. Добавим, что в математике мы обнаружим, по меньшей мере, несколько десятков употреблений термина «граница» с дополняющими ее определениями.

Из приведенного дифиниционного предприятия для нас следует только то, что в равной мере как идея граничности, так и понятие границы могут быть редуцированы до конкретного смысла и партикулярного употребления понятия или интуиции граничности.

Эти употребления я хотел бы считать растяжимыми от дефиниционно-го определения точного смысла (как например, в случае дефиниции Ко-

<sup>122</sup> Kmita J. Od eleatów do lingwistyki kognitywnej // Konstruktywizm w humanistyce / pod red. A. Pańbickiej i A.P. Kowalskiego. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2003. S. 23–4. М. Фуко отмечал: „Cet espace de localisation s'est ouvert avec Galilée, car le vrai scandale de l'oeuvre de Galilée, ce n'est pas tellement d'avoir découvert, avoir redécouvert plutôt que la Terre tourait autour du soleil, mais d'avoir constitué un espace infini, et infiniment ouvert” [«Это пространство распахнулось после открытий Галилея, так как подлинный скандал, произведенный Галилеем, заключался не столько в том, что он открыл, или, скорее, переоткрыл, что Земля вращается вокруг Солнца, сколько в том, что он построил пространство бесконечное – и бесконечно открытое»] (Foucault M. Dits et Ecrits. 1954–1988. Vol. 4: 1980–1988 / ed. établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994. P. 753. Цит. по: Фуко М. Другие пространства: (Конференция) // Его же. Интеллектуалы и власть. Ч. 3: Статьи и интервью 1970–1984. М.: Праксис, 2006. С. 192).

ши), применяемого в формальных дисциплинах, а также в эмпирических науках типа *science*, через понятия границы, применяемые в лимологии (отрасли политической географии), и до метафор границы, как это чаще всего бывает в случае многих понятий границы, выступающих в дисциплинах типа *lettre*, таких, как история, а также за границами науки, например, в поэзии, мистике и т. п.

Примером употребления термина «граница» дисциплиной типа *lettre* является такое высказывание Михаила Бахтина:

«Как ни различны высказывания по своему объему, по своему содержанию, по своему композиционному построению, они обладают как единицы речевого общения общими структурными особенностями, и прежде всего совершенно четкими *границами*. [...] Границы каждого конкретного высказывания как единицы речевого общения определяются *сменой речевых субъектов*, то есть сменой говорящих. Всякое высказывание – от короткой (однословной) реплики бытового диалога и до большого романа или научного трактата – имеет, так сказать, абсолютное начало и абсолютный конец [...]»<sup>123</sup>.

Границей высказывания как единицы взаимопонимания, согласно российскому философу культуры, является перемена, отмеченная переменной субъекта речи.

В этом определении, звучащем сегодня несколько по-старосветски, отчетливо видно, что границу устанавливают: (1) акт перемены субъекта речи; (2) передача слова другому, (3) «молчаливое «*dixi*»», осязаемое слушателями (как знак) в обозначение того, что говорящий закончил свою реплику. Заметим, более того, что в этом понимании граница определяется, с точки зрения ее как бы объективизированных черт, (4) началом / концом, а также связанными со сменой субъекта речи особенностями, названными Бахтиным, (5) развязкой высказывания, которая является своеобразным «*dixi*, осязаемым слушателями [как знак], что говорящий кончил», в образе во-первых, исчерпанности объекта и значения высказывания, во-вторых, концепции или интенции говорящего, и в-третьих, в образе композиционно-видовых форм<sup>124</sup>. Заметим, что данная бахтинская граница высказывания не является лимитацией, осуществленной, так сказать, на пространственной протяженности. Она устанавливается на фазах процесса взаимопонимания, в которых российский философ выделяет границы, обозначаемые высказываниями отдельных субъектов речи. Эти границы прочерчиваются ре-

<sup>123</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 249–250. См. также: *Bachtin M. Dialog. Język. Literatura* / przeł. D. Ulicka; red. E. Czaplewicz i E. Kasperski. Warszawa: PWN, 1983. S. 110.

<sup>124</sup> Бахтин М.М. Эстетика... С. 250. См. также: *Bachtin M. Dialog*. S. 110–111.

комендуемыми свойствами данного состояния изменения, а можно сказать – непротяженности, которые в свою очередь уточняются асимптотическими переменами высказывания субъекта, сигнализирующими соучастникам взаимопонимания приближение к ее границе (концу) в образе ее увенчания (подводящее итог *dixi*). Из этого видно, что смысл граничности и понятия границы высказывания при ближайшем рассмотрении удивительно хорошо заметен.

Поскольку, как я думаю, высказывание, служащее составной частью процесса взаимопонимания, трактуется как событие в ходе событий, то понятие границы высказывания черпает из семантики идеи граничности ее конкретные составные части: непротяженность, конечность, начало, конец, асимптотическое приближение к дисконтинуации.

При этом данная идея граничности, применяемая к процессу взаимопонимания, который происходит во времени, относится к случаю в длительности, а не к месту в протяженности. Граница высказывания в понимании российского ученого является результатом темпорального понимания граничности и благодаря этому охватывает процесс взаимопонимания как ряд, состоящий из разделенных временной границей речевых актов.

Подчеркнем, что мы имеем дело с применением идеи граничности и понятия границы в отношении процесса взаимопонимания как особого вида активности, практикуемого людьми. Именно она становится объектом структурализующей его делимитации. Операция отгораживания, отделения происходит в границах определенной общественной практики, как мы сегодня сказали бы, коммуникативной практики.

Если принять, что идея граничности, конечности, непротяженности изначально мыслится пространственно, то темпоральные смыслы являются перенесенными из спациональных и вторично примененными в «пространстве времени» интуициями пространства. Тогда идея границы, примененная, например, Бахтиным, была бы метафорой, составленной в «пространстве языкового взаимопонимания», которая трактует процесс взаимопонимания как своеобразную длящуюся реальность, которая в свою очередь является в своем становлении протяженностью разграниченных между собой высказываний отдельных субъектов речи.

По моему мнению, в различных дискурсах используются либо дефиниции границы, либо метафоры границы. С этими последними мы могли бы иметь дело, если бы пространственная семантика идеи граничности была использована для реинтерпретации, моделирования действительности, которая пространственной быть не должна.

В результате, некоторое положение дел является границей в недвусмысленно намеченном смысле – например, дефиниция Коши или таким

же образом связанные с термином «граница» другие термины остаются друг с другом в связи, выражаемой не столько при помощи идентичностного *esse*, «являться», сколько скорее при помощи заключенного в кавычки “*esse*”.

Поскольку, как говорилось, понятие границы предписывает возможному пользователю только то, чтобы он не оставался в противоречии с идеей конечности или/и непротяженности, оно дает неисчислимые возможности использовать его как двигатель для построения метафор.

Добавим, что для меня, сторонника предложенческой, интеракционистской концепции метафоры, в своем роде конвенционализированной метафорой, дефиниция является аналогом мертвой метафоры Рикёра<sup>125</sup>. Следовательно, дефиниция отличается от живой метафоры тем, что в случае последней интерпретационная интеракция между субъектами метафоры продолжается до того момента, пока не конвенционализируется ее семантика. А значит, пока длится обмен смыслами в поле общих ассоциаций между семантическими полями данных субъектов, до тех пор остаются шансы на ее сообразное / случайное или инновационное осмысление. В то же время в случае дефиниции не происходит «интерпретационная интеракция» между *definiens* и *definiendum*. Смысл установлен буквально. Его результатом, однако же, является своеобразный избыток значения *definiens* в отношении *definiendum*<sup>126</sup>.

Я упоминал, что точные и стабильные применения понятия границы выступают в тех дискурсах, в которых предписаны ригористичные прави-

<sup>125</sup> Wrzosek W. Historia – Kultura – Metafora. S. 26–36 (здесь с. 34–43); ср.: Вжосек В. Между дефиницией... Созвучна моему мнению точка зрения Барри Барнса: «Это мертвые метафоры, как в науке, так и в какой-либо другой сфере культуры отвечают за чувство естественности окружающего мира» (Barnes B. Scientific Knowledge. P. 49).

<sup>126</sup> Так определенно можно говорить о формальных дефинициях. В эмпирических науках, особенно в гуманитарных, вопрос осложняется, поскольку всегда между *definiens* и *definiendum* происходит трансляция значений. Дефиниция принимается, как пишет Казимеж Айдукевич, «на базе словаря S»: «номинальная дефиниция выражения W на базе словаря S – это высказывание, которое позволяет каждое предложение, построенное из выражений словаря S и выражения W, перевести на предложение, построенное исключительно из выражений словаря S» (Ajdukiewicz K. Język i poznanie. Warszawa: PWN, 1985. T. 2. S. 235). Следовательно, каждая дефиниционная формула вида «W является T(S)» (где T(S) значит, что T является термином словаря S) является переводом W на словарь S. Такой перевод, особенно в гуманитарных науках, содержит дополнительный смысл, происходящий из словаря S. Это дает мне право утверждать, что такая дефиниция содержит минимальную порцию метафоризации, отсюда же и ее познавательная ценность (см.: Вжосек В. Между дефиницией...).

ла концептуализации. Тогда это понимание понятия границы приближается к дефиниционным требованиям.

К таким дисциплинам не относятся гуманитарные науки, в том числе историография, дискурс которой является подходящим примером ситуации, когда понятие границы выступает одновременно в своей метафорической энигматичности и разнородности. Рассмотрим подробнее этот дискурс.

Всем известно, что для традиционной политической истории одним из принципиальных сюжетов являются споры о территориях, то есть споры за границы правления историко-политических субъектов. Расширение, удержание и защита границ – это базовые аргументы данных субъектов, которые своими действиями заполняют листы исторических деяний классической истории. Поскольку традиционный исторический дискурс является как раз презентацией действий Индивидуальных Субъектов Действия, как их называю я (а Рейнхард Козеллек называет их *Handlungseinheit*), то политическая история в значительной мере является спором между данными субъектами действий за территории. Споры, конфликты, переговоры и войны ведутся за границы. Данные субъекты действий – это, помимо людей из крови и костей, выдающихся личностей (таких, как Цезарь, Болеслав Храбрый, Людовик XIV, Нельсон, Наполеон и т. д.), еще и антропоморфизированные исторические существа (персы, римляне, Франция, Венеция, Ягеллоны). Их поведение в истории представляют на манер сознательно и целеустремленно действующих личностей, которые стремятся к определенным целям. Владение определенными территориями обосновывается убеждениями и желаниями данных субъектов (например, *raison d'état*, причины династические, национальные и т. д.). Задача историка в том, чтобы их открыть и представить. Их этно- и националистичный образ прошлого требует обращения к таким, а не иным обоснованиям территориальных претензий, к такому охвату и направлению границ.

Границей в историческом представлении является то, что под ней понимается исторически, то есть ею может быть охват территорий, заселенных людьми, подчиняющимися властителям, охват контролируемых войском территорий, охват государства и обязывающего права, охват династических прав. Границы делимитированы и охраняемы или нет, обозначены пограничниками или пунктами торговых налоговых сборов. Границы могут быть орографическими или нет.

Историческая литература показывает историческую изменчивость в равной мере как идеи границы, так и культурной практики, определяющей ее установление и применение.

Если субъектами действий выступают такие индивидуальные субъекты действий, как этносы, государства, монархии, империи, то границы обозна-

чены этими субъектами, как благоприятный или неблагоприятный результат их замыслов и действий. Смысл понятия границы возникает как воображаемый историком способ практиковать историческое понятие границы данного исторического субъекта. Доминируют при этом генетические (генеалогические) обоснования и легитимации, исторически приобретенные права, координируемые с этническими обоснованиями, государственным правом.

Иначе может быть представлен вопрос в том случае, если историография не оперирует индивидуальными субъектами действия, а представляет прошлое как процессуальную социальную действительность.

Если дело обстоит так, что героями исторической наррации являются не государства, нации, династии или выдающиеся личности, а социальная активность людей или социальные процессы, то в тень уводятся конвенциональные границы государств в смысле политической истории, а на их месте, как того хотела бы социальная география и как то постулировал Зиммель, устанавливаются границы человеческой активности, границы охвата экономических, социальных, культурных (религиозных, ментальных и т. д.) процессов, *per saldo* исторических процессов, а лучше сказать: границы социоисторических явлений. На месте политических границ появляются границы культурных практик: кулинарных, гигиенично-оздоровительных, религиозных, экономических, торговых. Появляются границы диффузии и влияния, подражания, границы протестантизма, барокко, границы малярии, границы золототорговли, границы оливы, вина, винограда, границы реформации и т. д.

Для сциентистской историографии пространство становится пространством-движением (*espace-mouvement*), а значит, наполненным человеческим движением. Пространства нет, когда нет людей, оно становится тесным, когда его наполняет стремительная динамика социальных перемен.

Понимание границы в так заселенной социальной действительности совсем не такое, как в классической политической истории. Вот декларация мастера этого жанра Фернана Броделя:

«Полагать, что в ареал некоего *глобального* Средиземноморья в XVI веке в одинаковой степени вовлечены Азорские острова и берега Нового Света, Красное море и Персидский залив, Балтика и петля Нигера, означает представлять его себе чересчур растяжимым пространственно-динамическим понятием.

Это означает также раздвинуть привычные границы. Самое распространенное, географическое их понимание, одновременно и самое узкое: для географов Средиземноморье простирается от северной точки распространения оливкового дерева до появления больших пальмовых рощ на юге. При движении с севера первая встречная маслина будет указывать на близость

Внутреннего моря, а первая тесно растущая кучка пальм на юге возвестит о прощании с ним. Первенство при этом отдается климату, безусловно решающему фактору в жизни общества. Но в этом случае наше расширительное понимание Средиземноморья улетучивается. Мы не станем рассматривать его также и в тех рамках, причем довольно обширных, которые установлены геологами и биогеографами. И те, и другие очерчивают Средиземноморье как вытянутый нитевидный участок, простую черточку в гигантских масштабах земной коры: для геологов это нескончаемая веретенообразная зона между Атлантическим и Индийским океанами, сформированная как тектоническими разломами, так и более свежими складчатостями; для биогеографов это узкая область, простирающаяся в направлении параллелей, в которой повсеместно встречаются определенные характерные животные и растения, начиная от Азорских островов до далекой долины Кашмира.

Итак, Средиземноморье, рассматриваемое согласно запросам истории, должно быть обширной зоной, которую следует равномерно продолжать во всех направлениях на большое расстояние от морских побережий. По прихоти нашего воображения оно уподобляется силовому полю, магнитному или электрическому, или, проще говоря, световому источнику, яркость излучения которого по мере удаления от него слабеет, но это не дает нам возможности раз и навсегда провести линию разграничения между светом и тенью.

В самом деле, какие границы можно устанавливать, когда речь идет не о растениях или о животных, рельефе или климате, но о людях, не стесняемых никакими рамками, преодолевающих все преграды? Средиземноморье (в том числе Средиземноморье в расширенном понимании) таково, каким его делают люди. Его судьба зависит от превратности человеческих судеб, которая расширяет или сужает его пределы. [...] Правилom стало распространение влияния моря далеко за пределы его берегов, причем мощные импульсы этого влияния сменялись беспрестанными отступлениями. Частицы, вовлеченные в вечный круговорот, то покидают море, то возвращаются к нему, затем снова отправляются вспять. [...] Контурь этой циркуляции людей, материальных или духовных ценностей позволяют располагать границы Средиземноморья в несколько рядов, окружать его все новыми концентрическими поясами. Речь должна идти не об одной, а о ста границах: одни из них отражают его политическое влияние, другие – экономическое или культурное»<sup>127</sup>.

<sup>127</sup> Braudel F. *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*. T. 1 / przeł. T. Mrówczyński i M. Ochab, wst. B. Geremek i W. Kula. Gdańsk, 1976–1977. S. 185–187. Цит. по: Бродель Ф. Средиземное море... Ч. 1. С. 235–238.

У нас есть ясный пример применения понятия границы с учетом его полисемантической, либо когда границы означают рубеж, окраину, либо в другом случае – допустимые проницаемые стыки между культурами, наконец – когда это барьеры или мосты между ними.

Понятие границы не означает различия между отдельными идентичностями, это скорее ослабление идентичности и рост различия, поиск переменных в модальной действительности, как бы поиск границы между молодостью и старостью Сократа, границы в чем-то, что по сути является протяженностью. Бродель пытается наметить эту границу, поскольку убежден, что в исторической (культурной) действительности удастся обозначить непротяженности как составляющие протяженности, которая воссоединяет данные непротяженности. Он прослеживает на различных этапах средиземноморского мира идентичности и различия.

Бродель воспользовался нагроможденными семантическими ресурсами понятия границы вплоть до предела прочности идеи граничности как непротяженности и конечности. Иначе говоря, он использует возможности, предоставленные метафорами, построенными с использованием понятия границы. Речь об использовании семантики категории границы для квалификации социально наполненного пространства, в соответствии с духом *géographie humaine* его учителя Люсьена Февра<sup>128</sup>.

Этот подход соотносится с мнением Зиммеля, а также с вдохновленной Гастоном Башляром концепцией гетеротопии Мишеля Фуко (изложенной еще в 1967 г.), учитывающей переменчивость пространства и ее внутренних границ, прочерченных делимитирующими социальными практиками, социальным знанием и ментальностью<sup>129</sup>. В этом тексте Фуко смог избежать термина «граница», в то время как гетеротопия (гетеротопология и гетерохрония) – это концепт, призванный выразить непротяженность и отграничение (границы различения и исключения – в примитивных обществах на основе табу, в современных обществах – на основе пары

<sup>128</sup> Febvre L. La Terre et évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire. Paris: Renaissance du livre, 1922.

<sup>129</sup> Foucault M. Dits et Ecrits. P. 756. Ср. рус. пер.: Фуко М. Другие пространства... С. 194. Анализ пространственных идей (географии, картографии, власти и т. д.) и связанных с ними категорий мысли Фуко, в том числе гетеротопии, гетерохронии, можно найти в работе Марии Соларской. Там же автор анализирует концепции «зеркала» как формы оппозиции между утопией и гетеротопией. Она пишет о «зеркале» как форме «границы», упоминая «зеркало» в "Mots et les choses" как фигуру перехода между реальным и нереальным, идентичностью и различием (Solarska M. Historia zrewoltowana. Pisarstwo historyczne Michela Foucaulta jako diagnoza teraźniejszości i projekt przyszłości. Poznań: Instytut Historii UAM, 2006. S. 126–142).



нормальное / девиантное)<sup>130</sup>. Пространство для него в любом случае не является исходной абстракцией, но ее черты возникают из природы общественного движения, которое наполняет пространство.

### 3. «Видеть / ведать».

#### *Об особой роли очевидца в историческом исследовании*

Как историография, так и коллективная память базируются на следах прошлого. Данные следы, называемые по необходимости историческими источниками, конституируют, подкрепляют непрерывность памяти и историографии. Свидетельства прошлого создают как неизбежную точку отсчета для формулирования нарративных картин прошлого, так и твердую почву для преемственности коллективной памяти. Среди используемых историографией и спонтанной памятью о былом особую роль играют реляции свидетелей. В равной мере непосредственные и опосредованные. Этим разделением, как кажется, мы обязаны Вико, хотя он непосредственного воздействия на историографическую практику не имел. Осознание принципиального значения непосредственного свидетеля для классической историографии, как и близкой ей коллективной памяти, особенно культурные предпосылки этого феномена, заслуживают более детального анализа.

Таким образом, я бы хотел наметить ответ на вопросы: как мы могли бы пояснить огромную роль свидетельств зрительного опыта в исследовательской практике классической историографии? И более того, почему обращение к зрительным опытам обладает такой значительной персуазивной силой в исторической аргументации? Сразу оговорюсь, что мое понимание относится прежде всего к классической историографии, ибо, как кажется, историография, которую я определяю как неклассическую, особенно модернистская, пренебрегает зрительной составляющей в опыте личности и тем самым идушими от нее свидетельствами.

Я хочу сосредоточить внимание на проблемах эпистемологического характера, которые стали основой для нескольких гипотез, требующих более детального осмысления в будущем. Во-первых, независимо от того, является ли источниковой основой истории опосредованный или непосредственный свидетель, устная или письменная реляция, этот зрительный

<sup>130</sup> Foucault M. Dits et Ecrits. P. 752-762. Рус. пер. см.: Фуко М. Другие пространства... С. 191-204.

опыт участника событий является для классической истории особенно весомым удостоверением событий, описываемых историком<sup>131</sup>.

А. Видеть / ведать

Это так, конечно, по той причине (и здесь мы признаем, что принимаем еще более общую предпосылку), что наблюдение («видение») признается одним из наиболее первичных источников человеческой познавательной ориентации, устанавливает способ реализации нашей «познавательной летучки», как говаривал Людвик Флек<sup>132</sup>. Жак Ле Гофф так вот документирует эту традицию:

«Слово «история» (во всех романских языках или в английском языке) происходит от древнегреческого *historie*, в ионийском диалекте. Эта форма произросла из индоевропейского *wid* – *weid*, или «*widzieć*». Отсюда же происходит санскритское *vetas* – «свидетель» и греческое *istor* – «свидетель» в значении «подглядыватель», или «очевидец». Концепция зрения как главного источника познания ведет к идее о том, что *istor*, «тот, кто видит», это также «тот, кто знает»; *istorein* в древнегреческом это «искать знаний», «разуживать». *Istorie* означает в таком случае исследование, до-

<sup>131</sup> Так о роли «видения» в истории пишет Кшиштоф Помян: „Le survol rapide du chemin qui à conduit à abandonner le discours dont les marques d'historicité ont été du type «j'ai vu», «j'ai entendu d'une personne crédible qui, elle, a vu ce que je rapporte». au profit du discours où ces marques sont du type «j'ai constaté en étudiant les sources», permet d'affirmer qu'entre le XVe et le XVIIIe siècle plusieurs mutations ont affecté tous les aspects de la théorie et de la pratique de l'histoire. À un historien placé face à face avec la réalité qui se réduit alors à ce qu'il voit, succède un historien n'ayant devant lui que des documents et des monuments, à partir desquelles il doit reconstruire les caractères de la réalité dont ils sont les vestiges” [«Беглый обзор пути, ведущего к отказу от дискурса, в котором маркеры историчности были типа «я видел», «я узнал у надежного свидетеля, который видел то, о чем я говорю», в пользу дискурса, в котором эти маркеры носят черты типа «я констатировал, исследуя источники», позволяет утверждать, что между XV и XVIII вв. несколько преобразований повлияли на все аспекты теории и практики истории. За историком, поставленным лицом к лицу с реальностью, которая сводится к тому, что он видит, следует историк, видящий перед собой только документы и памятники. с которых он должен начать реконструкцию той реальности, следом которой они являются»] (*Pomian K. Sur l'histoire*. Paris: Gallimard, 1999. P. 115–116).

<sup>132</sup> *Fleck L. Psychosocjologia poznania naukowego. Powstanie i rozwój faktu naukowego oraz inne pisma z filozofii poznania* / red. Z. Sackowski, S. Symotiuk. Lublin, 2006. S. 272. Ср. рус. пер.: Флек Л. Возникновение и развитие научного факта: Введение в теорию стиля мышления и мыслительного коллектива / сост., предисл., пер. с англ., нем. польск. яз., общая ред. В.Н. Поруса. М.: Идея-пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. 220 с.

знание. И таков смысл этого слова у Геродота в начале его «Истории», которая является «разысканиями», «исследованиями». Понять, откуда берет начало «ведать» – это основополагающий вопрос»<sup>133</sup>.

Чеслав Бартник обращает внимание на глагол *historeo*<sup>134</sup>, происходящий от ионийского *horao* – «смотреть, посматривать, осматривать; следить, учить, обращать внимание; видеть, заметить, увидеть, доискиваться, высматривать, выискивать; иметь взгляд, воззрение, быть ясновидцем».

Данный «взглядоцентризм», как кажется, продолжается до наших дней, особенно когда среди формулируемых наукой тезисов убеждают нас именно те, которые апеллируют к нашему обыденному зрительному опыту.

Пока видение / ведение не стало двухступенчатой познавательной активностью, в своем роде понятийным узнаванием / познанием, оно оставалось в таинственной, используем определение Поля Рикёра, диалектической связи.

Придется согласиться с теми, кто признает за видением особую роль в первичном, еще предфилософском, архаичном синкретическом мышлении. Важность сплетения «видения» с «ведением» и «мышлением» можно понять, если мы обращаемся к палеолингвистическим данным и к раннегреческой мысли. Аргументы междисциплинарной рефлексии, сосредоточивающей внимание на этой связи, собрал и критически осмыслил Анджей П. Ковальский<sup>135</sup>.

Это «видение» (а также, понятно, и «ведение») понимается иначе, чем в модерном – философском или современном – нейрофизиологическом понимании. Дело не только в том, что данное раздвоение (видеть / ведать), по-видимому, является нашей современной культурной импутацией, а не выступает в «реальном» синкретическом мышлении, но и в том, что интересующая нас пара в своеобразном единстве вплетена во многие категории, от которых в будущем будет отличима и вместе с тем к ним близка. Если присмотреться к примерам сращения категорий в архаичных языках, то обнаружится справедливость замечания Эмиля Дюркгейма и Марселя Мосса:

«Важно в полной мере оценить состояние неспособности различать, в котором первоначально пребывал человеческий ум. Даже сегодня значительная часть нашей народной литературы, наших мифов и религий бази-

<sup>133</sup> Le Goff J. Historia i pamięć / przeł. A. Gronowska, J. Stryczyk, wstęp P. Rodak. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2007. S. 158.

<sup>134</sup> Bartnik C.S. Historia i myśl / nakładem autora. Lublin, 1995. S. 27 (цит. по: *Zamorski K. Dziwna rzeczywistość. Wprowadzenie do ontologii historii*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2008. S. 35–36).

<sup>135</sup> Kowalski A.P. Myślenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei. Poznań: Fundacja Humaniora, 2001.

руется на основательном смешении всех образов, всех идей. Среди них нет таких, которые были бы, так сказать, более или менее четко отделены от других. Превращения, передача качеств, замещения личностей, душ и тел. верования, связанные с материализацией духов, одушевления материальных объектов, составляют элементы религиозной мысли и фольклора. Следовательно, сама идея подобных превращений не могла бы родиться, если бы вещи были представлены в строго разграниченных и классифицированных понятиях»<sup>136</sup>.

Согласно Анджею П. Ковальскому, присмотревшись к праиндоевропейским, индоевропейским, староиндийским, греческим, готским, праславянским, микенским и т. д. словам (морфемам), мы обнаружим семиотическую близость понятий «видеть», «ведать», «преследовать», «искать». «думать», как связанных одной и той же морфемой. Из многих примеров вслед за Ковальским приведу один: индоевроп. *Tong-, tenk-*: «испытывать. видеть, думать»; индоевроп. *tong-, tenk-*: «думать, чувствовать»; *tonga*: «чувство»; старолат. *tongeo*: «видеть»; готск. *pnkjan* и древневерхненем. *denken*: «думать»; древнеангл. *thyncan* и англ. *think*: «думать»<sup>137</sup>. Можно привести много аналогичных примеров, обоснованных лингвистическим анализом, и они позволяют прийти к выводу о том, что в архаичном, а иногда и в раннегреческом мышлении видение отнюдь не сводится к чувственной перцепции, а ведение – к особой ментальной операции. Архаичное мышление многомерно, активно, деятельно, эмоционально, связано с магическими, колдовскими способностями и конкретным практическим поведением. Скорее оно является магическим актом – основывает своеобразное мировоззрение, которое определяет, что происходит, существует, действует. Если оно происходит, существует, то действует в том смысле, в котором мы думаем сегодня, когда я здесь пишу эти слова. Более того. «импульс метаморфозы», характерный для движения синкретической мысли, позволяет признать «фактическими» или «видимыми», или «услышанными» очень различные ситуации, устанавливаемые окказионально.

<sup>136</sup> Durkheim É., Mauss M. O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Przyczynek do badań nad wyobrażeniami zbiorowymi / przeł. J. Szacki // Mauss M. Socjologia i antropologia. Warszawa: PWN. 1973. S. 709 (цит. по: Kowalski A.P. O wyobrażeniach metamorfozy i doświadczeniu magicznym // Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu? / red. nauk. J. Kmita. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM. 2001. S. 20). Цит. по рус. пер.: Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / пер. с фр., послесл., коммент. А.Б. Гофмана. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996. (Этнографическая библиотека). С. 7–8.

<sup>137</sup> Kowalski A.P. Myślenie przedfilozoficzne. S. 89.

Короче говоря, то, что зримо, не является чем-то внешним, постоянным, независимым от видящего субъекта, поскольку и сам субъект не существует вне видимого и видит по-разному. Кроме того, бывает, что «сила видения», движущаяся от глаза к зримому, действует благодаря своей силе, а бывает, что от зримого объекта движется свет, который, скажем, устанавливает его в зрении как именно «Это».

Языковой анализ показывает, что в этом вопросе для нас нет ничего ясного, так как неясны наши концепции того, как мир познавался, как был «зрим». Тем не менее данное «видение» одновременно было «ведением», так как видение не подвергалось какой-либо критической обработке. Операция видения не была обособлена от «ведения», «мышления», «ощущения», «применения силы». Может быть, просто видение было всем этим одновременно. По мнению А. Ковальского: «Первообытный человек не располагал теорией познания, согласно которой впечатления, подлежали бы дискурсивной трансляции и могли бы в результате обрести новое жизненное качество, то есть преобразоваться в интеллектуальный материал, в идею или символ наблюдаемой вещи. Чтобы стало возможным сознание изменчивости структуры данных восприятия и интеллектуального содержания, должны быть выполнены определенные требования в сфере культурных условий конституции субъекта. Вслед за Кристофером Р. Ноллпайком можно причислить к таким условиям осознание субъектом того, что мышление является невидимым и нематериальным процессом. Далее, наблюдаемые вещи и их ментальные отображения, как и их названия, не составляют прямой непрерывности существования, но выступающие между ними связи имеют конвенциональный генезис»<sup>138</sup>.

Следы такого архаичного мира мышления я нахожу как в ссылке Геродота на свое видение, так и в его обращении к зрительному опыту других. Эта ссылка имеет определяющий характер. Как бы уже сам ход создания «зрительских предложений» *eo ipso* создает информацию, достойную записи. Геродот приводит содержание инскрипций, которые он видел, а также надписи на монументе Хеопса, которые кто-то видел. Зрительный опыт легитимизирует<sup>139</sup>. Доказываемое более поздними историками несоответствие его сведений фактам утверждает нас в том, что определяющим аргументом для него было само видение. Статус очевидного состояния вещей достаточен для Геродота, чтобы он описал это состояние вещей в своем рассказе.

<sup>138</sup> Ibid. S. 103.

<sup>139</sup> Немировский А.И. Рождение Клио: У истоков исторической мысли. Воронеж, 1986. С. 69–70; Brown T.S. Herodotus speculates about Egypt // American Journal of Philology. 1965. Vol. 86. P. 60–76.

Среди того, что зримо, было много явлений, которые к таковым не отнесли бы более поздние греки, и таких, которые последние отнесли бы к зримым, а мы уже нет. Мало того, изучение некоторых понятийных аспектов ранней греческой мысли подтверждает даже некоторую непрерывность между архаичным мышлением и зрелой философией Платона и Аристотеля, в которой выразительны остатки архаичного мышления. В текстах ранней греческой мысли, как и в архаичном мышлении, сообщество убеждений о том, что зримо (что на свой манер существует), устанавливает молчаливое согласие в отношении того, что должно быть включено в нарратив. В понимании единства видеть / ведать раннеантичными писателями я обнаруживаю со стороны сообщества культурное принуждение признавать определенные положения вещей как зримые и тем самым как заслуживающие увековечивания. Эти положения вещей – всего лишь объект операции запоминания, сохранения и еще нерелексивного мышления.

В этом свете может быть прав Уиллард ван Орман Куян, когда он говорит, что зримое – это только то, что позволили быть таковым непосредственные очевидцы, принадлежащие данному языковому сообществу<sup>140</sup>. Вопрос правдивости, как реляции репрезентации в ранней греческой мысли, как кажется, еще не играет роли. Он приобретает актуальность, когда реляции очевидцев признаются разновесными, например, у Фукидида, который, по его словам, обходит стороной менее весомые реляции, а также сознательно игнорирует свидетельства своих предшественников, считая их логографическими (в том числе, как кажется, обойденного молчанием автора «Пелопонесской войны» Геродота). Эту позицию Фукидид подтверждает, когда использует сообщения Геродота, отбирая то, что для него достоверно.

Данное принципиальное различие между Геродотом и Фукидидом в отношении к свидетельствам (и к тому, что достоверно) было заметно уже для древних мыслителей. Для Аристотеля Геродот – *mithologos*, а для Диодора он был сочинителем, «выдумывающим фантастические истории, претящие правде». В то же время Лукиан связывает его с сочинением произведений, называемых *mithidia*<sup>141</sup>. Мы помним, конечно, что точки зрения историографии в отношении обоих историков разделились, поскольку перспективы осмысления их творчества несходны.

По этим причинам, а кроме того, из-за своеобразного понимания роли видения в удостоверении событий и из-за того, что они редко пользовались письменной традицией, Геродот и Фукидид в своем поиске информа-

<sup>140</sup> Quine, W. van O. Korzenie ontologii / przeł. B. Stanosz. Warszawa, 2006. S. 67–74.

<sup>141</sup> Немировский А.И. Указ. соч. С. 97. Здесь же ссылки на соответствующие цитаты.

ции должны были обращаться к устной традиции, к свидетельствам устных сообщений. Более того, возможно, еще существеннее то, что они не могли нарушать категориальное измерение познания мира, характерное для понятийного мира зрительных наблюдений их времени. Даже если мы согласимся с Робинсом Дж. Коллингвудом, что автор «Пелопонесской войны» старался реконструировать психологические мотивы героев своих рассказов, то и в этом случае он не нарушал уровень познания мира, характерный для мышления свидетеля-участника, или событийной действительности. Английский археолог и философ подчеркивал именно это различие между Геродотом и Фукидидом<sup>142</sup>.

Историография в своем последующем развитии начала использовать письменные источники, реляции своих предшественников, а также документы, компилируя с полным или частичным доверием сохранившиеся тексты. Она также расширила временное измерение своих нарративов. К примеру, пять поколений, или 150 лет, спустя у Полибия санкционирован некоторым образом непосредственный свидетель уже в образе текста, содержащего его свидетельства. Тем самым историография сохранила перспективу видения как праисточника своего знания о прошлом, хотя вместе с тем приняла очередное опосредование, очередной *medium*, уполномочивая прошлое подтвердить уже не только непосредственно видение и слух, как это у отцов истории, но и текст – как способ сохранения чьего-то видения и слышания. В то же время важно, что все время речь идет о свидетельствах о зримом мире.

### *В. Достоверность непосредственного свидетеля*

Лукиан, как и Цицерон, признан Рейнхардом Козеллеком создателем одной из топик высказывания об искусстве и науке истории, а именно убеждения, что «свидетельства о человеческих деяниях и бездействии, творениях и страданиях необходимо составлять в соответствии с правдой»<sup>143</sup>. Речь шла о «чистой и непосредственной правде». Данная непосредственность понималась как получаемая достижением зримой действительности. Понимание исторического познания на основе метафоры зеркала раскрывает второй доминирующий способ, которым артикулировался, как это определяет Козеллек, наивный реализм. Идеи «беспристрастного зеркала» и «обнаженной правды» выражают именно такую философию и ме-

<sup>142</sup> Collingwood R.G. Op. cit. Параграф "Herodot and Tucydydes" («Геродот и Фукидид»). См. в рус. пер.: Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. С. 29–32.

<sup>143</sup> Koselleck R. Op. cit. S. 196.

тод исторического исследования. «Уже Лукиан, — пишет Козеллек, — релятивизировал свою метафору зеркала, когда [...] сравнил историографа с распоряжающимся сохранившимся материалом скульптором, который, подобно Фидию, должен создать произведение максимально приближенное к действительности». Поскольку слушатель, пишет дальше Козеллек, «должен отчетливо видеть собственными глазами изложенные происшествия. Метафора созидательного скульптора остается, таким образом, в семантическом кругу смотрения, показывания и отражения»<sup>144</sup>. Свой анализ наш автор суммирует утверждением: «Метафоры, заключающие в себе наивный реализм, подпитываются скорее образом очевидца, чем фигурой свидетеля, передающего услышанное знание, который своим присутствием гарантирует правдивость рассказа»<sup>145</sup>.

По мнению Козеллека, это Хладений вводит дополнения к этому наивно-романтическому образу исторического познания. Он не только начинает критически обсуждать, какое свидетельство очевидца соответствует действительности, но и постулирует передачу голоса многим свидетелям и обсуждает условия беспристрастности историка. Р. Козеллек писал: «Всякий раз касающаяся современного видения метафорика зеркала, отражения или обнаженной правды покоилась, таким образом, на черпаемом из реалий познании современности, которому в историографии соответствовало обращение к очевидцу. Историк должен был исследовать, во-первых, свидетельства живущих свидетелей, во-вторых, свидетельства людей, передающих услышанное знание, чтобы установить фактическое состояние или положение дел. [...] История как длящаяся современность живет за счет очевидцев, исследование свидетельств очевидцев требует соблюдения дистанции, беспристрастности»<sup>146</sup>. Р. Козеллек отмечает, что хотя для Хладения зрительный опыт является более надежным источником, чем письменное сообщение, он все же учитывает «точку зрения» или «мнение историка» как важную составляющую процесса становления знания. По мнению нашего автора, давление роли зрительного опыта в исследовании современности легитимизирует значение зрительного опыта в историческом исследовании<sup>147</sup>. Условие этого типа скрывается за признанием роли свидетельства зрительного опыта современными исследователями.

Думаю, значение непосредственного свидетельства, как и зрительного опыта в историческом познании, не столько следует из навыков познания

<sup>144</sup> Ibid. S. 200.

<sup>145</sup> Ibid.

<sup>146</sup> Ibid. S. 201.

<sup>147</sup> Ibid. S. 198.



окружающего нас мира, углубляемого его обыденным восприятием, – скорее решающим является согласие судить о нем, основывающееся на тех его видимых чертах, которые соответствуют категориальному порядку мира, исповедуемому данным языковым или профессиональным сообществом. Спонтанные, пережитые свидетельства непосредственных свидетелей настолько заслуживают критического осмысления, насколько не переступают горизонта опыта адресата реляции и культурно обозначенной территории наблюдаемых явлений. Могут быть также использованы в качестве источниковой основы исторической наррации в той мере, в которой уместаются в исторической аргументации в качестве ее «остенсивного» подтверждения.

Познавательную перспективу классической историографии я определяю перспективой прямой антропоморфизации<sup>148</sup>. Так между прочим я характеризовал префигурации, сопутствующие классическому историческому письму. Оно поощряет роль того, что я называю Индивидуальным Субъектом Действия в исторической наррации. Им может быть в равной мере «человек из крови и костей», неанонимный актант, актер, герой, обычно это личность, выполняющая выдающуюся общественную роль. Им может быть также антропоморфизированное историческое существо, такое как этнос, государство, нация, общественная группа. Более того, Индивидуальным Субъектом Действия может быть также трансцендентное существо, которое согласно античной или провиденциальной историографии, к примеру, создает или участвует в деяниях, иногда вмешивается в течение событий, иногда только вдохновляет на конкретные действия. Черты такого субъекта воссоздаются по образу человека действующего, сознательного, наделенного волей и отягощенного исповедываемыми им ценностями.

Как следствие, описываемый таким образом мир, то есть тот, в котором историотворительную роль исполняет Индивидуальный Субъект Действия, становится для потребителя исторических произведений понятным миром, так как презентрует практически уловимый, благоприятный для обыденного восприятия мира его образ. В результате этот мир наблюдается, воспринимается и описывается известным для обычного читателя образом. Свидетельство непосредственного свидетеля, который видит и докладывает, находит в мыслительном образе потребителя соответствия его собственному восприятию. Он думает, что если кто-то Это видел и это увиденное не отклоняется от его собственного возможного видимого мира, он соглашается, что именно так и было. Антропоморфизированный мир

<sup>148</sup> Wrzosek W. Historia – Kultura – Metafora. S. 117–121 (здесь с. 115–118).

классической историографии является гуманизированным миром субъектов действия, деяния которых поняты по образу человеческих судеб. Поэтому их ангажированность в историю кажется историку и читателю исторических работ чем-то хорошо известным, представленным в категориях обыденно воображенной человеческой жизни. И как кажется, поэтому свидетельства, используемые классической историографией и относящиеся к историческим субъектам, которые не являются людьми из крови и костей, трактуются *per analogiam* как свидетельства зрительного опыта, даже когда их наблюдаемыми феноменами являются монархии, династии, роды, общественные группы, государства. Сфера мира, описываемого / наблюдаемого, например, придворным хронистом значительно выступает за границы мира зримых – в прямом смысле – явлений, то есть тех, при которых он свидетельствует. Он в равном мере свидетель как зримой действительности, так и той ее части, которая для него незрима, но нарративизируема его современниками, – благодаря чему, впрочем, он может придать данным наблюдениям других дискурсивный, исторический смысл. Все названное ангажировано в жанровый способ артикуляции этого смысла, характерный для данной эпохи и, возможно, конкретизированный в своей неповторимости культурной компетенцией непосредственного свидетеля.

#### **4. Исторический источник как реалистическое алиби историка<sup>149</sup>**

В данном разделе я бы хотел наметить свое понимание исторического источника, причем не столько его сущности, природы и т. д., а скорее идеи источничковости в историческом познании и исследовании. Так, как она предстает в мышлении историков и в методологической рефлексии об «эмпирии» исторического исследования. В качестве концепций, определяющих проблемное поле моих рассуждений, принимаю концепции Марселя Хандельсмана и Ежи Топольского, в той или иной мере выявляющие контексты, в которых источник подлежит не только прагматической / источниковедческой интерпретации, но и методологической рефлексии.

---

<sup>149</sup> Этот раздел является значительно расширенным докладом, прочитанном на последнем XVIII Съезде Польских Историков в Ольштыне, состоявшемся 16 – 19 сентября 2009 г.

А. Реалистическое алиби  
исторической наррации Ежи Топольского<sup>150</sup>

В последнем своем методологическом синтезе Ежи Топольский высказал вот какое мнение:

«[...] если задуматься о доступе историка к прошлой реальности, то в каком-то смысле этот «доступ» (пока еще не эксплицированный) может обеспечить только базовая информация. Я ее называю реалистическим алиби исторической наррации, но не ее реалистической референцией, так как референция (несмотря на всю неясность этого понятия) понимается на основе позитивистской семантики [выделено мной. – В.В.]»<sup>151</sup>.

Это высказывание я трактую как удобную исходную точку, чтобы представить мнение, являющееся ревизией мнения моего учителя, призванной ликвидировать своего рода компромисс, который заключил Ежи Топольский-методолог с Ежи Топольским-историком. Этот компромисс, как я полагаю, является капитуляцией первого перед вторым. Я хотел бы также предложить иного рода компромисс, заключенный уже не в эпистемологично-методологическом поле, но за его пределами. Так значит, «базовая информация» является реалистическим алиби исторической наррации, пусть и не будучи «ее реалистической референцией», утверждает Ежи Топольский. Насколько же она является «реалистическим алиби», если «может обеспечить «доступ» к прошлой реальности»? Попробуем эксплицировать точку зрения, изложенную в «Как пишется и понимается история».

В процитированном выше отрывке Топольский утверждает, что «базовая информация» может позволить получить доступ к прошлой реальности». Ключевым для понимания этой точки зрения является осмысление концепта «базовая информация», а также идеи «доступа к прошлой реальности». Источниковая информация, а скорее «предложения, которые выражают эту информацию, ближе к актам обозрения (на основе которых формулируются данные предложения), нежели предложения, в которых большую роль играет интерпретация [...], предложения с большей степенью согласия, и таким образом, предложения с незначительным фактором интерпретации в каком-то смысле «ближе» к упомянутой выше экстравербальной реальности». И далее добавляет: «можно было бы говорить лишь

<sup>150</sup> Раздел, посвященный базовой информации и базовых предложений в конструировании исторической наррации, а также их же статусу в историческом познании, назвал «Базовая информация как реалистическое алиби наррации» (*Topolski J. Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm, 1996. S. 381–383*).

<sup>151</sup> Ibid. S. 383.

о квазисемантической связи между данной информацией (и предложениями) и какими-то фрагментами данной прошлой реальности. Я говорю о квази-семантической связи, а не просто семантической поскольку базовая информация – это в своем роде Protokollsätze, нагруженные на самом деле лишь незначительным quantum интерпретации, однако же не лишенные элементов конструкции»<sup>152</sup>.

В результате Топольский замещает идею доступа к прошлой реальности концепцией контакта: «Этот контакт может быть истолкован исключительно как «точный» контакт, опосредованный базовой информацией, говорящей непосредственно об индивидуальных фактах [...] базовая информация обеспечивает, в целом, довольно свободный «контакт» историка с прошлой реальностью. Это метафорический «контакт», а не некоторая неполноценная семантическая референция или некоторое причинно-следственное воздействие»<sup>153</sup>. И наконец, в качестве обобщения, мы обнаруживаем такой вот диагноз: «У историка нет доступа к прошлой реальности, но он может вступить с ней в метафорический (акогнитивный) контакт посредством базовой информации, поскольку он может вести диалог с сообщениями при помощи непосредственного наблюдения и на их основе конструировать историческую нарратацию»<sup>154</sup>.

Я понимаю идею алиби иначе, чем автор «Как пишется и понимается история». В моем видении, алиби создается не столько при помощи категории базовой информации (как у Е. Топольского), сколько с применением категории источника. При этом алиби выходит на сцену в таком понимании источника и обеспечивает «доступ» к изучаемой реальности. Если согласно пониманию моего учителя, алиби реалистической точки зрения, то есть алиби осуществления доступа к прошлой реальности – это «точный контакт», обеспечиваемый «базовой информацией», то для меня смыслом реалистического алиби историка является de facto источник как таковой, ex definitione. Мне представляется, что если какой-либо артефакт культуры становится для историка(-ов) источником, то в силу «определения» он дает доступ к прошлой реальности. В противном случае его историк не мог бы принять за исторический источник. Заслуживает обсуждения вопрос о том, действительно ли считается, что это так. Так, когда Ежи Топольский утверждает, что осуществлением убеждения историков о данном доступе к изучаемой реальности является лишь «базовая информация», основывающаяся затем «базовое предложение» как составную часть исторической нарратации, то он редуцирует / замещает смысл данной амбиции историков

<sup>152</sup> Ibid. S. 383.

<sup>153</sup> Ibid. S. 385.

<sup>154</sup> Ibid.

получить источниковый доступ к реальности посредством доступа к ней, который дает базовая информация, и таким образом, переносит вопрос «доступа» с уровня источника на уровень базовых предложений. Однако вместе с тем проблема в том, что в восприятии Топольского «доступ» замещает «точечный контакт» (с прошлой реальностью), который осуществляется под обликом базовой информации (далее: базового предложения). И в этом месте Ежи Топольский скрывает намечающееся противоречие между его принятием того общего взгляда, что у историка нет доступа к прошлой реальности<sup>155</sup>, и общим убеждением историков, что наоборот, есть. Соккрытие противоречия основано на замещении «доступа» «контактом», который, с одной стороны, является «акогнитивным» («метафорическим»), квази-семантическим (а следовательно, это «значительно менее, чем доступ»), но одновременно сохраняется в силе и то, что «факты, описываемые на основе базовой информации, могут рассматриваться как представляющие прошлую реальность»<sup>156</sup>.

Вне зависимости от того, примем ли мы всерьез признание Ежи Топольским антиреализма Голдстейна или внутреннего реализма Путнама<sup>157</sup>, в равной мере как то, так и другое мнение модифицируется автором «Как пишется и понимается история» в сторону их сближения с классическим реализмом, в одном случае посредством обнаружения у Голдстейна

<sup>155</sup> Ежи Топольский принимает эпистемологическую точку зрения (антиреалистического концептуального конструктивизма Л. Голдстейна, который виден в его работе: *Goldstein L. Historical Knowing*, University of Texas Press, Austin 1976, а также в статьях: *Goldstein L. History and the Primacy of Knowing // History and Theory*. 1977. Beiheft 16. The Constitution of the Historical Past. S. 33. На страницах 358, 359, а особенно на с. 382 de facto Топольский принимает точку зрения Голдстейна, согласно которой историк не имеет доступа к прошлой реальности, однако тут же ослабляет ее, пытаясь «примирить ее» со «спонтанным реализмом» историков посредством идеи «контакта». Тем охотнее он так поступает, что уже много лет – то есть, по меньшей мере, со времен «Методологии истории» (1968 г.) он сам привязан к реализму (объективизму). Как практикующий историк и обманывающийся тем, что как методолог он поддерживает взаимопонимание с историками, он принимает воображение историков за данную практику и наперекор логике развиваемой им же эпистемологической концепции, корректирует ее стихийным реализмом практикующих историков.

<sup>156</sup> *Topolski J. Jak się pisze...* S. 385.

<sup>157</sup> В каком-то смысле обе эти опции несогласованны между собой: и это если мы согласимся, что Голдстейн не предполагает какого-либо доступа к прошлой реальности, а кроме того, внутренний реализм данного реализма не рассматривает как познавательный доступ к ней же, но ограничивает принятие реализма с опорой на обоснованную устанавливаемость. Этот вопрос требует особого освещения. Рассуждения на эту тему: *Wrzosek W. O myśleniu historycznym*. Bydgoszcz: Epigram, 2009.

«почти-реализма»<sup>158</sup>, в другом – через такую интерпретацию внутреннего реализма, что в результате этой модификации референция к реальности остается элементом согласия в сфере научного сообщества, даже если статус предложений как базовых соотносится также с обстоятельствами согласия на них историков в связи с якобы минимальной в них дозой интерпретации.

В результате, как я думаю, точка зрения Топольского остается классической, поскольку остается реализмом, даже если соотношение между базовыми предложениями и реальностью – это только «контакт», а не «доступ». И думаю, точка зрения, сформулированная Топольским, близка – несмотря на его мнение – предложениям Уайта и Анкерсмита, когда первый хроникальным предложениям, а второй предложениям о фактах приписывают своего рода контакт с прошлой реальностью, поскольку такие предложения признаются ими в референциальной концепции истины.

Все эти опции свидетельствуют о принятии реализма в вопросе исторических источников. Это не препятствует трем классикам современной философии истории выбирать антиреалистический статус исторической наррации<sup>159</sup>.

О каком же алиби идет речь у Топольского? Я полагаю, об алиби доступа к прошлой реальности. Речь о том, чтобы ссылаясь *de facto* на данный контакт, проверять источниковые данные. Вместе с тем это алиби имеет двоякую отнесенность. Во-первых, это алиби для упомянутых автором «Как пишется и понимается история» историков, которые являются спонтанными реалистами и им присуще представление о доступе к прошлой реальности как способе легализовать источниковую информацию и последствия исторической наррации. Во-вторых, это алиби методологически легитимизирует сам Топольский, когда выдвигает концепцию базовых предложений и идею точечного контакта с прошлой реальностью и, кроме того, философски возвышает ее принятием идеи внутреннего реализма Путнама<sup>160</sup>. Причем идея Путнама ослабляет ее, что в свою очередь оказывается компромиссом в пользу стихийного реализма историков и основывается на удержании доступа к прошлой реальности посредством точечного контакта с ней<sup>161</sup>.

<sup>158</sup> *Topolski J.* Jak się pisze... S. 359.

<sup>159</sup> Эта проблема выходит за рамки рассматриваемой здесь темы и заслуживает особого рассмотрения.

<sup>160</sup> К этому вопросу я еще вернусь.

<sup>161</sup> Спонтанный фундаментальный реализм классически мыслящих историков Топольский замещает реализмом «с человеческим лицом», с такими уступками реализму, который, с одной стороны, является бегством от метафизического реализ-

В. Источниковедческая перспектива.  
Марсель Хандельсман об историческом источнике

Источниковедческая рефлексия обычно декретирует, чем является источник, предопределяя, в силу очевидности, его познавательный смысл или же замалчивает эту тему, представляет какую-нибудь дефиницию исторического источника и переходит к рассуждениям о том, как обращаться с его конкретными видами<sup>162</sup>. Проблематика критики источника, которая доминирует в источниковедческом подходе, вскрывает *per fas et nefas* роль, которую признает за ним в историческом познании или в историческом исследовании.

ма, с другой – от однозначного антиреализма (например, Голдстейна). В результате, возникает ни то ни сё, нечто типа эмпатического реализма (предполагающего акогнитивный, квазисемантический контакт с прошлой реальностью посредством базовой информации (базовых предложений)). С одной стороны, они «соединяют» с миром, с другой – являются языковым конструктом с минимальной дозой интерпретацией. Такое понимание, следовательно, не является «малым реализмом Путнама». Я вижу в этом решении постоянную склонность мышления Ежи Топольского искать опосредованные решения, модальные статусы, и более того – «привязанность» к объективизму и убеждение в постоянной потребности методологической легитимации / легализации исследовательской практики историков.

<sup>162</sup> Так в случае работы, как раз *ex definitione* источниковедческой: Wojtkowiak Z. Nauki pomocnicze historii najnowszej. Źródłoznawstwo. Źródła narracyjne. Cz. I. Pamiętnik, tekst literacki. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2003. Автор приводит предложенное Бригидой Кюрбис в 1979 г. определение источниковедения: «Существует два способа видеть исторические источники. Первый торопится собирать и устанавливать исторические факты на основе источников, о другом можно сказать, что сам источник он рассматривает как исторический факт. Наиболее кратко обобщая этот вопрос, первую точку зрения можно назвать фактографичной и опосредованной, для второй принято название источниковедческой» (Wojtkowiak Z. Nauki pomocnicze... S. 13. Подчеркнуто З. Войтковяком). Сам же он предлагает определение: «Источниковедение новейшей истории мы понимаем как собрание вопросов относительно использованных до сих пор сообщений». В пояснении этот автор добавляет: «Вопросов, делающих возможным ответ, который помог бы «воссоздать» ближайшее к нам во времени прошлое» (Ibid. S. 38).

Войтковяк объявляет о принятии известной дефиниции источника Герарда Лабуды, слегка, как он думает, ее модифицирует, лишая фрагмента, который, по его мнению, на то время, когда ее формулировал Лабуда (в 1958 г.), был не более чем «присущей эпохе стилистической инструкцией». Дефиниция Лабуды противостоит *pro forma* с концепцией Топольского, чтобы поспешно утвердиться в собственном выборе (Ibid. S. 38–40).

Этому привычному замалчиванию познавательных вопросов в источниковедческой рефлексии сопутствуют спонтанные попытки рассуждать уже не столько об *источнике* как таковом, сколько об *исторических источниках*. К их палитре разнообразия, типов, видов, применения, способов интерпретации, расшифровки и т. д. мы теперь обратимся. Данная перемена единственного числа на множественное обычно указывает на отход от размышлений об источнике как таковом и подступ к источниковедческо-прагматической, эвристической, инструментальной проблематике.

Нечто подобное происходит в рассуждениях, относящихся к вспомогательным дисциплинам, пособиях или введениях в историю<sup>163</sup>. Даже в Историках<sup>164</sup> эпистемологический смысл исторического источника, как правило, принимается как данность. Это так, поскольку авторами данных опытов являются историки-практики, которые стремятся познакомить читателя с практикой осмысления или обращения с историческим источником. Так обстоят дела в Историке Марселя Хандельсмана, когда в отношении термина исторический источник автор применяет попеременно определения «документ» и «исторический материал». Это позволяет ему во втором случае перейти от описания «метода определенной науки», в которой выступает категория «материал», к категории источника<sup>165</sup>. Далее, от

<sup>163</sup> Источниковедение, как и материаловедение или культуроведение, в принципе не оспаривают существования источника, подобно тому, как названные дисциплины не оспаривают существования «материала» или «культуры», знатоками которых они хотят быть. Не подвергают сомнению их сущностного (дефинитивного) характера, позволяющего «знатокам» знать, в чем они специалисты. Случается, что культуроведение создает высказывания о познавательном или онтологическом статусе культуры. О природе, познавательной сущности источника источниковедение молчит. Обычно думают, что известно, чем она является, или принимают ее удобное понимание.

<sup>164</sup> В трудах типа Историки, таких как Дройзена, Хандельсмана или Конопчинского много внимания уделяется теоретико-познавательным (философским) проблемам. Конопчинский помещает их во второй части своей Историки и пишет: «Я, следуя в этом попытке Хандельсмана, помещаю в начале исследовательские приемы, затем теоретико-познавательные проблемы; и в конце поднимаю ряд дополнительных вопросов, очень важных, но не для всех в равной мере» (*Konopczyński W. Historyka. S. 32*, машинопись представлена мне проф. Рафалом Стобеским; *Droysen J.G. Grundriss der Historik. Wyd. 3. Leipzig, 1882*, перепеч.: Halle/S, 1925 (рус. пер.: Дройзен И.-Г. Историка / пер. с нем. Г.И. Федоровой под ред. Д.В. Складнева; ст. И.М. Савельевой. СПб.: Издательство «Владимир Даль»; Санкт-Петербургский университет МВД России, 2004. 583 с.); *Handelsman M. Historyka. Zasady metodologii i teorii poznania historycznego. Podręcznik dla szkół wyższych, wydanie drugie poprawione i uzupełnione. Warszawa; Kraków; Lublin: Łódź; Paryż; Poznań; Wilno; Zakopane: Nakład Gebethnera i Wolffa, 1928*.

<sup>165</sup> *Handelsman M. Historyka... S. 16*.



идеи источника Хандельсман «незаметно» переходит к понятию документа. Затем говорит о нем как о синониме термина источник, когда пишет:

«документы в истории имеют наиболее существенное значение, они являются материалом исторического познания, без них не может быть речи об истории. Где нет документов, там нет познания прошлого. История опирается исключительно на источники»<sup>166</sup>. В другом месте, подчеркивая конвенциональность и «питательное» значение классификации источников, он предлагает их разделение из практических соображений на «сохранившиеся на *письме*» и «все остальные источники». «Письменные источники [...] – это в полном смысле исторические источники, исторические документы *par excellence*»<sup>167</sup>.

Информацию о роли исторического источника в историческом исследовании и познании мы обнаруживаем только в тех фрагментах его известной Истории, которые посвящены методологии и теории познания. В первой части роль исторического источника как условие *sine qua non* истории принимается как сама собой разумеющаяся.

Особенно инструктивным является фрагмент, названный «Воссоздание прошлого». Там обнаруживаем декларацию:

«Историк стремится к воссозданию реальности, к ее истолкованию и представлению, используя критически установленные составные части, так, как если бы он мог видеть ее как современник, то есть психику эпохи, которую он воссоздает (формула Сеньобоса, модифицированная мной), однако одним охватом, как тот, кто уже знает, какие части этой реальности имеют (имели) значение для последующих эпох»<sup>168</sup>.

В этом фрагменте описан этап, на котором историк владеет уже критически отобранным набором фактов, который создает фундамент для процесса «воссоздания реальности». Рядом с этим термином появляется понятие «конструирование»:

«Исследование исторического материала дает в результате познание *этого материала* [...]. Но познание исследовательского материала не решает еще собственно познавательной задачи истории. Оно лишь приоткрыло основу для перехода к собственно предмету исторического познания, каковым является историческая реальность, ныне не существующая. По-

<sup>166</sup> Ibid. S. 44 (Орфография и подчеркнуто – М.Н.).

<sup>167</sup> Ibid. S. 45. Есть еще и документ *sensu strictiori*: «Под актом мы понимаем документ, устанавливающий определенную деятельность, подтверждающий ее существование в отношениях между людьми или служащий выражением письменной деятельности, особенно правовой. Акт мы называем также документом в самом узком смысле (*sensu strictiori*)» (Ibid. S. 46).

<sup>168</sup> Handelsman M. Historyka... S. 220.

знание выражается в конструировании этой реальности, и в этой конструкции достигнуто объединение частей, порядок элементов, в котором одни ценности и цели подчинены другим, в одно гармонично сплетенное целое. Эта конструкция в сознании познающего обладает ценностью истины. Исследующий и познающий субъект, создавая свою конструкцию, творит в ней образ, который в его восприятии согласован с тем реальным, гармонизированным порядком элементов, которым воссоздана реальность прошлого. Познающий субъект, осознающий субъективность своего зрения, ощущает уместность своей конструкции. Может быть даже уверен в своей конструкции. И все же не будет ли эта уверенность только субъективной, а сама конструкция прошлого, до момента конструирования ее объективной ценности, не носит ли характер фикции уместности и «как будто» соответствует реальности, которую выражает?»<sup>169</sup>.

Из вышесказанного видно, что проблема истины на уровне «исторического материала» не была решена эвристикой и герменевтикой, а была, в принципе, перенесена на уровень «конструкции», или в нашем понимании на уровень наррации, у Хандельсмана – на уровень процедуры исторического понимания, «которое является прежде всего творческим видением индивидуального целого»<sup>170</sup>. Как результат, вопрос доступа к прошлой реальности разрешается предположением, что «исторический материал» (критически добытые из источников факты) нам предоставляет его лишь настолько, что *de facto* только историческая наррация имеет дело с вопросом истины. Доступ обеспечивается нам методикой обращения с источником.

Это пунктирное изложение двух точек зрения, представленных историком, изучавшим новое время, и методологом Ежи Топольским и историком-медиевистом, впечатляющим источниковедом, методологом и эпистемоло-

<sup>169</sup> *Handelsman M. Historyka...* S. 288-289 (выделения и орфография оригинала). Затем Хандельсман, как кажется, выступает за аппроксимативно-пробабиллистичную (с элементами консенсуальной) концепцию правды, когда пишет: «остается только субъективное соответствие, как результат познания, сохраняется фикция соответствия. Истина будет только постулатом объективного познания, а достигнутым ею результатом может быть только правдоподобие». И далее читаем: «Правдоподобный результат объективно является результатом, ясным лишь относительно. Относительность ясности может уменьшаться, транссубъективная ясность конструкции может возрастать, степень ее правдоподобия может усиливаться, в меру роста и распространения контроля результатов, достигнутых иными познающими субъектами, независимо от творца конструкции» (*Ibid.* S. 289). Далее Хандельсман формулирует «критерии объективности конструкции».

<sup>170</sup> *Handelsman M. Historyka...* S. 316. Не развиваю этот сюжет, поскольку он подталкивает ко все новым контекстным объяснениям.

гом, исследователем-медиевистом Марселем Хандельсманом, позволяет мне определить поле для представления той точки зрения в вопросе о статусе исторического источника, которой я придерживаюсь.

*С. Исторический источник  
как выражение тоски по прошлому*

Предметом моих замечаний является не сам по себе источник, а идея источниковости и ее мыслительные основания и последствия. Я задумываюсь, какое понимание исторического познания и исследования стоит за концепцией источника в его классическом осмыслении<sup>171</sup>, и противопоставляю ему такое восприятие, которое закладывает основания для исповедуемой мною идеи исторического познания и исследования<sup>172</sup>.

Классическая интерпретация исторического источника, то есть такая, которая сопутствует классической историографии и его стихийному пониманию историками и большинством источниковедов, предписывает, будто он в той или иной мере является репрезентацией исследуемой реальности. Более того, считается, что «испытание» исследуемой реальности прикосновением к ней, ее восприятие является условием эффективного познания. Основание этой стратегии в том, чтобы узнать, какой она была, поскольку была же.

Классический историк полагает, что исторический источник остается в удобном отношении к исследуемой реальности, то есть свидетельствует о ней. В общих чертах, происходит так, что с одной стороны, исторический источник, согласно классическому историку, представляет собой фрагмент ее самой (артефакт материальной или символической культуры изучаемого мира), с другой – свидетельство, репрезентирующее прошлое. В первом случае речь идет о сборе кусочков и составлении из них мозаики, во втором – о том, чтобы узнать посредством источников, какой она была.

<sup>171</sup> Определение классическая / неклассическая концепция источника использую как аналог термина «классический историк» относительно термина «неклассический историк». Я также утверждаю, что по меньшей мере в классической историографии распространено в исследовательской практике и источниковедческой рефлексии данное классическое видение исторического источника: Wrzosek W. Historia – Kultura – Metafora. Wrocław, 1995. Там же представлена идея классической историографии. Здесь термин «классический историк» использован контекстно и узко, лишь как определяющий (классическое) состояние в вопросе источниковости познания.

<sup>172</sup> Изложение моей концепции содержится в работах: Wrzosek W. Historia – Kultura – Metafora... (англ. изд.: History – Culture – Metaphor. S. 151) и в недавней: *Idem*. O myśleniu historycznym. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2009. S. 145.

На практике обе эти процедуры имеют совокупный эффект. Независимо от высокоспециализированных и рафинированных процедур, открывающих так называемый доступ к исследуемой реальности, неоднократно сильно опосредованных<sup>173</sup>, исторический источник – согласно все тем же принципам классического историка – дает нам возможность дотянуться до исследуемой реальности (или открыть ее). Данное достижение-прикосновение, согласно классическому мнению, и есть осуществление правил исторического исследования, ergo обретение истины в историческом познании.

Независимо от усложняющего этот образ исторического познания участия познающего субъекта, надысточникового знания, языка, наррации, дискурса, классическая точка зрения в вопросе о роли источника обосновывает тот или иной возможный благодаря ней доступ к так называемой надысточниковой реальности<sup>174</sup>. Источниково / источниководчески / эмпирически ориентированный исследователь толкует данный путь как допуск к минувшей реальности, а ее реконструкцию – как цель исторического познания<sup>175</sup>.

<sup>173</sup> Начиная с XVII века история нарабатала огромный комплекс методов, значительное число дисциплин, вскармливающих старания достоверно достичь прошлую реальность. Вспомогательные исторические науки, источниковедение – это резервуар рафинированных методов, служащих для раскрытия реальности, которую таят артефакты прошлого.

<sup>174</sup> Пока полагают, что так или иначе данный доступ возможен, до той поры эта точка зрения считается классической. В этом контексте в равной мере точка зрения Ф. Анкерсмита, как и Х. Уайта остается таким же. Соавторы нарративизма в философии истории, перенесли диспут об истории на уровень наррации, оставили историку способность достичь прошлую реальность.

<sup>175</sup> Это убеждение является неизбывной чертой реалистической точки зрения, которая как ни уточняет его усложнением и нюансированием под влиянием критики, текущей со стороны не- или антиреалистичной точки зрения, все равно остается тем же, сохраняет некое реалистическое алиби. В каком-то смысле трудно удивляться, поскольку речь идет о реалистической точке зрения – такой она и остается. Тем не менее заметим, что попытки учесть критику реалистической точки зрения со стороны точек зрения не- или анти-реалистических, часто кончаются нюансированием. В конце концов и так и так они производят впечатление непоследовательных, поскольку воздерживаются от принятия антиреалистической (например, конструктивистской) опции. Они в шаге от нее, но не делают этого шага. Классическим, на мой взгляд, примером бегства от интеллектуально (философски) беззащитной точки зрения метафизического реализма в сторону антиреалистической опции является эволюция концепции Ежи Топольского. Ее уже выражает идея надысточникового знания, которая начинает отход от наивного реализма и теории отражения, развитых, например, в ленинских концептах по историческому материализму, предложенных в «Методологии истории» 1968 г., а финал этого пути – точка зрения «слабого реализма» в обличии коллажа попперовской идеи базовых предложений с внутренним реализмом Х. Путнама. исповедуемая выдающимся историком и методологом в его последнем синтезе

В классической стратегии исследовательской историографии установление подлинности и/или достоверности свидетельств / следов – это условие *sine qua non* истинности полученных из них источниковых данных. Именно тут посредством достоверности и/или подлинности правомочными «признаются стремления» быть историческим источником. Далее, тем самым устанавливается и правдогенность источника.

Признание этих особенностей источника (подлинность, достоверность) гарантирует, что его информация, то есть почерпнутые в нем источниковые данные, из которых затем возникает наррация о прошлом, в определяющей мере обеспечивают подлинность и достоверность исторических утверждений, исторической наррации. А как следствие, историческую правду с прописной П. Первородная истинность источниковых данных оплодотворяет истинностью дискурс, опирающийся, как утверждают, на источниковых данных. Истина, согласно этому замыслу, берется из источников, поскольку гарантирована подлинностью или/и достоверностью их самих или взятых из них данных. Источниковые данные – это алиби для формулируемых исторических тезисов и арбитр в исторических спорах. Заметим, что гарантом всего этого является минувшая реальность сама по себе. Такой представляется классическая точка зрения в вопросе источниковости познания.

Полагаю, наоборот, что за этой точкой зрения стоит несколько предубеждений, которые, вросши в практику исторического исследования и общепринятый взгляд на историческое познание, составляют своеобразную парадигму<sup>176</sup> исторического мышления.

Попробуем указать на них, оттачивая приведенную выше презентацию классической точки зрения. Констатируем, таким образом, принципиальный тезис о том, что ссылка на источники скорее только легализует заранее суггестивно принятые основания о природе исторического познания и удостоверяет нарративный образ прошлого тем, что декретирует данное достижение-прикосновение к прошлому. Исторический источник выполняет риторическую роль в акте внушения исторических тезисов, а не составляет эмпирическое доказательство исторических тезисов, как это повсеместно звучит.

Философски показано, что не существует чистых данных, не замутненных интерпретацией. А следовательно, не существует поводов полагать,

---

«Как пишется и понимается история. Тайны исторической наррации» 1996 г. Доказывает это, как я полагаю, мой анализ приведенный выше.

<sup>176</sup> Термин Миттерера для обозначения «догматизированной парадигмы»: «Парадигмы – это парадогмы, в них всегда содержится истина, с которой – в момент, когда она будет открыта – нельзя будет расстаться» (*Mitterer J. Tamta strona filozofii. Warszawa, 1996. S. 9*).

что первичность источниковых данных может создать правдогенный зародыш правды исторической наррации тем, что они представляют минувшую реальность. Кажется, современные дискуссии об исторической правде показывают, что она извлекается не из «истинности» источниковых данных или, если кому-то угодно, не только из нее. Почему это так?

Во-первых, дела не обстоят так, как если бы историк в ходе критики источника констатировал совпадение источниковых данных с надысточниковой реальностью. Убеждение в истинности источниковых данных не берется из их предполагаемого соответствия самой по себе реальности прежде всего потому, что не удастся сопоставить воображаемые реалии, каковыми являются источниковые данные, с предметным, телесным или практически / сознательно уловимым миром, каковым является, как мы считаем, историческая реальность<sup>177</sup>. Обычно она является уже прошлой реальностью. А значит, таковая реальность не является данной нам, готовой, ожидающей сопоставления с источниковыми данными. Источниковые данные у меня есть здесь и сейчас, тогда как минувшей реальности как таковой передо мной нет.

Несмотря на эту принципиальную трудность, доверие источниковым данным происходит из наивной веры, что верифицированные данные являются реальностью как таковой или заслуживающим доверия свидетельством о ней.

De facto, это убеждение основывается на том, что верифицирующие источник процедуры и содержащиеся в нем данные «легитимизируют» доступ к минувшей реальности. Однако же они не устанавливают de facto отношения согласованности между означающим и означаемым, а также не позволяют сопоставлять так называемые факты с обстоятельствами дела самими по себе.

---

<sup>177</sup> Данная реальность как таковая, то есть такая, как мы о ней полагаем, что она была, была «живой», «пульсирующей жизнью живых людей», практичной, зримой, слышимой и пахнущей. Историк тоскует по познанию и исследованию таковой (испытания, «прикосновения»). Испытание ее формирует ее восприятие в мысли, а следовательно, преобразование ее в мысли и слова, которые являются хотя бы уже ее рудиментарным описанием. Таким образом, сравнение источниковых данных с нею самой может происходить уже только как сравнение (мысленное, конечно) этих данных только с ее описаниями. Это описания предметов устанавливают предметы описаний, и только в этом качестве они нам доступны. На вопрос, правда ли, что стул дан мне только как предмет описания и не существует как таковой, отвечаю в процессе познания – только как таковой. Не значит ли это, что предметом чего-либо описания не может быть обстоятельство, что кто-то на него сел, обогащенное последующими описаниями того же акта? Использую здесь аргументацию из: *Mitterer J. Tamta strona filozofii...*

*Д. Воображаемый историками реализм*

*Процедуры, верифицирующие источниковые данные, сопоставляют их не с реальностью самой по себе, а лишь с реальностью, установленной предшествующими историческими нарративами, уже сложившимся историческим знанием.*

За саму по себе реальность, так называемую прошлую реальность, принимается реальность, легализованная в воображении историков. Это особенное мысленное представление предполагаемой реальности.

Она является результатом нагромождаемых особо ценимых научным сообществом воображений о том, что было каким и что особенно важно, чтобы было возможно, и что возможно, что оно было. Спектр исторически допустимых состояний, возникающих в конкретной воображаемой исторической ситуации, как мы сказали бы, в данное время и в данном месте, предопределяет, помещается ли данная источниковая ситуация в его границы. *Это уже сложившееся историческое знание об обстоятельствах, явлениях, происшествиях, людях обозначает размеры реальности «род и качество реализма», принимаемого историками.*

В результате, полем референции в процедуре верификации источниковых данных является знание сообщества историков, устанавливающее, что именно может находиться в данном домене «исторической правдивости»<sup>178</sup>. Границей данного домена есть то, что мыслительно допустимо в свете феноменов конкретной исторической отрасли. В его «центре» то, что признается как известное о домене до сих пор. А рядом раскинулись убеждения о том, какого типа возможны явления, происшествия, действия вот в таком историческом мире. Так основан исторический реализм историков.

*Эта молчаливо и сознательно принятая сообществом историков область «пребывания в истинности» определяет историческое измерение объективного мира»*<sup>179</sup>.

В нем и должно быть помещено подтверждаемое источниками состояние дел, чтобы оно могло быть верифицировано и чтобы после успешного осуществления верификации – причислено к историческим нарративам о данном фрагменте прошлого.

Отсюда следует, что артефакт прошлого должен быть, прежде всего, признан способным на источниковое свидетельство, должен выполнять

<sup>178</sup> Wrzosek W. O myśleniu historycznym... Przyp. 76.

<sup>179</sup> Patubicka A. Kulturowy wymiar...; Eadem. Narodziny...; Eadem. Myślenie spontaniczno-praktyczne...

исходные условия – быть способным ответить на вопросы, задаваемые в данном домене исторического познания<sup>180</sup>. Стандартные, так называемые исторически осмысленные, вопросы создают сферу состояний, о которых принято спрашивать, не уклоняясь от исследовательской компетенции в определенном домене исторического познания. Иначе говоря, относящимися к делу являются такие вопросы, которые располагаются в сфере смыслов (знания) данной дисциплины. Речь идет о таких вопросах, которые воображены как верифицируемые, то есть такие, на которые вырисовывается способ приемлемо отвечать. Я бы сказал вслед за Фуко, а он вслед за Кангийемом, что эти вопросы расположены «в истинности». Признаком того, что вопрос неверно задан, является оценка сообщества, что он задан неверно, видится как лишенный шансов на ответ, а в этом случае – невежественный, а случается – бессмысленный или даже абсурдный.

Кроме того, новые вопросы, как и новые домены исторического исследования, проектируют соответствующие им области испытания прошлого, новые измерения эмпирии, вовлекают иные артефакты культуры на роль исторических источников, а иногда «создают» их в целях исторического исследования. Можно сказать иначе: вопросы определяют круг неизвестных вопросов (круг верных ответов на данные вопросы). И это ответы, подтверждаемые соответствующими источниками.

Это сфера, содержание и качество исторического объективного мира данного исследования определяет его источниковость.

После позитивного перехода интересубъективного контроля исследовательского сообщества, «источниковые верификации», служащие тогда уже в принципе конфирмациями, могут претендовать на статус академического источникового знания.

Важно разглядеть, что в отдельных доменах исторического исследования данные измерения объективности имеют свою специфику.

Вот экзemplификации этого тезиса.

Для одних историков существуют лишь единичные акты купли / продажи, характеризуемые по схеме Кто купил / продал, Что купил / продал, за сколько, где и когда; и только таковые могут быть проверены источниками, его представлять собой объективное историческое событие. Для других существуют, кроме того, средние сдельные цены на данный товар.

Купли, отнесенные к единичному акту продажи, а также как дополнительная черта данной единичной купли / продажи обогащают ее информа-

<sup>180</sup> Находиться в сфере стандартных источниковых удостоверений или в сфере новых вопросов. Точнее в кругу данных и неизвестных вопросов. Более широкий интерпретативный контекст для поднятых здесь проблем предложен в моей работе: *Wrzosek W. O myśleniu historycznym...*



ционную ценность. Для второго исследователя средняя цена бывает более важной, тогда, когда в кругу его интересов процесс продажи / купли, на широкую ногу проводимые транзакции, а не единичный акт. Данные средние цены для второго исследователя образуют черту исследуемой «объективной реальности», характеризующую процессы распределения богатств, коллективное поведение, исходную для возможного последующего анализа потребления, а может быть, и уровня потребления или уровня жизни, а может быть также – общественных настроений, основывающихся на уровне жизни, например, на его резком падении. Для первого исследователя существенна перспектива одноразовая, событийная, а все остальное – эпифеномены; реальность кончается на происшествии, все остальное – фикция исследователя и просто не существует, а наверняка уж не существует непосредственно в источниках. Сильно преобразованные при помощи статистико-экономических инструментов данные являются для первого исследователя мистифицирующей интервенцией в реальность, данную в списках транзакционных цен. Для второго существенны черты общественных явлений. Данные об отдельных транзакциях являются для него началом сбора и преобразования данных об общественных феноменах. Для второго историка, например, историка цен или историка хозяйства, воображаемый мир надындивидуальных социально-экономических явлений обнаруживает свои подходящие референции к источникам, чтобы подтвердить и сделать исторически конкретным протекание этих явлений. Для второго историка исходным положением является объективность рыночных процессов и их закономерный характер, в своем роде невидимые механизмы, детерминирующие экономические явления, которые скрываются под поверхностью событий видимых и регистрируемых в сохранившихся оценках транзакции. И именно из них необходимо извлечь эти механизмы и установить данные, выявляющие *la réalité invisible*, реальность, может быть, и невидимую, но не менее объективную, чем *la réalité visible*, которыми первый историк и ему подобные считают первичные данные из списков транзакции купли-продажи. Принципиально важно увидеть, что за стратегией второго историка стоит убеждение, что историк должен исследовать черты такого реального, в соответствии с ними, исторического быта, каковым являются экономические процессы или общественные явления. Итак, общественные явления в экономической сфере, согласно доминирующему стандарту их понимания, это результат независимых от воли личностей объективных механизмов. Экономический историк преследует эманации данных механизмов в конкретно-исторической реальности. Короче говоря, он полагает, что если массовыми действиями в сфере экономики управляют процессы, то историко-экономическое исследование

направлено на подтверждение этого. На этом принципиально основана сциентистская / модернистическая стратегия познания экономического прошлого и, как результат, возможный эмпиризм этого исследования, конкретная источниковость, которой надлежит быть зримостью этих процессов<sup>181</sup>.

Второй пример:

В «поле истинности» историка А не попадают целительные способности королей, как универсально нереалистичные, по его мнению, явления<sup>182</sup>. Для второго, историка В они попадают «в истинность» в том случае, если он принимает такую возможность. Для первого источниковые свидетельства такого обстоятельства не заслуживают доверия, поскольку не могут существовать подтверждения чего-то несуществующего, невозможного. Для второго, наоборот. Для третьего, кстати, реляции из прошлого о совершенных исцелениях прекрасно свидетельствуют о когда-то существовавшей вере людей в целительские способности королей, если он захочет исследовать именно веру в упомянутые способности. Таким образом, в спектре его источниковых подтверждений обнаружатся наррации об упомянутых событиях. Данные «подтверждения целительных практик и исцелениях» рассматриваются в перспективе каталога вопросов, который историк устанавливает и тем самым допускает, что возможно, а что – нет.

Ибо одно дело допускать реальность веры людей в невозможные состояния, а другое – допускать или нет эти состояния. Исходное утверждение в этом вопросе, а следовательно, в вопросе качества и параметров возможного (объективного) мира утверждает о том, какой мир феноменов будет взят для исследования, *ergo*, какая этому исследованию эмпирия «будет подложена» в образе источниковых очевидностей. Необходимо помнить, что при таком понимании следует устранить навязанный опредмеченного мышления об историческом источнике. Им не будет его физичность или особая телесность, как ее понимает умственно ориентированный здравый рассудок, им не будет уже только культурный статус артефакта, ангажированного в роль источника. В спектакле исторического познания / исследования принимает участие такое его культурное измерение, которое необходимо для данной роли. Наиболее существенна интенция исследова-

<sup>181</sup> Нюансы этого примера и источниковые данные см.: Wrzosek W. Historia-Kultura-Metafora... S. 61–70 (здесь с. 61–78), а также из несколько иной перспективы: Kula W. Problemy i metody historii gospodarczej. S. 502–505.

<sup>182</sup> Речь идет, конечно же, о знаменитой работе Марка Блока “Les rois thaumaturges”. (Strasbourg, 1924; rééd. Paris: Gallimard, 1983; польское издание: Bloch M. Królowie Cudotwórcy. Warszawa: Volumen, 1998). Рус. пер.: Блок М. Короли-чудотворцы...

ния. Именно она устанавливает сценарий играемой артефактом роли в историческом исследовании.

Всем известная судьба инквизиционных актов, составленных епископом Жакобом Фурнье<sup>183</sup>, может послужить здесь подходящей иллюстрацией моего понимания. Веками спящие в Ватиканском архиве латинские рукописи стандартно представляли собой архивный объект, были документом церковной меры справедливости. Пока их не использовал в своем исследовании Доллинже, данные акты были только потенциальным историческим источником, в понимании Ежи Топольского<sup>184</sup>.

Я понимаю данную идею потенциальности двояко: во-первых, в теоретико-познавательном значении, широко, согласно пониманию исторического источника у Марка Блока<sup>185</sup>, Хандельсмана и других. Если, по их мнению, источником может служить любой след деятельности человека, способного ее засвидетельствовать, то потенциально может им быть практически неограниченный комплекс феноменов. Второе понимание потенциального источника – это то, которое ближе к моему примеру. Потенциальными Топольский, как кажется, считает такие факты, которые стандартно / типологически уже используются историками. (В скобках замечу, повсеместно спорадически в качестве исторических источников историки признают те культурные объекты и их виды, которые уже были использованы как источники в историческом исследовании, тогда как другие таковыми не признаются до тех пор, пока кто-то не указал их пользы для исследования – например, до времени исследований Пьера Шоню<sup>186</sup> таможенные чеки не были признаны историческим источником). А следовательно, потенциальность во втором понимании – это уже заметное предопределение к роли источника данного культурного объекта, учитывая его вписанность в видовую классификацию, хотя и остающегося пока что в ситуации, в которой не дошло до такого его использования.

<sup>183</sup> *Le Roy Ladurie E.* Montaillou, wioska heretyków 1294–1324 / Tłum. E.D. Żółkiewska. Warszawa: PIW, 1988. Рус. пер.: *Ле Руа Ладюри Э.* Монтанью, окситанская деревня (1294–1324) / пер. с фр. В.А. Бабинцева и Я.И. Старцева. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2011. (Другая история). 544 с.

<sup>184</sup> *Topolski J.* Historian in His Quest for Documentation // XIVth International Congress of Historical Sciences, San Francisco, 1975, August 22–29. San Francisco, 1975. S. 1–40.

<sup>185</sup> *Bloch M.* Pochwała historii... Warszawa, 1962 (рус. пер.: *Блок М.* Апология истории... 2-е изд. М., 1986); *Handelsman M.* Historyka. Warszawa, 1928. Владислав Конопчинский так вот определяет исторический источник: «Источником называется каждый след прошлого, пригодный для плетения исторических выводов» (*Konopczyński W.* Historyka. S. 32. Подчеркнуто В. Конопчинским).

<sup>186</sup> Речь о работе: *Chaunu H., Chaunu P.* Séville et l'Atlantique. 1504 à 1650. Paris, 1955–1960. Т. 1–12.

А значит, пока Доллинже не использовал актов епископа Фурнье, они были архивным объектом, познавательным, в смысле исторического познания, не использованным. Историческим исследованием, для которого акты Фурнье послужили как источник, были *studia* немецкого историка над историей катарской ереси. Кстати, спустя несколько десятилетий акты инквизиции Жакоба Фурнье – это базовый источник Эммануэля Ле Руа Ладюри для этноисторического описания пиренейской деревеньки<sup>187</sup>. Из культурной перспективы тот же самый культурный объект (архивный фонд или документ, оставленный старинным постановлением суда) был использован для диаметрально различных исторических исследовательских предприятий. Инквизиционные акты были изучены в свете иной теоретической концепции, открывающей иной каталог вопросов, закладывающий отличный образ исследуемой реальности.

Хотя с точки зрения видовой классификации, акты инквизиции относились как в эпоху Доллинже, так и в эпоху Ле Руа Ладюри к виду стандартных исторических источников, это их использование послужило для эмпирической легитимации иначе помысленных миров. Эти различные онтологические миры предписали исследователям различные подходы к свидетельствам прошлого.

Если обобщить сказанное, артефакты культуры, следы за человеком и миром, в котором он жил и который им осмысливался и переживался, участвуют в диалоге между прошлым и настоящим. Этот диалог, конечно, отличается внутренним характером<sup>188</sup>. К нему ведет тоска по познанию прошлого, потребность участия в нем, являющаяся либо, как я полагаю, условием современной культурной коммуникации, либо, как хотят многие, следствием веры в пользу от обладания правды о нем. Упомянутая тоска или потребность подводит к тому, чтобы верить в особого рода удостоверения его переживания. Для некоторых из нас контакт с остатками прошлого, и в том числе с их материальностью и мыслями, которые они выдают или таят в себе, или мыслями, которые возникают вокруг них, производит впечатление его осовременивания, успокаивает нашу тоску по переживанию его, «узрением» его, а значит, ощущением и, наконец, только тогда – пониманием или познанием.

<sup>187</sup> Об источниковости анализа, содержащегося в этой работе, см.: Polasik K. *Antropologiczny rekonesans historyka*. Bydgoszcz, 2007.

<sup>188</sup> Collingwood R.G. *The Idea of History*. Oxford, 1961. Рус. пер.: Коллингвуд Р.Дж. *Идея истории. Автобиография*. М., 1980. В этом вопросе я разделяю точку зрения английского археолога и философа. Представленная выше точка зрения Хандельсмана приближается к такой опции, при которой польский медиевист предлагает концепцию «вживания» историка в мышление субъектов, действующих в прошлом: Handelsman M. *Historyka...* S. 220.

В качестве алиби в этой потребности, выражающейся, например, в сциентистски понятом историческом исследовании, в особенности в классическом / позитивистском его понимании, нам служат свидетельства прошлого, так называемые исторические источники. Установленные в этой роли следы прошлого выполняют роль фетиша в культивировании прошлого, каковым и является историческое мышление, в том числе утонченно осущест्वляемое научной / академической историографией.

*В той мыслительной игре, каковой является историческая рефлексия, они играют магическую роль носителя прошлой реальности. Предetermined и возвышенные в коллективной памяти, либо участвующие в историографической операции, они выполняют роль реликвий, элементов, которые оправдывают наши современные образы прошлого, как и его культивирование. В кругу историков осуществляется акт ритуального переживания и испытания прошлого, поддерживаемого удостоверением, что мы остаемся с ним в прочном контакте, поскольку видим перед собой его представителей.*

В моем понимании операции историописания определяющим является то, что культивирование нашего отношения к прошлому и так происходит в нас самих. В нас самих и так только помыслы об источниках или источниковых данных. Они и так играют в нашем мышлении только такую роль, какую мы им сегодня припишем. Они сами ничего нам не сообщают, если мы не захотим их спросить и не втянем в порядок конкретных дискурсов.

Тогда как эти последние определяют их характер, то есть то, с каким способом испытания прошлого мы хотим иметь дело. В сущности, это род мышления о прошлом, который мы культивируем, вид дискурса или наррации устанавливает контекстный смысл феноменов. Набор признанных при помощи очевидности историографических метафор определяет вид дискурса и *datum questionis* задаваемых вопросов. Определяет также своеобразную онтологию очевидных образов жизни, в том числе исторических образов жизни, занимающих мир объективной реальности.

Ничто не есть историческим источником *ex natura*, написал я десять лет назад<sup>189</sup>. По своей исторической / культурной природе, данные источники являются следами, людскими остатками, культурными объектами. Это ими являются, помимо прочего, хроники, летописи, истории, дипломатические документы, правовые акты, инвентари, литературные сочинения, произведения искусства, архитектурные сооружения, останки людей, продукты разнообразной деятельности человека. Становятся ли они для нас прово-

<sup>189</sup> Wrzosek W. *Łosy źródła historycznego...* В этой статье, которая выражает также мое сегодняшнее понимание источника, я обращаюсь к иным вопросам, относящимся к познавательному и культурному статусу исторического источника.

кацией для стихийного испытания прошлого или систематической его обработки в ходе историографической операции, остается вопросом выбора дискурса. Это избираемый нами дискурс предопределяет, какие элементы мыслительного наследства утверждают нас в вере, что мы имеем дело с реальностью как таковой, несмотря на то, что ее нет.

### 5. О двух стилях занятия историей науки

Для начала я хотел бы поделиться некоторым наблюдением, которое, конечно, касается не только рефлексии о науке, а случилось в ходе моих более чем тридцатилетних контактов с методологией истории и многолетних дискуссий с историками, философами науки и особенно с историками медицины. Почему мне – представителю познанской школы мышления о науке, искушенной в исторических науках – было и есть так трудно находить с ними общий язык? И вот, по меньшей мере, элементы моего ответа.

Каждая рефлексия о науке является следствием сложившегося в данном научном кругу, как сказал бы Алистер Кромби, стиля занятия наукой. Термин «стиль» здесь достаточно обобщен, чтобы начать рассуждения без ограничивающего груза, который несут на себе более точные определения. Достаточно понимать стиль занятия наукой так, как это понимал Флек и, как и он, мы можем отложить в сторону возражения Тадеуша Биликевича.

Таким образом, стиль занятия рефлексией об исторической науке и, конечно, о каждой науке зависит от стандартов, которые наследуются от *communitas* (*Denkkolektiv* Флека), в котором оформляется индивидуальная исследовательская компетенция. Вхождение в круг исследователей данной дисциплины основывается на постепенном овладении и применении исследовательских и познавательных правил, которые в нем признаны обязательными. Если данные научные правила игры вместе с сопровождающим их неотрывно этосом признаются (даже по умолчанию) кандидатом в члены данного исследовательского цеха, то он приобретает в своем роде разрешение на движение в его рамках, статус исследователя и коллеги по научной отрасли.

Самым существенным для меня обстоятельством является то, что обозначенный *communitas* является конкретным, специфическим случаем более широкого сообщества и применяет специфический способ занятия наукой, иногда заслуживающий имени научной школы (подкрепляемой авторитетом ее основателя) или/и исследовательского направления. В то же время конкретный исследователь, учитывая его неповторимую культурную и научную компетенцию, является примером воплощения в жизнь

какого-нибудь более общего, с одной стороны, и авторского, с другой, стиля занятия наукой.

Идей об интересующей нас истории конкретной науки было и есть много. Их разнообразие, как я его вижу, как раз в стиле занятия. Некоторые идеи носят имена своих авторов. Так, я могу сказать о науковедческом подходе к науке, с которым мы имеем дело в кругу польских исследователей, что это стиль *à la* Институт Истории Науки ПАН, другие я могу назвать стилем Гастона Башляра или Эдмунда Куаре, Жоржа Кангийема или Томаса Куна, Алистера Кромби или Людвика Флека и т. д.

История науки может быть в оковах той или иной философии науки, так или иначе понимаемой методологии науки или логической теории научного познания, социологии знания и в том числе классической (Карл Мангейм, Макс Шеллер, Флориан Знанецкий) или может быть просто классической историографией, только сосредоточенной на науке. Всем нам понятно, что это только некоторые примеры.

Трудности взаимопонимания между отдельными историческими дискурсами о науке, которые мы испытываем, встречаясь в числе прочего на семинарах и конференциях, являются следствием того, что лежащие в основах этих дискурсов категориальные порядки взаимно несоотносимы. Как следствие, обозначенные ими эмпирические миры различны для исторических исследований. Этому принципиальному различию сопутствуют различные познавательные ожидания. Мы задаемся другими вопросами, что-то другое хотим узнать. Бывает, что останавливаемся на определенном этапе ожиданий и не спрашиваем уже дальше или признаем определенные интерпретации недостаточными и признаем их, возможно даже, лишь началом анализа. Например, классическая дескриптивная история науки является, с методологической точки зрения, тем же самым, что и классическая политическая история. Одни исследователи, занимающиеся ею, удовлетворены тем, что придерживаются ее познавательных стандартов. Другие же, наоборот, спрашивают дальше и чаще всего о чем-то другом.

В свою очередь философствующая история науки или просто философия науки для сторонников традиционной истории науки является метафизикой или произвольной спекуляцией на эпистемологических категориях в поиске окончательного обоснования правдогенных процедур, которая «не придерживается фактов», не прибегает к источниковым материалам.

#### *А. Классическая и неклассическая история науки*

Если принципиально классифицировать истории науки, к числу которых я бы отнес разнообразные способы описания прошлой интеллектуаль-

ной активности человека, то дуалистическое разделение на классическую и неклассическую историю науки представляется наиболее выразительным. Неклассический историк науки ищет свои интерпретансы вне науки. в условиях коллективного мышления, в ее культурном контексте, в общественных связях. Он вписывает науку в исторически сложившийся мир мысли, и это он должен установить генезис понятийного мира науки. Он становится фундаментом ее историко-научных интерпретаций. В истолковании науки как неавтономной культурной действительности, по моему мнению, заключается базовое отличие ее неклассической истории от классической. Предтечами, а сегодня уже и классиками неклассической истории науки являются в числе прочих Макс Шелер, Карл Мангейм, Людвик Флек, Жорж Кангийем, Томас Кун, Мишель Фуко. При этом каждый историк имеет право на своих классиков, может самостоятельно селектировать и иерархизировать традицию.

Классическая, традиционная история науки, как кажется, концентрирует свое внимание на том, что образует специфику научного познания в отношении других форм познавательной и внепознавательной рефлексии. Она показывает обособленность науки, ее внутренние цели и принципы познавательной деятельности, соблюдение которых является условием ее успехов. Поскольку за развитие науки отвечают ее внутренние (логико-методологические) механизмы, именно они объясняют появление текущих открытий, теорий, идей.

Думаю, самым важным мотивом обсуждаемого различия между классическим и неклассическим подходом к истории науки может быть отношение к истине. Если история науки основана на ее классическом понимании, то есть на том, которое принимает истину как надисторическую ценность, устанавливаемую как соответствие мысли независимой от нее так называемой внемыслительной действительности, то в этом случае история науки является историей движения к данной идентичности или историей ее открытия. Соотношение науки с так называемой познаваемой действительностью становится базовой проблемой истории науки. Под действительностью, познаваемой некоторой наукой, классическое понимание признает ту, которая описывается современными научными теориями и концепциями. Именно они, согласно этой точке зрения, описывают ее такой, какой она есть. В этом контексте прошлые научные концепты интерпретируются либо как отдаленные от истины, ошибочные, либо как ее предчувствующие, направленные на нее, открывающие ее частично и т. п.

Правильно понимает описываемую мной историю науки Павел Пеньонжек: «Итак, образ науки как истории актуализирующейся в науке объективной истины устраняет сам себя, поскольку ее объектом является совсем



не история науки, а прогрессивно раскрывающаяся во времени вневременная истина. Это значит, что истина предшествует истории как ее принцип и надисторическое, метафизическое начало, которое пребывает у оснований развития науки, делает его возможным, определяет его имманентную телеологию и детерминирует неуклонное шествие к истине, гарантируя необходимый переход от лжи к должной открыться в будущем истине. Таким способом логика научного познания определяла бы логику истории науки, вместе с тем время истории было бы только актуализацией этой логики, временем, в котором субъект спокойно преодолевает дистанцию, отделяющую его от объекта познания линейным, протяженным, однородным временем эпифании истины»<sup>190</sup>. И добавляет: «И именно поэтому она не является историей: ее начало и ее конец – это в конечном счете одно и то же»<sup>191</sup>. «[...] для ученого история науки не заслуживает и часа работы, поскольку с этой точки зрения, она история, но только не науки». Это «иллюзорная история [...], история самой истины является противоречивым понятием»<sup>192</sup>. Иной подход появляется на арене истории науки, когда истина исторически релятивизируется и становится культурным конструктом. Эти два фундаментальных подхода устанавливают иные категориальные поля истории науки. Неклассическая история науки выводит рассуждения о деяниях науки в мир, в котором истина не является конечной категорией, обозначающей и упорядочивающей смысл человеческих познавательных усилий. Она сама становится исторической переменной.

Понятия, а значит, и убеждения, пишет во введении к польскому изданию сочинения Флека Здислав Цацковский, не создаются независимым от традиции способом, они не являются произведением чисто логических процедур, но результатом психосоциальных процессов<sup>193</sup>. Вот так эксплицирует этот вопрос Флек в контексте работы Биликевича<sup>194</sup>: «Стилевая аура понятий изменяется, а за нею меняются и воззрения. Поэтому нужно прежде всего исследовать эту ауру, стиливую окраску понятий, отражающуюся в обычае использовать определенные слова языка, в особенности

<sup>190</sup> Pieniążek P. Posłowie tłumacza // Canguilhem G. Normalne i patologiczne. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, 2000. S. 255.

<sup>191</sup> Ibid.

<sup>192</sup> Canguilhem G. La connaissance de la vie. Paris: Vrin, 1965. P. 43. Цит. по: Pieniążek P. Op. cit. S. 256).

<sup>193</sup> Cackowski Z. Wstęp do wydania polskiego // Fleck L. Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym. Lublin: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1986. S. 10.

<sup>194</sup> Biliiewicz T. Die Embryologie im Zeitalter des Barock und die Rokoko. Leipzig: Thieme Verlag, 1932.

когда эти слова употребляются метафорически. Лишь так можно проложить путь к стилю мышления данной эпохи»<sup>195</sup>. Так понимаемые исследования трактуют понятие истины не как префигурирующее ее метафизическое предосмысление, но как любое другое понятие, и подтачивают его историческую судьбу. Этот подход поднимает на уровень интересов категории истины, лжи, ошибки.

В полемике с Тадеушом Биликевичем 1939 г. Людвик Флек заявляет: «Из теории стилей мышления не вытекает никакого гносеологического релятивизма. «Истина» как актуальный этап в развитии стиля мышления всегда только одна: она без остатка детерминируется стилем. Разнообразие картин реальности является прямым следствием разнообразия предметов познания. Я не утверждаю, что «одно и то же высказывание» является либо истинным, либо ложным для двух различных стилей мышления. Если имеют место различные стили мышления, то, собственно, и нет «одного и того же высказывания», ибо высказывание, сформулированное в одном стиле, либо непонятно, либо понимается иначе в другом стиле»<sup>196</sup>. Упомянутая полемика является классическим примером спора классического историка науки с неклассическим.

Оговаривая вклад в историю науки своего учителя Жоржа Кангийема. Мишель Фуко так уточняет задачи неклассического способа занятия ею: «История наук не является историей истинного, историей его постепенной эпифании, она могла бы претендовать на это – на то, чтобы поведать нам о прогрессирующем обнаружении некой истины, от века якобы записанной в самих вещах или в интеллекте, только, если вообразить, что современное знание обладает этой истиной столь же полно и в таком окончательном виде, что действительно может сделать ее мерилom прошлого. [...] Не в том смысле, как это могла бы сказать история наук, – что после того, как некая истина наконец-то признана, теперь можно спросить, с какого момента ее стали предвосхищать, какими путями к ней шли и против каких групп нужно было вступить в заговор, чтобы ее открыть и доказать; но в том, что последовательные трансформации этого правдивого дискурса постоянно производят коренные преобразования в их собственной истории»<sup>197</sup>. В ре-

<sup>195</sup> Fleck L. Op. cit. S. 186-187. Цит. по: Флек Л. Возникновение и развитие... С. 172.

<sup>196</sup> Fleck L. Odpowiedź na uwagi Tadeusza Bilikiewicza // Przegląd Współczesny. 1939. № 8-9. S. 168-178. Текст перепечатан в польском издании работы Флека под названием "Powstanie i rozwój faktu naukowego" (Ibid. S. 199). Цит. по: Флек Л. Возникновение и развитие... С. 186.

<sup>197</sup> Фуко М. Жизнь: опыт и наука / пер. С.В. Табачниковой // Вопросы философии. 1993. № 5. С. 47-48. Польск. пер.: Foucault M. Filozofia. Historia. Polityka. Wybór pism / przeł. D. Leszczyński, L. Krasinski. Warszawa; Wrocław: PWN, 2000. S. 194.

зультате один из важнейших пунктов в методе Кангийема – это, по мнению Фуко, последствия того мнения, что «история наук точно так же не создается и путем повторной фильтрации прошлого через совокупность высказываний или теорий, которые сегодня признаются валидными, обнаруживая благодаря этому грядущую истину в том, что прежде было «ложным», как и наоборот: ставшую очевидной впоследствии ошибку – в том, что прежде считалось истинным»<sup>198</sup>.

Таким образом, Кангийем постулировал (и это же признавал Фуко), что «история наук в своей специфичности может конституировать себя, только принимая в расчет точку зрения эпистемолога, располагающегося между чистым источником и самим ученым. Именно эта точка зрения и позволяет сквозь различные эпизоды в движении того или иного научного знания проступить «скрытому упорядоченному продвижению». А это значит, что процессы отсеивания и отбора высказываний, теорий, объектов осуществляются в каждое мгновение в соответствии с некоторой нормой, эта же последняя не может быть отождествлена ни с какой бы то ни было теоретической структурой, ни с той или иной современной парадигмой, поскольку то, что считается сегодня научной истиной, является все же всего только эпизодом, самое большое – промежуточным членом»<sup>199</sup>.

Во введении к английскому изданию "Les mots et les choses" Фуко признается, что речь у него шла не об исследовании того, был ли данный дискурс целостным и истинным, но того, «имел ли он практическую ценность и применение как научный дискурс в то время, когда был написан и воспринят»<sup>200</sup>.

Почтенным старомодным представлением об истории науки, с определенной компромиссной тоской по объясняющему его вненаучному контексту, является программа Алистера К. Кромби. Он предлагает понимать историю науки как «в своем роде сравнительную интеллектуальную антропологию, обращенную в прошлое»<sup>201</sup>. Компромисс Кромби заключается в том, что он не сочетается с социологическим релятивизмом, не отличающим, по его мнению, «конкретную историческую идентичность науки как деятельности, цель которой состоит в решении проблем, от общей истории идеи или от идеологии, не имеющей ни специфических способов самокоррекции, ни критериев приемлемости»<sup>202</sup>. «Постижение того, что

<sup>198</sup> Фуко М. Жизнь... С. 49. Польшк. пер.: Foucault M. Filozofia. Historia. Polityka. S. 194.

<sup>199</sup> Фуко М. Жизнь... С. 49. Польшк. пер.: Foucault M. Filozofia. Historia. Polityka. S. 194.

<sup>200</sup> Foucault M. Filozofia. Historia. Polityka. S. 48.

<sup>201</sup> Cronbie A.C. Style myśli naukowej w początkach nowożytnej Europy / przeł. P. Salwa. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1994. S. 14.

<sup>202</sup> Ibid. S. 14–15.

было разрешаемым с научной точки зрения, — писал Кромби, — составляло сущность интеллектуальной позиции, при помощи которой мы можем определить в нашей сравнительной исторической антропологии научную традицию в контексте более общей традиции западной культуры, для которой она всегда была характерной чертой!». На эти научные традиции, по его мнению, повлиял конкретно-исторический тип объяснения, который признается удовлетворительным, если действительно открыто то, что согласно гипотетической презумпции открываемо<sup>203</sup>. Английский философ подразумевает теоретические универсумы, вид мира, который должен был бы существовать, определяясь доминирующими интеллектуальными тенденциями. Независимо от этих релятивистских деклараций оксфордский историк науки предполагает, что научная мысль и так кумулируется независимо от данных теоретизана. «Анализ научной истории, — как аргументирует наш автор в другом месте, — безусловно должен подразумевать не только анализ того, как объективно верифицируются наши научные проблемы представлялись в определенном момент, но также анализ убедительности их решений в отношении природы»<sup>205</sup>. Этот шанс по его мнению, возникает благодаря знанию современной науки и техники. «Некоторые наблюдения в истории науки и мысли сделались возможными только благодаря новейшему математическому и научному знанию», — подводит итог Кромби<sup>206</sup>. Его стратегия истории науки должна основываться на соединении, как он это называет, исторического и логического анализа. Это, как мне представляется, попытка соединить классическую и неклассическую историю науки.

«В конечной инстанции не существует точного разделения между историей науки и историей культуры или идеи»<sup>207</sup>.

Образцово такую позицию представляет Кшиштоф Помян, когда пишет: «С сегодняшней точки зрения совершенно очевидно, что вопрос предсказаний комет или с любыми другими природными явлениями, совершенно не должен интересовать представителей естественных наук. Ими должен заниматься гуманитарий, который, используя исторический материал, в состоянии доказать ложность мнения о том, будто бы каждая комета вызвала стихийные бедствия или войны. Он может также показать, что такое мнение содержит признаки предрассудка, не опирающегося ни на какие рациональные предположения. [...] однако то,

<sup>203</sup> Ibid. S. 15.

<sup>204</sup> Ibid. S. 24.

<sup>205</sup> Ibid.

<sup>206</sup> Ibid.

<sup>207</sup> Barnes B. Scientific Knowledge. S. 122.

что сегодня кажется, в целом, очевидным, в XVII в. было мнением, истинность которого довольно часто вызывала вопросы и становилась объектом тем более горячей дискуссии, что касалась принципиальных мировоззренческих принципов. [...] та точка зрения, согласно которой обязанность природоведа спрашивать только о том, как сохраняются исследуемые им объекты, эта точка зрения молчаливо допускает, что можно исследовать природу, абстрагируясь от существования Бога и деяний провидения. [...] Иначе говоря, такая точка зрения допускает абсолютную независимость природы от Бога, а науки о ней от теологии. [...] Показывая неправомерность таких вопросов, как: *Добрая ли эта комета или злая?* [...] Знаменует ли она войну или мир, поветрие или урожай? [...], можно было прийти к тому, чтобы признать единственно допустимыми вопросами о кометах принципы, управляющие их движением. Так совершался очередной шаг в направлении элиминации из поля зрения проблем, требующих научного рассмотрения всех вопросов, основанных на уверенности, что природные объекты – это, прежде всего, если не исключительно, опредмеченные знаки, а тем самым подрывалось наиболее фундаментальное предположение телеологического мышления, для которого каждое существо создано для чего-то, каждое что-то значит, причем именно это значение свидетельствует о сущности этого существа. Но полемика с предрассудками, касающимися комет, если она должна была отличаться полнотой, не могла ограничиваться только этими аспектами. Авторы, атакующие предрассудки, должны были также ответить на вопрос, как было возможно, что люди многие века отдавали должное этим предрассудкам, что люди упорно поддерживают их даже тогда, когда разум одерживает все новые победы. Таким образом, проблема комет как бы принуждала заниматься вопросом природы человека, обращение к нему приводило к исследованиям, близким к антропологии. Итак, если, как утверждает Фонтенель, между 1680 и 1750 гг. большинство людей излечилось от веры в кометы, то заслуга в этом принадлежит не астрономам, которые не придерживались в этом вопросе единого мнения, а тем писателям, философам и историкам, которые показали, что независимо от того, какие порядки эффективно управляют движением комет, предрассудком является убеждение, что их появление могло что-либо и для кого-либо значить. Несомненно, данные писатели, философы и историки таким образом внесли свой вклад, и очень важный. в развитие астрономии, весьма отдаленной на вид от всех гуманитарных исследований»<sup>208</sup>.

<sup>208</sup> Pomian K. *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1992. S. 250–251 (цит. по: Zybortowicz A. *Przemoc i poznanie*. Toruń, 1995. S. 316–317).

Этот анализ, в общем, идущий по пути лучших образцов, известных нам по творчеству Блока и Февра, показывает, что истористская история науки в состоянии раскрыть, насколько контекстное и истористское исследование науки существенно для оформления объекта научной рефлексии и его понимания. В состоянии убедить, что ее понятийный контекст зависит от культурной среды. У нее есть смысл отнюдь не только внутренний, то есть так называемый научный, но – и может быть, прежде всего – смысл «вненаучный», культурный. Ответ на вопрос, почему люди оставались верны своим убеждениям и почему не соглашались с аргументами Разума (так же, как нам кажется, что мы с ними соглашаемся или должны соглашаться), является одним из важнейших ключей к пониманию исторических судеб «истины» или скорее «истин». Не удастся понять эпифании истины, достигнуть понимания смысла актуальных понятий человеческого мышления, без схватывания их в их культурной «истинности».

«Историю науки легче всего понять, если признать тот факт, что каждая теория является метафорой, которая пользуется существующими запасами культуры, чтобы собрать новые опытные данные или придать новые интерпретации старым»<sup>209</sup>.

## 6. Прикладная истина корпорации историков

Думаю, приведенная ниже цитата из работы Антуана Про «Двенадцать уроков истории» хорошо показывает расстановку сил в споре последних лет об истине, а также компромиссную позицию некоторых историков. Антуан Про пишет так:

«Следовательно, действительный консенсус исторической корпорации формируется не вокруг гиперкритических и даже нигилистических тезисов. Он устанавливается где-то посередине между сциентистской уверенностью начала века и релятивизмом, заверения в котором считаются сегодня хорошим тоном. История глаголет истину; но ее истины не являются абсолютными. Как понимать это присущее исторической дисциплине противоречие?»<sup>210</sup>.

---

Зиббертович утверждает среди прочего, что «анализ Помяна изображают процесс выработки культурой объекта познания для природоведения» (Ibid. S. 315). Я привел цитату из Помяна как иллюстрацию плодотворности «историчной истории науки».

<sup>209</sup> Barnes B. Scientific Knowledge. P. 92.

<sup>210</sup> Prost A. Douze leçons sur l'histoire. Paris, 1996. P. 287. Рус. текст цит. по пер.: Про А. Двенадцать уроков по истории / пер. Ю.В. Ткаченко. М.: РГГУ, 2000. С. 301.

В то же время Франсуа Бедарида говорит, что

«мы находимся между Сциллой постмодернизма в облинии релятивизма и Харибдой неопозитивизма в облинии привязанности к документам и фактам»<sup>211</sup>.

Рейнгард Козеллек прямо утверждает:

«Современная историческая наука, таким образом, сталкивается с двумя взаимоисключающими требованиями: создания истинных высказываний и декларирования и осознания условности этих высказываний»<sup>212</sup>.

О каком противоречии идет речь у данных историков? Во-первых, между точкой зрения философов истории и философов, которые в радикальной версии своего отношения к истине в историографии отрицают возможность ее достижения, и историками, которые, не обращая внимания на оговорки первых, осуществляют свои познавательные цели так, как если бы сомнения в существовании истины их не касались.

Во-вторых, у цитированного французского историка может идти речь о том, что историк оказывается перед дилеммой между привязанностью к классической концепции истины и одновременно убеждением, что эти истины не абсолютны. Если это так, то о какой истине идет речь в том случае, если он ее просто принимает, а о какой — когда признается, что эти истины не абсолютны?

В-третьих, проблема релятивизма. Эта черта философских концепций вызывает у историков наибольший протест.

Третья проблема заключается в том, что по мнению историков, в том числе и философствующих, релятивизм угрожает истине, причем возникает вопрос, только ли универсальной, что понятно, или и той, которая не является абсолютной.

Если проанализировать первую ситуацию, то есть разницу между скептицизмом или даже нигилистическим отношением философов истории к истине и прагматичной и простодушной верой в нее историков, то следует отметить, что этот феномен не нов. Издавна философы редко бывают сторонниками классической концепции истины, по крайней мере, в той версии, которую исповедуют историки. Трудно назвать в последние полвека выдающегося философа истории, который был бы сторонником идеи истины, применяемой историками на практике. Либо историки обманываются, что их исследовательская практика воплощает это ее понимание, либо их исследовательская практика независима от того, какая философская концепция истины принимается.

<sup>211</sup> *Bedarida F. L'historien régisseur du temps? Savoir et responsabilité // Revue Historique. 1998. № 605. Janv.-Mars.*

<sup>212</sup> *Koselleck R. Semantyka historyczna. S. 194.*

Думаю, есть еще одна существенная причина расхождений между историками и методологами.

Историки верят в истинность или объективность своих утверждений так, что это не формирует систематической рефлексии над природой истины. С методологической точки зрения, они принимают ее нерефлексивно. И в противовес тому, как считают нормативные методологи, видящие в такого рода неозабоченности, по меньшей мере, незрелость, я как раз трактую эту позицию как естественную<sup>213</sup>. Вот аргументы в пользу моего тезиса.

Историки используют принятые в своей профессиональной области исследовательские методы, то есть воплощают свою исследовательскую компетенцию подражательно и по привычке. Отношение к истине вырабатывают для себя в ходе систематичной, но, по сути, стихийно приобретаемой исследовательской компетенции. Складывание этой последней не формирует трудоемкой рефлексии над истиной как таковой, и так дела обстоят, пожалуй, в каждой научной дисциплине, может быть, не считая философии. Адепты истории, научаемые своими мастерами и берущие пример с работ других историков, действуют в соответствии с принятыми в данной области принципами ремесла, тем самым реализуя свойственные данной исторической специализации правила ее применения. А если в процессе исследований не отклоняются от данной методики, то есть не отклоняются от обязательных стандартов профессии и/или научной специальности, то в конце концов получают достойный признания научным сообществом познавательный результат.

Дискуссия об истине, а скорее об истинности конкретных исторических мнений, появляется в том случае, если дело доходит до интерпретационных расхождений в конкретном историческом вопросе. Тогда-то приводятся в движение конкретные методические способы решения, что есть, а что не есть истина. Однако спор об истинности конкретных исторических утверждений не разворачивается на эпистемологическом уровне. Доминирует аргументация, построенная на привлечении принятых исследовательских принципов, принятых примеров или отсылка к научному авторитету. Делается так даже тогда, когда именно разнящееся отношение к истине *tout court* бывает причиной разногласий. В результате, пренебрежительное отношение к сущности исповедуемой истины часто приводит непосредственно – незаметным для дискутирующих сторон образом – к спору о надпознавательными ценностями. Это так как раз потому, что стороны не об-

---

<sup>213</sup> Pomorski J. *Historyk i metodologia*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1991. S. 9–11. Автор представляет много тонких аргументов в защиту своего тезиса, считая (если описать его точку зрения вкратце), что профессиональный историк должен располагать «профессиональным» методологическим знанием.



рашаются к эпистемолого-методологическим основаниям для такого, а не иного использования истины в конкретном исследовании. Отсутствие доводов такого рода приводит прямо к умалению исторической аргументации до круга наднаучных ценностей. Понятно, что эти историки не понимают ценностей как таковых, а трактуют их как черты надсубъективной реальности, реальности в себе и думают, что все время спорят о сущностях. С точки зрения автора того или иного исследования, защищаемая им позиция – это обоснованный, истинный, правдоподобный или объективный образ прошлой реальности.

Принципиальный тезис моих рассуждений звучит следующим образом. Истина как аутотелическая ценность, а также цель / смысл исторического познания, выраженная близкими к ней по значению понятийными эквивалентами, такими как истинность, объективность, реальность и т. п., это для классического историка плод правдогенного метода исторического исследования, а не реализация общей и идущей сверху стратегии достижения правды. Часто в ходе такого спора не привлекаются даже элементарные методологические категории, представляющие идею истины. Достаточными оказываются простые рецепты, типа: так происходит, поскольку так обычно происходит. Так правильно, поскольку так делал исследователь X и т. п.

Здесь я нахожу ответ на вопрос, который возникает несколько в стороне от главного направления моих рассуждений: почему историки ргорег так часто отдают предпочтение методике исторического исследования перед методологией? Да, в решении спорных проблем более удобны методические процедуры. Такое практично-прагматичное отношение к рефлексии над своей профессией – выражающееся в сведении задач, по сути, эпистемологических к методическим – приводит, между прочим, к тому, что во многих академических структурах исследовательские учреждения, занимающиеся так называемыми вспомогательными науками, господствуют над теми, которые занимаются методологией истории. Так происходит отчасти потому, что историки, как кажется, думают, что для функционирования в *communitas* историков достаточным и определяющим является методично-ремесленный дискурс. При этом они считают, что теоретические проблемы носят априорный характер, и стараются не ломать над ними голову. Важнее всего ремесло, методика, исследовательские способности.

Эта ситуация характерна в равной мере как для западной историографии, так и для историографии стран Центральной и Восточной Европы, сбрасывающей бремя господствующей до, по меньшей мере, середины 1980-х годов официальной идеологии. При этом скептицизм так называемой свободной историографии в отношении методологии истории и философии истории происходил из недоверия в отношении так называемой ме-

тафизики и философских спекуляций, оторванных, по мнению ее сторонников, от исследовательской практики истории. В свою очередь посткоммунистические историографические круги отождествляют методологию истории с монополией диалектического или исторического материализма в сфере науковедческой рефлексии, поэтому на всякий случай ее сторонятся. Когда отбрасывают, таким образом, официальную общественную доктрину и практику *ancien regime'a*, отбрасывается и идеологически забракованная – как многим историкам казалось и кажется – надстройка методологической рефлексии над историографией.

Более того, распространенное среди историков убеждение в достаточности методической рефлексии в историографической практике привело к тому, что многие исследователи, последовав по пути свойственного историкам этимологизирования, думают, что методология – это рефлексия о методе, или высокопарное название методики исследования, или спекуляция и метафизика<sup>214</sup>.

Возвращаясь к проблеме ведения научных споров, замечу, что *de facto* решение о том, так происходило в конкретной ситуации, как утверждает тот или иной историк, или иначе, принимает молчаливым соглашением или открытой декларацией *communitas*, представляющий данную исследовательскую специальность. Санкция исследовательского сообщества является достаточной. Она-то как раз и является носителем и стражем прикладной истины.

Конечно, научное сообщество историков или историков конкретной специальности определяет, признается ли научное творчество данного адепта за профессиональное или нет. Это постановление принимается коллегиально целыми сообществами, в которых механизмы их интеграции и дезинтеграции, в том числе корпоративные интересы, не свободны от внаучных влияний. Корпоративные узы, интересы статусные и не только, господствующие парадигмы, а случается, и дисквалифицирующие парадогмы играют роль априорий в процедуре оценки того, какая стратегия интерпретации самозваного историка или исторического произведения заслуживает поддержки, а какая нет.

Резюмируя: согласно классически мыслящему историку, нет необходимости в осмыслении природы, сущности, статуса и исторической переменчивости истины в историографии. Ее конкретное воплощение, в котором она проявляется в историографическом дискурсе, априорно навязывается посредством того рода дискурса, который используется историком. Осуществление профессии историка, таким образом, происходит за счет

---

<sup>214</sup> Pomorski J. Op. cit. S. 15.

продолжения сформированных образцов исторического познания и исторического описания, в том числе за счет использования мыслительных процедур и конкретных исследовательских процедур, которые реализуют заложенный в них способ достижения так называемой Истины. И следовательно, мы имеем дело со своего рода прикладной истиной. Ее наделяет легитимностью, как уже говорилось выше, методика ее достижения. А исследовательская традиция устанавливает то, как дойти до научного знания. А значит, соответствие принимаемым в дисциплине принципам определяет, являются ли полученные выводы верными в меру прав их достижения, то есть правомерными.

Задумаемся еще на один момент о генезисе используемой конкретным историком концепции истины, часто молчаливо применяемой, как мы доказывали выше.

Ниже цитируется принятая мной точка зрения Йозефа Миттерера, высказанная им в работе «Побег из произвольности». Автор знаменитой «Той стороны философии» в своей следующей работе так пишет о социализации при помощи истины: «[...] в университете, прежде всего на первых семестрах, компетенция наложения таких определений, как «истинный» и «ложный» остается в большей мере на стороне учащихся, а не учащихся. Говорят, что на этом этапе студенты и студентки еще не имеют знаний, позволяющих поставить под сомнение взгляды учащихся и оценить их как истинные или ложные. Знания, которые необходимы для того, чтобы поставить под сомнение и подвергнуть критике мнение учителей, они должны еще только приобрести – эти знания можно, впрочем, приобрести, упрощенно говоря, только посредством той или иной доктрины. А когда эти доктрины будут студентами интернализированы, трудно будет уже скорее всего ждать от них критики»<sup>215</sup>.

Приведенный выше опыт обретения компетенции студентом я рассматриваю как отвечающий формированию квалификации исследователя. Насколько я понимаю и как я хотел бы понимать приведенное высказывание Миттерера, приобретение знаний адептами истории основано на индоктринации их конкретным мировоззрением. То, каким миром они будут инфицированы и какими принципами научной работы будут матрицированы их мыслительные навыки, какой род прикладной истины будет ими интернализирован, часто определяет случайность. Бывает, что к выбору конкретного исследовательского пути побуждает яркая лекция, прочитанная книга, знание иностранного языка, предпочитаемого на конкретном семинаре, рекомендация знакомой или прочие случайные причины.

---

<sup>215</sup> Mitterer J. Ucieczka z dowolności / przeł. A. Zeidler-Janiszewska. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2004. S. 53.

На таком семинаре используются специфические для данной специальности прагматичные способы обращения с истиной, специфические способы легитимации истинностью создаваемых исторических дискурсов. И да, одни способы приложения истины действительны для опирающихся на статистические источники историко-экономических исследований, другие же в классической политической истории, третьи в исследованиях общественных структур, четвертые в исследованиях, посвященных *mentalité*.

Исследовательская компетенция – это способность легализовать (легитимизировать) тезисы в данной исследовательской дисциплине.

Бывает и так, что методическое сознание того или иного начинающего или зрелого исследователя является – в силу традиции данной дисциплины или его интеллектуального темперамента – больше чем методическим. Оно содержит методологические или даже эпистемологические обоснования предпринимаемых исследовательских шагов. Такой исследователь не только мысленно движется на предметном уровне в сфере исследуемых им явлений и не останавливается на самоконтроле их методической правильности. Он способен также смотреть на свои исследовательские начинания из познавательной (метаязыковой) перспективы. Последняя интерпретирует то, что исследуется, с точки зрения познавательных процедур, а значит из перспективы ценности, методолого-эпистемологических смыслов. Здесь царит обостренный «мониторинг» прикладной истины в данной исследовательской практике. Такой исследователь не только способен распознавать различные исследовательские стратегии с точки зрения сознательного использования той или иной концепции истины, но и может вести интерпретационный спор в рамках дискурса, использующего понятия и проблемы, отсутствующие на методическом уровне.

Независимо от того, обладает ли размышляющий об истине описываемой мной выше способностью дискутировать об истине, присутствующей в научном дискурсе, или он мыслит только на предметно-методическом уровне, каждый участник культуры, сознательно или машинально, использует собственное понимание истины, ибо оно является неизбывной культурной ориентацией и фундаментальной ценностью, необходимой как в прозе ежедневных поступков, так и во многих сферах культуры, таких, как наука, искусство, политика, религия, правосудие и т. д.

В этих сферах культуры в ходе социализации индивидум усваивает действующие в культуре способы понимания истины и ее разнообразные воплощения. Адепт научной практики тянет за собой на семинары и позже в профессиональную практику все это разнообразие своей, по сути неповторимой, но и не до конца зрелой еще, культурной компетенции. Она

санкционирована очевидностью, в том числе и аксиологическими конвенциями, исповедуемыми неустойчиво или фундаменталистски.

В том случае, если академическое образование не развивает чувствительности к особому присутствию истины в познавательном дискурсе и сконцентрировано на формировании узкоспециальных навыков, студент и потенциально будущий адепт науки оказывается неспособным освободиться от иллюзий обыденного рассуждения о ней, от уже социализированных стереотипов *Lebenswelt*'а.

Дополнительным обстоятельством, осложняющим взаимопонимание между историком *prorog* и историком с обостренным методологическим чутьем, или методологом истории, являются лабиринты эпистемологического или методологического дискурса, часто недоступные для историка. Так же, как лабиринты многих других сфер знания для многих других действительно замечательных специалистов в конкретных отраслях. Если нас не удивляет незнание тайников эпистемологии большинством социологов, биологов или физиков, то не должно удивлять нас и незнание проблем теории познания среди историков.

В связи с этим меня не удивляет скептическое отношение историков к дискурсам философского происхождения, каковыми являются философия истории, эпистемология истории или методология истории. По этой же причине, думаю, непрестанно предлагаемые теоретиками истории варианты исторического познания в той мере будут признаны заслуживающими внимания историками, в какой будут предложены им посредством воплощения в конкретных исторических исследованиях, в образе исторических работ, которые, с одной стороны, считаются с традиционными правилами историописания, а с другой, вводят в научное обращение не слишком инновационные способы «открытия» истины. Историки могут принимать инновационные историографические проекты только как историки, как приверженцы актуального стандарта исторической науки<sup>216</sup>. Ведь это профессиональные историки являются носителями общеобязательного исторического стиля мышления и исследования. И это они решают, что считать историческим дискурсом (или: академическим историческим дискурсом), а что им не считать.

И в этом контексте не удивителен всеобщий скептицизм историков в отношении методологов. Резюмируем. Историк *prorog* не испытывает потребности в углублении сфер мышления, которые не являются непосред-

<sup>216</sup> Часто случается, что историки допускают «новации» *via* мнения влиятельных представителей научного сообщества. Не всегда это подлинные авторитеты. Случается, что это личности, обладающие ценными в корпорации благами (работа, гранты, служебное положение...).

венно необходимыми для полноценного осуществления его профессии. В тех случаях, когда он собирается использовать нестандартные методы исторического исследования, являющиеся последствием теоретических инноваций, чаще всего он учится им в их прагматичном измерении и необязательно должен знакомиться с их теоретико-философским измерением. Значительно чаще он подражает мастерам историографии, чем философам и методологам.

Кроме того, знакомство с теоретико-метафизической рефлексией, как сказал бы Фернан Бродель, заставляет историка беспокоиться расширять свою компетенцию, что сопряжено с риском, что он отстанет от специалистов в других отраслях. Печать нувориша или профана – довольно большая опасность. Еще хуже, что историк обращается к внеисторической рефлексии над историческими исследованиями, тогда как ее нынешний *ex definitione* релятивизм в отношении истины грозит историку нарушением исповедуемого им методологического и мировоззренческого устройства, которому он остается верным. Это может представлять угрозу для подтверждения собственных исследовательских установок и уже признанных им достижений других историков. Верность прикладной истине давала необходимое для исследования конкретной действительности спокойствие и уверенность в осмысленности предпринимаемых усилий. Уверенность в этом не только дает комфорт в работе и стабильность в ее осмысленности, но и, что не менее важно, упрощает поиск поддержки для проводимых исследований, получение и сохранение работы, получение денег от институций, которые финансируют исследования. Трудно же рассчитывать на сохранение своего статуса в среде исследователей, если подвергается сомнению смысл проводимых в ней исследований.

Еще одним обстоятельством, затрудняющим обращение к методологическим основаниям дисциплины и диалогу с методологами, является то, что стихийно исповедуемая «методология» индивидуальной исследовательской практики, если она не является систематично обдуманной, и его слабо вербализована, делает эту практику незащищенной в столкновении с новаторскими теоретико-методолого-метафизическими концептами. Реакцией историка на эти предложения является, по меньшей мере, дистанцирование от них с целью защититься от критики оппонента с более оснащенным языковым (в пределах его дискурса) аппаратом и – повторюсь – опасение за то, что будут подвержены сомнению его и признаваемые им научные достижения. Мало того, историк в диспутах с методологами спонтанно защищает что-то большее, а именно исповедуемое им устройство исторического мира и, кроме того, что особенно существенно, исповедуемые им внепознавательные ценности, с которыми, случается, он сильно эмоционально связан.

Возможно, ни одно из понятий, дискутируемых в философии, не выступает в таком множестве контекстов в нашей повседневной жизни, не играет в наших дискурсах такой существенной роли и не возбуждает стольких эмоций, как истина. Историография является одним из наиболее чутких к истине доменов культуры и науки. Физика, литература или политика, как кажется, не беспокоятся по поводу истины так, как история. Упомянутые домены человеческой рефлексии настолько отгородились от истины другими ценностями, что, по меньшей мере, непосредственно по ее поводу не беспокоятся. В то же время история ссылается на нее как на принципиальную цель и принципиальную ценность, которых она достигает. Изречение о том, что искусство не предлагает правды, или же о том, что правда не является целью политики, не должно существенно дисквалифицировать ее смысл. В то же время подобное высказывание в отношении истории было бы для нее дисквалификацией.

Вместо того, чтобы представлять на десерт или в качестве аперитива, как принято делать, точки зрения тех философов истории, которые занимаются идеей истины, или методологов, отважусь изложить первоосновы своей собственной точки зрения<sup>217</sup>. Конечно же, при этом я пользуюсь традицией дискуссии об истине. Однако эта традиция настолько преобразована, что не всегда известно, в чем и кому я обязан той или иной идеей.

Истина представляет собой проблему, возникающую тогда, когда мысль отделяется от мира и устанавливается различие между ней и миром, а значит прежде всего тогда, когда слово не находит своего соответствия в реальном мире. А следовательно, истина возникает тогда, когда устанавливается раздвоенный образ мышления и речи, а кроме того, она подпитывается сознанием этого раздвоения<sup>218</sup>. Она возникает, когда возникает дуализирующее сознание. В результате формируется фундаментальная для конституированного субъекта проблема: как соединяются с миром его мысли и слова? Такой образ мышления и речи делает возможным постановку проблемы неконгруэнтности оценок и слов миру за их пределами, которая в свою очередь или одновременно, поднимает проблему истины. Без разграничения познающего (мыслящего) субъекта и объекта познания, то есть существующей вне мышления так называемой реальности Истина и Ложь немислимы. Если предположить, что с одной стороны существует речь и мышление, а с другой, то есть «по ту сторону», то, о чем говорится, то есть внеязыковая действительность, например, прошлое общества, на-

<sup>217</sup> Надеюсь, что ее, по крайней мере частично, удалось вычитать из моих предыдущих рассуждений.

<sup>218</sup> Mitterer J. Tamta strona filozofii. S. 75.

рода или государства, возникает проблема того, как слова соединяются с миром таким образом, чтобы ему соответствовать.

Поскольку мышление имеет – как мы полагаем – иную природу, чем внешний по отношению к нему, предметный мир, то проблема соответствия мысли миру составляет предмет извечного спора о «сопоставимости» того, что «несопоставимо». Ведь мысль не обладает свойствами, которые мы приписываем окружающей нас действительности. Поэтому проблема, как установить соответствие мысли внемысленной действительности, как установить соответствие языка внеязыковой действительности, обречена на культурно условные решения. Разнообразие предлагаемых решений этого противоречия довольно велико. От аподиктических или прагматических предрассудков до тонких философских построений. По-своему решают эту проблему теории корреспондентности, по-другому – когерентности. иначе – консенсуальные<sup>219</sup>.

Истина, как и многие другие человеческие идеи, является относительной ценностью. Как и любая культурная ценность, истина является продуктом культуры. Она не представляет собой абсолютного, надкультурного и неизменного состояния вещей. Ее понимание в историографии зависит от способа ее восприятия в данную эпоху, в данной школе мышления, в данной сфере культурной деятельности. Историография представляет собой своего рода наиболее систематичное свидетельство / запись культуры, в частности, опыт изменчивости понимания истины, которая эту изменчивость фиксирует.

Историки, как и все мы, опутанные культурой, манифестируют только ее случайный с точки зрения культуры смысл, а в историографической практике реализуют только традиционное в ней воплощение. Истину, используемую дискурсивным сообществом. Обратная иллюзия, что Истина является неким неизменным состоянием вещей, которое мы открываем в ходе постижения тайны, – это наследие греческого магического образа мышления.

Если считать, что правда установлена раз и навсегда, невозможно было бы признать справедливость наблюдения Лешека Колаковского: «среди вопросов, поддерживающих существование европейской философии в течение двух с половиной тысячелетий, ни один ни разу не был разрешен; к нашему всеобщему удовлетворению, все [...] и сегодня вызывают споры [...]»<sup>220</sup>.

<sup>219</sup> Mitterer J. Tamta strona filozofii. S. 75.

<sup>220</sup> Kotakowski L. Horror metaphisicus. Warszawa, 1990. S. 7.



### **7. К вопросу о проблеме истины в новейшей истории**

Если признать, что идея Истины – одна из важнейших для антично-западноевропейской культуры, то она такова же и для исторического мышления. Историческое мышление сопутствует культуре, по меньшей мере, с ее письменных начал.

Более того, Истина для историографии является не только специфическим видовым вызовом, но и ценностью, которую ждут ее читатели.

Историки не всегда, а может быть, и редко ссылаются на Истину с заглавной И. Истиной с заглавной И занимаются больше всего философы, а бывает, что также и идеологи, политики, художники.

Можно принять, что, по меньшей мере, с какого-то времени усилия, которые предпринимает историк так или иначе, опосредованно или прямо, служат представлению Истины. Одни скажут, что историки стремятся ее открыть, выявить, обнаружить, другие – сконструировать. Одни толкуют ее как абсолютную, универсально принятую, другие – как исторически случайную, культурно изменчивую. Между ними пролегают промежуточные точки зрения, среди которых те, которые делают ставку на то, что я называю прикладной истиной, узусовой правдой историков<sup>221</sup>.

Идея Истины представлена в мышлении и историческом исследовании благодаря понятиям, которые ее конкретизируют, выражают, воплощают в исследовательскую практику. В их числе среди прочих объективность, правдивость, фактичность, реальность, действительность, аутентичность и даже такие, как достоверность, верифицируемость и т. п. Она выражается также противоположными понятиями: неправда, ложь, субъективность, фикция, тенденциозность, пристрастие.

Эти понятия, использованные в конкретной ситуации, указывают в равной мере на способ реализации истины и ее конкретного понимания (классическое ее понимание или неклассическое), но прежде всего, показывают исследовательские способы, методы и принципы. Придерживаться которых нужно, чтобы их реализовать и тем самым прийти к Истине.

Такие конкретные исследовательские мероприятия, которые историки осуществляют по привычке и методично, в соответствии с принимаемыми ими стандартами эффективного исследования или исследовательской компетенцией, я называю прикладной истиной историков. Напомним, что

---

<sup>221</sup> Wrzosek W. Prawda stosowana korporacji historyków wobec prawdy filozofów // Wielokulturowe środowisko historyczne Lwowa w XIX i XX w. T. 5 / pod red. J. Maternickiego i L. Zaskilniaka. Rzeszów: WURz, 2007. S. 17–23 (здесь с. 258–269).

исследовательская компетенция – это только профессиональное умение приходить к истине согласно предписаниям, имеющим силу в данной области исторического знания или даже в специальности. Признается ли данный продукт творчества историка за воплощение идеала Истины, зависит от того, был ли он достигнут в соответствии с методами, принятыми в данной области исторического исследования.

О трудностях с истиной, объективностью новейшей истории упоминал в начале 40-х годов прошлого века в своей «Апологии истории» великий французский медиевист Марк Блок:

«С 1830 года это уже не история – говаривал один из наших лицейских учителей, который был очень стар, когда я был очень молод, – „это политика“. Теперь мы уже не скажем, – продолжал Блок, – „с 1830 года“ [...] и не скажем: „это политика“. Скорее произнесем почтительно: „это социология“, или с меньшим уважением: „это журналистика“. Однако многие охотно повторяют: с 1914 года или с 1940 года – это уже не история. При чем полного согласия насчет причин такого ostracism нет».

И затем комментировал:

«Одни, полагая, что события к нам ближайшие из-за этой близости не поддаются беспристрастному изучению, желают всего лишь уберечь целомудренную Клио от слишком жгучих прикосновений. Так, видимо, думал мой старый учитель»<sup>222</sup>.

Эта точка зрения, как представляется, популярная и сегодня, гласит, что нельзя осуществить аксиологически нейтрального, объективного, то есть правдивого обозрения близкого прошлого. Или иначе говоря, нетендицозная новейшая история невозможна. Близким прошлым должны заниматься исследователи современности, социологи, экономисты, антропологи современной культуры, а также вне науки публицисты, политики, художники, идеологи.

Попробуем выяснить, о чем именно может идти речь, когда подвергается сомнению возможность заниматься новейшей историей. Назовем эти сомнения.

Первое из них гласит, что препятствием для правдивой объективной исторической интерпретации является невозможность абстрагироваться от эмоциональных увлечений историка новейшего времени, а увлечения приводят на бездорожье субъективизма.

Согласно второму сомнению, поскольку близкое прошлое и современность еще в ходе становления и до тех пор, пока данное становление не завершится, трудно будет осознать смысл анализируемых явлений. На-

<sup>222</sup> Bloch M. Pochwała historii. S. 62-63. Цит. по: Блок М. Апология истории... С. 24.

пример, говорится, что поскольку не известны все исторические последствия анализируемых событий, не известны также и их историческое измерение и значение.

В-третьих, интерпретация явлений из перспективы их участника или свидетеля, которым в какой-то мере является историк близкого прошлого, приводит к преобладанию индивидуального, личного взгляда над исторической перспективой<sup>223</sup>.

В-четвертых, не все источники, касающиеся современности, доступны историкам, некоторые архивы закрыты для исследователей, а личные данные защищены. Отсюда, в силу самих обстоятельств, некоторые явления не могут быть исследуемы или исследуются только фрагментарно, на основании косвенных улик, а значит, с ущербом для их всестороннего изучения.

В-пятых, по политико-мировоззренческим причинам, некоторые сферы коллективной жизни охвачены автоцензурой и/или конъюнктурным культурным табу.

Рассмотрим по порядку эти мнения.

Во-первых, вопрос о том, возможно ли вообще избежать эмоционального увлечения историка, когда он проводит свои исследования, и отличаются ли исследования, которые проводит историк близкого прошлого, от исследований далекого прошлого настолько существенно, что между ними возникает существенное различие в достигаемых результатах исторических исследований?

На первый вопрос отвечу следующим образом: невозможно избежать влияния глубоко интернализованных ценностей историка на исследовательскую работу. Это их исследователь трактует как нечто бесспорное, то есть в качестве так называемых фактов, когда он привязан к ним в силу своих убеждений, образования, жизненного опыта, а также вследствие многих написанных им слов, подтверждающих их. Сам статус исповедуемых им ценностей, как специфический, неповторимый резервуар окрашенных позитивно или негативно положений дел, как таковой, им не осознается. Данные ценности он *de facto* объективизирует и защищает как таковые<sup>224</sup>. Он трактует их как особенности представляемой действительности, реальные положения дел<sup>225</sup>.

<sup>223</sup> Wrzosek W. Historyczne powody wyróżnionej roli bezpośredniego świadka w poznaniu i badaniu historycznym (i pamięci zbiorowej) // Historia – Mentalność – Tożsamość. Miejsce i rola historii oraz historyków w życiu narodu polskiego i ukraińskiego w XIX i XX wieku / pod red. J. Pisulińskiej, P. Sierżęgi, L. Zaskilniaka; wst. J. Maternicki. Rzeszów: WUR, 2008. S. 17–24.

<sup>224</sup> Patubicka A. Myślenie w perspektywie. Rozdz. IV.

<sup>225</sup> Насколько в философии что-то может быть предрешено, мне кажется философски предрешенным, что нет «фактов», свободных от ценностей.

Однако есть механизм, который нейтрализует очевидные вторжения ценностей, а также состояния эмоциональной увлеченности. Субъективные ценности, воплощенные в смыслах конкретных анализируемых историком явлений, подвергаются осуждению исследовательским сообществом и профессиональному обзору коллег-исследователей. Когда они нарушают исследовательские стандарты, то их открывают и трактуют как непрофессиональные вторжения субъективных мировоззренческих, политических или эмоциональных предпочтений.

Думаю, что возможное эмоциональное увлечение историков новейшего времени, нарушающее принципы становления исторического знания, может быть в порядке, всеми принятом в историографии, идентифицировано и верифицировано. Насколько вторжений субъективизма в историю вообще можно избежать, они могут быть обузданы и в случае исследований о близком прошлом. Условием успешного использования этого механизма, нейтрализующего субъективизм исследователя, является то, установлены ли стандарты исторических исследований в области исследований близкого прошлого и применены ли по образу и подобию тех, что обязательны в исторической науке. С этой точки зрения, новейшая история не должна по сути отличаться от истории более древней. Препятствием для успешного использования этого механизма бывает бурный внеученный дискурс, развивающийся в сфере публичного дискурса. Однако это – обстоятельство, исключающее использование данного регулятора в среде профессиональных историков.

Важным затруднением для исследований новейшего времени является включение в публичные исторические диспуты дискурсов *stricte* публицистических, журналистских, политических в качестве равноправных историческим. Они принимают активное участие и в значительной мере содействуют возникновению образа близкого прошлого, который формируется в общественном сознании. Они отвечают не хуже профессиональной историографии на нужды живой коллективной, семейной, субъективной памяти. Так называемая публичность часто не отличает видов дискурса о прошлом и отстраняется от трудных академических интерпретаций прошлого, выбирает легко усваиваемые изделия *pop history*.

#### А. О незаконченности новейшей истории

Второй тезис оппонентов новейшей истории о незавершенности близкого прошлого касается в равной мере истории вообще, не только новейшей истории. Никогда не удастся окончательно решить, какие фрагменты истории завершились, поскольку каждый фрагмент прошлого возникает

всегда как бы «заново» и вновь под шквалом вопросов очередных поколений историков, в познавательной и исследовательской перспективе очередных воплощений Клио и ее адептов.

Я бы сказал, что каждое новое состояние исследующей культуры поднимает вопрос об исследуемых культурах прошлого. Если в задачи истории входит предоставление исторических данных для современной культурной коммуникации, то ее сохранение в культуре зависит от того, насколько поставленные ею вопросы и обнаруживаемые ответы созвучны нуждам той же культурной коммуникации<sup>226</sup>.

История всегда будет в соответствии с мыслительным климатом нашего времени (современности) отвечать на старые и новые вопросы. В задачи историка не входит ни ожидание того, что возникнет соответствующая познавательная дистанция в отношении прошлого, ни того, что окончательно установятся следствия событий, явлений и процессов, происходящих сегодня. Завершились ли какие-либо фрагменты новейшей истории настолько, чтобы возник их окончательный, последний образ? И в этой же связи, есть ли такие историки новейшего времени или широко или узко понимаемой современности, которым уже нечего делать, так как их домены интересов – это завершённые явления? Идея ожидания объективного или справедливого решения истории никогда окончательно не осуществится, поскольку универсально объективного и боговдохновенного решения достичь не удастся. Это всегда образ, создаваемый данным, исторически изменчивым состоянием историографии. Если же решение должно быть историчным, оно не может быть окончательным. Это определяющая черта историчности.

*В. О соратнической и исторической  
перспективе восприятия истории ближайшего прошлого*

Очередная точка зрения гласит, что частный опыт, семейные судьбы перемещают объективизм историка в сторону субъективизма индивидуальной судьбы и индивидуального мировоззрения. Как результат, история ближайшего прошлого, осуществленная в этом русле, тенденциозна<sup>227</sup>.

<sup>226</sup> См.: Wrzosek W. Czy historia ma przyszłość.

<sup>227</sup> «Тогда вопрос заключается в том, можно ли „писать историю своего времени, не смешивая две роли, которые надлежит разделять, – мемуариста и историка”» (Ricoeur P. Pamięć, historia, zapomnienie / przeł. J. Margański. Kraków: Universitas, 2006. S. 460. Рикёр цитирует: Notre Siècle, 1918–1988 / éd. R. Rémond en collaboration avec J.-F. Sirinelli. Paris: Fayard, 1988. (Histoire de la France). P. 8. Цит. по: Рикёр П. Память, история, забвение / пер. с фр. И.И. Блауберг, И.С. Вдовина.

В этом взгляде заключено убеждение, что угроза объективности истории возникает из-за того, что историки, как и обычные небокоптителы, с особенным уважением относятся к свидетельствам непосредственных (или опосредованных) свидетелей событий. Насколько бесспорно, что классическая история зависит от очевидцев и строит представления о прошлом на основе их достоверности, настолько новейшая событийная история в праве культивировать этот путь становления знания, заключающийся в отождествлении видеть / ведать<sup>228</sup>.

Новейшая история может соучаствовать в создании источниковой базы своих исследований, создавая новые источники зрительного опыта или преобразуя существующие донныне документы в свидетельства зрительного опыта. Они играют необычайно важную роль как в построении исторической наррации уже со времен Геродота и Фукидида, так и в убеждении потребителей исторических сочинений в достоверности исторических интерпретаций. Убедительность очевидцев используется не только для распространения исторического знания, но и для его популяризации. Данное соратническое представление об истории, даже если оно выбивается за индивидуальный опыт соратника и почерпнуто из исторического знания, находит свою дополнительную легитимизацию именно благодаря данному отличительному статусу непосредственного свидетеля / соратника.

По меньшей мере до недавнего прошлого историография предпочитала историческую перспективу любой индивидуальной перспективе. Никакой индивидуальный обзор прошлого не считался историчным даже в том случае, если был хроникальным. Он не происходил из личного, непосредственного участия хрониста в описываемом мире. Ни один индивидуальный опыт недостаточен, чтобы построить историческую наррацию. Я также думаю, что ни летописное свидетельство, ни хроникальная наррация или соратнический рассказ, ни упоминание не обходятся без данных или интерпретаций, происходящих из-за границ зрительного или слухового опыта автора. Короче говоря, наблюдательские данные, если они обнаруживаются в исторической наррации, это не чистые данные. Они втянуты в интригу наррации (*mise en intrigue* Поля Вена или Поля Рикёра) и там использованы в соответствии с требованиями *récit historique*<sup>229</sup>.

---

О.И. Мачульская, Г.М. Тавризян. М.: Издательство гуманитарной литературы. 2004. (Французская философия XX века). С. 472).

<sup>228</sup> Wrzosek W. Historyczne powody. S. 18-20; Le Goff J. Historia i pamięć. S. 32-33.

<sup>229</sup> Marrou H.-I. De la connaissance historique; Veyne P. Comment on écrit l'histoire... P. 35-42 (рус. пер.: Вен П. Как пишут историю. С. 41-59); Ricoeur P. Temps et récit. Vol. 2. La configuration dans le récit de fiction. Paris: Seuil, 1984 (рус. пер.: Рикёр П.

Свидетельство индивидуума, если только оно пройдет соответствующую методико-методологическую обработку, попадает в сеть исторической аргументации и риторики. Затем оно подвергается оценке сообществом специалистов, которые принимают решение, насколько обоснованно точка зрения индивидуума стала элементом исторического образа прошлого.

Для историка новейшего времени живущие свидетели должны быть и обычно есть только точкой отсчета для критики. Кроме того, их влияние на коллективное историческое сознание кажется значительно большим.

Как результат, у истории новейшего времени точно такие же, как и у истории более раннего времени, способы контроля влияния так называемого индивидуального опыта на результаты исследований.

*С. О так называемой недоступности источников  
по новейшей истории*

Источниковые свидетельства, если только считать их не отправным пунктом и путеводителем исторического исследования, а лишь используемыми в историческом исследовании артефактами прошлого, всегда в какой-то только части предreshают успех исторического исследования. Отдаленное прошлое поскупилось на свидетельства о себе, которые и сами по себе, и благодаря последующим временам, в равной мере, идет ли речь о памятниках материальной или духовной культуры наших предков, оставляют нас неудовлетворенными. Особенно тогда, когда, как в современной историографии, мы хотим осуществить мечту познания всей совокупности человеческой действительности прошлого<sup>230</sup>.

Еще одна трудность, с которой сталкиваются историки далекого прошлого, заключается вот в чем: следы прошлого возникли некогда не для того, чтобы удовлетворить наш сегодняшний интерес, явленный в нашем современном понимании истории. Это трудность эпистемологического

---

Время и рассказ: Конфигурации в вымышленном рассказе. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 218, 6 с.); *Idem*. Les metamorphoses de l'intrigue. P. 17–58.

<sup>230</sup> Р. Дж. Коллингвуд так диагностирует данную ситуацию: «[...] историк ножниц и клея поставлен ныне перед дилеммой. Если он располагает лишь небольшим количеством свидетельств, относящихся к его предмету, он требует большего, ибо любое новое свидетельство, если оно действительно новое, могло бы пролить иной свет на его проблему и сделать его прежнюю позицию неприемлемой. [...] Но если он располагает достаточно большим количеством свидетельств, то настолько трудно справиться со всей их массой и построить на их основе убедительное повествование, что, как простому смертному, ему хотелось бы, чтобы их было меньше» (*Collingwood R.G.* Op. cit. P. 265. Рус. текст см.: *Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. С. 265).

происхождения, и часто она непреодолима, особенно для исследователей неклассической историографии. Мы не находим ответов на задаваемые прошлому вопросы или их не задаем, зная, что не получим на них ответов.

В свою очередь часть следов, оставленных ближайшим прошлым, подверглась уничтожению или была осознанно затерта, часть свидетельств исчезла вместе с их носителями, людьми, часть сохраняется в тайне законом, чтобы скрыть актуальные интересы таких исторических субъектов, как государства или институции, а также чтобы гарантировать личные ценности.

Недоступность источников, скрываемых и утраченных, является фрагментом исследуемой действительности.

Только если общественная перемена носит глубокий характер, данная протяженность недоступности может быть прервана. Когда новые институции, в том числе «новое государство», отрезаны от продолжения и ревалоризуют прошлое, тогда его следы могут быть открыты более щедро. Однако благодаря данной относительной непротяженности институции они могут быть затерты или подвержены уничтожению. С такой ситуацией непротяженности мы сталкиваемся между новой действительностью и временами Польской Народной Республики после ее падения.

Насколько сильнее ближайшее прошлое скрывает свой доступ к себе, чем отдаленное прошлое, это вопрос дискуссионный. Из познавательной перспективы, то есть из перспективы историографии, я не нахожу здесь принципиального различия.

Еще одно обстоятельство отличает наше познавательное отношение к новейшей истории от истории далекого прошлого. Наш познавательный подход к современности, наши вопросы и интересы обращены к миру, очень близкому к нам. Культурное или цивилизационное различие между нами и нашими непосредственными предшественниками нам кажется не таким уж большим. Это как бы тот же самый мир, думаем мы. Вопросы, задаваемые этому прошлому, легче вписываются в искомые и находимые ответы, чем в том случае, если мы задаем их прошлому старинных культур, во многих позициях радикально разнящихся с нашей. С этим связано то, что узнавание близкого нам мира, несмотря на всевозможные трудности, все же легче, чем узнавание отдаленных миров. Нам легче понимать близкий нам мир, чем мир, отстоящий от нас во времени.

Поэтому кажется, что перед историографией ближайшего к нам времени не стоят более трудные задачи, чем перед историей далекого от нас времени.

Как кажется, похожего мнения придерживался Марк Блок. Данное мнение, видимо, разделяют исследователи античных культур, доколумбовых цивилизаций и медиевисты. Познавательное освоение древних куль-



тур, как полагают не без некоторых оснований, требует эксклюзивных компетенций, необязательно эксклюзивных для современности, как часто, к сожалению, опрометчиво думают.

Знатоками недавнего прошлого являются, как кажется, почти все, а особенно те, кто был его очевидцами. Поэтому в его образе в коллективной памяти так мало исторически квалифицированных убеждений.

Данная *folk history*, бытующая в обыденном сознании, является основной трудностью для проникновения в него новейшей элитарной истории, то есть профессионального знания.

Резюмируя сказанное, я не вижу особых причин провозглашать тезис о невозможности заниматься историей новейшего времени и доверять исследования современности одним политологам, социологам, экономистам, антропологам современности, а значит, неисторикам.

Все они и так, если хотят поддерживать стандарты научного дискурса, должны применять в обзоре современных явлений историческую перспективу. Не удастся же понять современность, не поняв ее корней. Хуже того, не удастся уловить смысл современных экономических, общественных, религиозных явлений без их семантики, а та приходит из прошлого.

За упомянутыми обструктивными в отношении новейшей истории точками зрения кроется убеждение, что в каком-то идеальном и простодушном смысле возможна объективная история. Более того, в этих точках зрения кроется тот взгляд, что если только осилить ранее упомянутые трудности новейшей истории, то с объективностью и Истиной мы бы справились, — а это все же не так.

История далекого прошлого принципиально не отличается от новейшей истории, имея в виду их борьбу за истину. Имеющиеся между ними различия, по моему мнению, не так существенны, чтобы строить какой-то особый методологический статус одной из них.

В заключение одно слово о том, какой истины разумно ждать от истории, в том числе, какой истины можно ждать от новейшей истории.

Ни от какой историографии не следует ждать окончательной, универсальной или абсолютной истины. Нельзя ждать, что историография реконструирует мир таким, каким он был, или хотя бы восстановит события такими, какими они были. Данное ожидание все же переходит в повестку дня над трудностью эпистемологического характера, которая заключается в том, что мир прошлого был реальным, с живыми людьми, действующими и мыслящими по-своему, с конкретным, чувственным, материальным и духовным миром. Кроме того, образ этого мира, который дает нам историография, это только его образ мыслей и его языковая запись. Этот воображаемый историографией мир не может быть таким, каким он был в действительности,

так как он не состоит из реальных явлений, это всего лишь образ мира. Онтологическое различие между миром как тем, который, как мы полагаем, был, и его воображением, которое предлагает историография, заключается в том, что невозможно сравнение одного с другим. Тем более что таковой реальный мир отошел в прошлое и невозможно сегодня сравнить с ним наше воображение этого мира. Пока проблема, каким образом слова соединяются с миром, который они толкуют, главная проблема аристотелевской концепции истины, не перестанет быть спорной, историография будет решать ее неоднозначно.

Вот только пример определенной черты исторического мышления, которая наглядно показывает сложность исторической истины, в особенности тогда, когда мы пробуем придерживаться ее классической версии.

Историографию новейшей истории, и особенно событийную и политическую, отличает специфическая жанровая черта исторического письма вообще. В особенной мере нагружено этой чертой то течение исторического письма, которое я называю классическим, а другие – традиционным<sup>231</sup>.

В результате, классический историк политических деяний принужден погружаться в реконструкцию мотиваций действующих субъектов, в воссоздание их убеждений и ценностей, которые могли сопровождать и освещать данный действующий субъект. Историк принужден называть, классифицировать отдельные действия / поступки, оценивать их смысл, последствия, значение. Классический историк погружается в гипотетическое сознание данных субъектов действия и ворошит ценности, к которым невозможно относиться нейтрально. Уже на этапе селекции событийного материала историк неоднократно осуществляет выбор, вслед за анализируемым действующим субъектом впутывается в мир ценностей. Не только когда интерпретирует действия людей из крови и костей, но и когда интерпретирует мир ценностей Индивидуальных Субъектов Действия, которые людьми не являются, тем не менее благодаря их антропоморфизации они впутаны в человеческие или квази-человеческие ценности<sup>232</sup>. Поэтому классическая историография является нарратией о личностных, национальных, государственных, религиозных, мировоззренческих и политических ценностях, поскольку она сама оснастила исторические субъекты, аналоги *homo politicus*.

По этой принципиальной причине классическая история является нарратией о ценностях, так как она является рассказом о людях и очеловеченных исторических субъектах.

<sup>231</sup> Wrzosek W. History – Culture – Metaphor. P. 121–125 (здесь с. 119–123).

<sup>232</sup> Wrzosek W. O trzech rodzajach stroniczości w historii // Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów / pod red. S.M. Nowinowskiego, J. Pomorskiego, R. Stobieckiego. Łódź, 2008. S. 77–90.

Такова, на мой взгляд, традиционная политическая история, такова же традиционная историография, так как в превосходной части она является политической историей<sup>233</sup>.

Таким образом, ожидание, что история будет свободна от ценностей – по причине ее антропоморфизации, а значит, среди прочего по причине использования нарративных и риторических фигур, каковыми являются Индивидуальные Субъекты Действия, – лишено оснований. На этом историческое мышление не останавливается, пытается справиться с вопросом: как упорядочить действительность прошлого в слова?

Вместе с тем политическая история близкого прошлого не только неизменно насыщена ценностями, как каждая событийная политическая история, но кроме того, бывает ангажирована в гомон споров о ценностях, не смолкающий во внеучном публичном дискурсе. Отсюда также рождается подозрение о ее специфическом положении среди других видов истории.

### 8. Суггестия и истина в дискурсе о политике

Начну с определения мыслительного контекста, которым обозначается способ восприятия дискурса о политике (иначе говоря, политического) в моих рассуждениях.

Итак, во-первых, я различаю две его относительно независимых области. Первую формирует так называемый научный или академический дискурс о политике, который вместе со своим экспертным ответвлением либо создает фрагмент академической научной дисциплины, либо как его вариант применяется для целей конкретной политической практики. Конечно, можно его назвать, как часто и делается, политологическим дискурсом или в особых случаях – социологией политики, философией политики, политической историей или теорией политики. Скорее он – дискурс «о политике», чем политический дискурс. Упоминаю его здесь, так как в практике политической жизни он смешивается с политическим дискурсом *sensu strictu*. Дополняет его, усиливает, обосновывает, расширяет и т. д.

Хотя академический дискурс о политике проникает в публичный политический дискурс стихийно, и данным проникновением не управляют какие-либо определенные и повсеместно принятые правила, все же нельзя

<sup>233</sup> Wrzosek W. Historiography as a vehicle for the nationalist idea // Nationalisms across the globe. An overview of nationalisms in the state-endowed and stateless nations. Vol. 1. Europe / ed. W.J. Burszta, T. Kamusella, S. Wojciechowski. Bydgoszcz: Publishing House Epigram, 2005. P. 43–8.

сказать, что академические подходы к политическим явлениям не влияют на публичный характер его воплощения.

Из этого следует, что за политический дискурс я принимаю такой вид политической коммуникации, который не управляется (в отличие, например, от науки) определенными в нем же методологическими правилами. Конечно, я принимаю также то, что политический дискурс подпитывается созданными в элитарных сферах культуры представлениями о мире политики, однако он не делает этого никоим образом под диктовку элитарного мышления. В анализе публичной политической коммуникации не используются принятые в так называемой науке порядки формулирования мыслей и их интерпретации.

В результате, мы не можем в качестве идеальной модели политического дискурса, спонтанно возникающего в сфере политической практики, принять его элитарную область, созданную не столько в качестве предпосылки для достижения политических целей, сколько для ее научного понимания. Те, кто этой дистинкции не проводят, не придают значения обособленности политики от политологии или политической публицистики.

Если поступить обратным образом, то есть интерпретационно сопоставить идеальные наррации о политике, созданные в академическом дискурсе, с прикладным политическим дискурсом, то мы бы встретились с несоизмеримыми мирами: миром элитарной культуры и миром массовой культуры или, немного модернизируя антропологическую категорию, народной культурой.

Обыденная политическая культура выполняет не такую функцию в культуре, как культура научная, и речь в ней идет не о тех же целях, которые ставит перед собой наука.

Сюжеты, служащие объектом политического диалога, организуются не теми же принципами, которые применяются в науке. Значит, претензии в адрес политиков и участников политической жизни, что они не придерживаются стандартов квалифицированного мышления «о политике», что они недостаточно рафинированны интеллектуально, не принципиальны, насколько под таковой интеллектуальной рафинированностью понимают-ся научные стандарты.

Задумавшись теперь о различии между *знанием о* и *знанием как* в сфере рефлексии о политике.

В случае политической практики речь идет о совершенно иных познавательных или практико-познавательных целях, которые вступают в силу в науке и, конечно, о целях частично, по крайней мере, отличных от таковых в искусстве или в религии.

В политике речь идет об артикуляции желаний (целей / ценностей) определенных социальных групп, чтобы получить надгрупповое разрешение и поддержку на их исполнение.

Цель «профессиональной» политической активности в благоустройстве мышления и мобилизации активности людей на реализацию определенных надындивидуальных и практически осязаемых целей во имя реализации ценностей, необязательно практически осязаемых (мировоззренческих). Цель политики в том, чтобы популяризировать идеальное и практическое измерение так называемого общего блага. Если это так, то принципы, организующие профессиональный политический дискурс, предполагают, что отдается предпочтение убеждению, суггестии, поиску поддержки и мобилизации на определенные поступки перед другими принципами. Организация коллективной помощи (от молчаливого, пассивного согласия до активной поддержки) для реализации определенного представления о коллективном порядке или его исторически случайном фрагменте составляет смысл, реализуемый профессиональными политиками. Так делают интуитивно или осознанно. Пропагандируются, распространяются ли цели, чтобы осуществлять упомянутое общее благо, или же, в сущности, для того, чтобы, получив способность воплотить их в жизнь, выполнить партикулярные или индивидуальные цели, отличные от провозглашаемых, это уже другой вопрос. Важно, что дискурс от лица общего блага или в духе общего блага является принципиальным смыслом, манифестируемым публично.

В то же время непрофессиональные участники политической жизни участвуют в политическом дискурсе, чтобы найти пригодный политический инструмент для осуществления своих приватных, иногда совершенно определенных, желаний и, может быть, опору для своих совершенно непрактичных представлений о порядке мира. Это выражается в поддержке тех политических опций, которые дают шанс на реализацию индивидуальных или партикулярных целей и ценностей.

Данные профессиональные и непрофессиональные участники политической жизни являются создателями и интерпретаторами того, что можно назвать здесь публичным политическим дискурсом. Они принимают участие в элитарном дискурсе о политике настолько, насколько необходимой им представляется поддержка со стороны «высокого дискурса» в исполнении своей роли активного или пассивного участника политической жизни. Они это, однако же, делают в ходе приспособления этого дискурса к политическим нуждам или остаются за его пределами.

Из понимания политического дискурса как дискурса «о политике» и публичного политического дискурса для рефлексии «о политике» следуют особые задачи.

Политический дискурс *ex definitione* не является научным дискурсом. Им не управляют свойственные науке методологические принципы. Этот тезис не вызывает сомнений. Порассуждаем немного о его следствиях.

Итак, если наука опирается, как многие полагают, на принципы классической логики, в том числе на право на противоречие, то как кажется, для политического дискурса логика суждения не является обязательным требованием. Минимальный элемент логики в политических убеждениях – это, конечно, локальное, случайное признание права исключенной середины и только такая логика убеждений, которая не помешает интересубъективной коммуникативности в данной культурной группе.

Так что если, например, наука строит системы верифицируемых (или, как хотели бы другие, фальсифицируемых), эмпирично подтверждаемых утверждений, то у публичного политического дискурса свои собственные способы признания утверждений, и они (примером может послужить принцип личной выгоды) могут абстрагироваться от таких правил, признавая убеждения или верификацию посредством аргументации в духе: *ad auctoritatem* равняется *ad veritatem*.

Следовательно, если, например, науке свойственно стремиться к истине, независимо от того, понимается ли она как ее классическая или неклассическая версия, то те же принципы не обязательно признаются в сфере публичного политического дискурса.

Поскольку истина является одной из высших культурных ценностей в антично-западноевропейских культурах, публичный политический дискурс ссылается на нее, определяя ее в наиболее широком из всех ее смыслов. Использование ее в качестве свойства определенного убеждения, даже *ad hoc* или эмблематичным способом, часто бывает достаточно, чтобы она его легитимизировала. Способ признания убеждений истинными в публичном дискурсе является самым весомым вопросом, поскольку ссылка на эту, едва ли не высшую, инстанцию является всеобщим навыком признания оценок. Решительное, как мне кажется, большинство политических оценок не признается, так как им свойственна истинность в научном смысле, что понятно, и все же необычайная широта явлений, наделенных этих именем, невероятно расширяет семантику термина «истина», используемую в публичном дискурсе. И определяются они как правдивые в рамках обыденного политического мышления, в том числе: заслуживающие признания их ценности, оригинальные, аутентичные артефакты культуры, моральные принципы, художественные ценности или правовые нормы. Карьера *argumentum ad veritatem* в обыденном политическом дискурсе невероятна. Начиная с правдивости как синонима какой-либо аутен-

тичной мечты, через благочестивое желание и до истины естественнонаучно понимаемых фактов<sup>234</sup>.

В то же время истина в публичном политическом дискурсе не является самоцелью, а служит инструментом, усиливающим суггестию, используется как инструмент суггестии, так как пользуется необычайным авторитетом в культуре. Ею пользуются и злоупотребляют в ходе *argumentum ad veritatem*.

Эта проблематика представляется мне центральной для анализа политического дискурса. Истина является базовой фигурой политического дискурса и требует анализа, проводимого не столько в контекстах логики или натуралистично понимаемой науки, сколько в контексте риторики и неориторики, и в том числе современной теории аргументации<sup>235</sup>. Так как там поднимается вопрос о приоритете такой цели, как поиск подтверждения, одобрения, готовности к действию, в том числе также роли и веса правды как орудия убеждения и суггестии.

---

<sup>234</sup> Lachmann R. Retoryka a kontekst kulturowy / przeł. W. Bialik // Pamiętnik Literacki. 1977. R. 68. Z. 2.

<sup>235</sup> Perelman Ch. Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja / przeł. M. Chomicz; red. nauk. R. Kleszcz. Warszawa: PWN, 2002. S. 22.

## Вместо заключения

Эти очерки по своей сути не призваны создать отчетливый образ, хотя бы потому, что не все составляющие вырисовывающегося образа известны, другие (если толковать их шире) отвлекли бы наше внимание на слишком развернутые отступления. Бывает так, что в примечаниях читатель находит проблемы, которые могли бы показать пути для поисков или сигнализировать об интуициях, заслуживающих осмысления.

Через неограниченный, по сути, допуск культуры на роль фактора, определяющего размеры историографической операции, ее объяснение становится выбором в пользу конкретного применения. Именно он отбирает те связи с культурой или то ее наличие в истории, которых захочет в ней обнаружить.

Историография – это одно из наиболее систематичных свидетельств о судьбах культуры. В то же время это запись о человеческой (бессознательной или рефлексивной) метафоризации мира. Вместе с тем это его антропоморфизация и гуманизация. Историческое воображение воспринимает мир, в своем классическом варианте непосредственно, в неклассическом – опосредованно, в перспективе антропоморфизации. Это позволяет приспособить мир к человеческому измерению или, иначе говоря, конструировать его по человеческим меркам. Историография и историческое мышление, особенно традиционное, близки к фигурам публичного дискурса, так как они предлагают соизмеримые с ним смыслы. Кроме того, они явно облечены в ценности, а значит, в публичном дискурсе падают жертвой легких, случайных и тенденциозных интерпретаций. Благодаря этим чертам историческое мышление и историография приносят семантику для выражения актуально веских ценностей и концентрирующихся вокруг них всеобщих и партикулярных эмоций.

Историческое мышление заранее устанавливает возможный мир как таковой, после чего принимает, что как таковой он может быть ею опытно (например, посредством источников) испытан. Затем она принимает данный опыт в качестве свидетеля своего осмысления этого мира, утверждая его как достоверное (то есть достойное веры) именно благодаря данному опыту. Историография, в качестве алиби, принимает в свидетели себе источниковое удостоверение, ибо она основана на фигуре видение / ведение и нуждается в этом «непосредственном свидетеле», чтобы утолить «виде-



ние». Данной достоверностью свидетеля она легитимизирует заранее префигурированное как возможное и строит на нем свои нарративные образы, о которых заявляет, что они истинны, так как поддержаны источниками, *ergo*, истинны.

Истина – это способ возвысить заранее принятые, иногда молчаливые, очевидности, которые ее, в свою очередь, исторично уточняют. Так оснащенная, операционализированная, она становится Арбитром в игре, в которой сама же принимает участие. Как следствие, она тенденциозна.

Истина не может быть выключена из культурной эпифании, так как, видимо, универсально наличной она может быть только эмблематично. Если только мы высказываем о ней второе, третье и последующие исторические предложения, то оказывается, что речь идет о различных истинах. Она оказывается в отличной от других возможных истин «истинности».

Мы не можем лишить истину ее истории, так как она была бы тем самым исключена из культуры. Поставлена вне ее. Была бы тогда для нас вне досягаемости, например, в распоряжении Бога.

Мы очертили ее связи, зависимости, воплощения, обличья. Ее не удастся обнаружить где-либо помимо человеческого мышления и речи. Она рождена из осознания различия между «я» и «миром вне меня», окончательно обнаруживаема в «я», на стороне осознания и в нем самом.

Ее осознание, причем как разделяемое другими, так и не разделяемое, оттачивается в диалоге. Мы настолько полагаемся в нем на «истинный» образ мира, насколько договариваемся о его совместном описании.

В основе данного согласия лежат артикулируемые и не артикулируемые очевидности в отношении того, что есть что и что какво. На этом фундаменте происходит взаимопонимание об «объективном измерении мира» и его новых описаниях.

Одной из фундаментальных очевидностей исторического мышления, практикуемого особенно в классической историографии, является антропоморфное обличье исторических субъектов действия. Исторический Субъект Действия фигурирует мышление о деяниях, отпечатывается на их нарративном обличье. Драматизация деяний в облике фабуляризованных судеб Индивидуальных Субъектов Действия имеет свои жанровые обличья. Тем не менее она не в состоянии преодолеть это историографическое предубеждение. Генерирование истории Индивидуальными Субъектами Действия предполагает, что история объясняется посредством замыслов, сопоставляемых с их реализацией или нет. Независимо от способа интерпретации поступков этих исторических существ, первичный смысл данных поступков и их последствий берется (его берут) из их предполагаемых интенций. Концепция, согласно которой смысл человеческих поступков

и особенности последствий поступков содержатся в человеческих убеждениях и ценностях, поддерживает субъектную интерпретацию деяний, основывающуюся на предположении (также на основе источниковых данных) о том, о каких убеждениях и желаниях могла идти речь. И это, думаю, не зависит от того, какие дополняющие ее интерпретации им сопутствуют.

Данное принятое в силу очевидности положение дел образовалось, как оказалось, из все пронизывающей своей креативностью силы когнитивной метафоры «Х является человеком». Оно молчаливо изменило семантику всех Х настолько, что она просуществовала без существенных изменений до сего дня. Черты человека настолько пристали к внечеловеческим историческим субъектам актантов и настолько конвенционализировались, что в значительной мере составляют их нынешние характерные черты.

В результате деяния, населенные людьми таким способом, становятся насквозь «человеческими», а историография – основанной на этой метафоре насквозь гуманитарной наукой.

Второй, в этих очерках лишь вскользь затронутый тезис, это убеждение, что историческое мышление (в какой-то мере историография) привносит предметы в актуальную культурную коммуникацию. Осмысленность культурных феноменов берется из прошлого культуры. Нынешние представления о феноменах основаны на наследстве прошлого. Осознание смыслов, устанавливаемых в прошлом, запускает диалог о современных смыслах. В свою очередь современность ожидает от исторического мышления ответа на вопросы, следующие из представлений актуального культурного порядка.

## Интервью с проф. В. Вжосеком

*К. Р-В. – Каролина Поласик-Вжосек, сотрудница Института Востока университета им. А. Мицкевича в Познани, секретарь редколлегии журнала “Sensus Historiae”.*

*W. W. – Войцех Вжосек*

К. Р-В. – Уже известны мнения о Вашей последней книге. Какие они?

W. W. – Некоторые из них – институциональные, другие дружеские или неофициальные. Знаю несколько уже опубликованных. Общий вывод такой. Прочтения разнятся в зависимости от стиля мышления дискуссионщиков. Мнения – благосклонны, неудовлетворенность – ожидаемая и, в целом, мною разделяемая.

К. Р-В. – Часто бывает, что мнения о книгах расходятся с ожиданиями авторов. Впрочем, мы знаем, как часто наши доклады на конференциях читаются в контексте второ- и третьестепенных или и вовсе периферийных вопросов.

W. W. – Опытный исследователь или докладчик знает об этом и не переживает из-за такой ситуации. Сначала он ищет причины именно такого восприятия в себе самом, но одновременно радуется тем редким интерпретациям, которые совпадают в своей тональности с его интенциями.

К. Р-В. – Раз так, то пожалуйста, назовите те идеи работы «Об историческом мышлении», которые не были в полной мере уловлены теми ее читателями, о которых Вы сказали вначале.

W. W. – Хотелось бы, если можно, начать разговор с критической ремарки. Точками отсчета для этих оценок являются, во-первых, моя коричневая книжка, вышедшая 15 лет назад, а во-вторых, мои публикации последних лет, которые моим коллегам по профессии показывали, в каких направлениях велся поиск и принимались решения. Поэтому и книга «Об историческом мышлении» не была для них ни неожиданностью, ни открытием.

Я, видимо, отношусь к числу тех, кто всю жизнь пишет одну книгу. Мне кажется, в равной мере и те исследователи, которые пишут «много книг», меняя свои науковедческие опции и модифицируя поле своих исследований, и те, кто пишет «одну книгу», развивая некогда принятую теоретическую стратегию, в этом смысле не отличаются друг от друга ни в лучшую, ни в худшую сторону. Важно, по моему мнению, какой период созревания предшествовал принятию решения о написании первой работы. Была ли первая книга плодом мыслительной зрелости, был ли это удачный момент для кристаллизации идеи, и оставила ли она пригодный эвристический потенциал для последующих исследований? Наконец, как эти идеи, составляющие завязку мысли, сохраняют свою познавательную плодотворность.

К. Р-В. – Оставила ли «коричневая книжка» такой потенциал? После ее выхода говорили, что она слишком синтетична и при этом слишком лаконична.

W. W. – В этих оценках много справедливого. Наверное, ответственность за такое впечатление несет сам автор. Работа над ее окончательным видом тянулась в издательстве больше года. Более того, судьбе было угодно, чтобы редактором от издательства была госпожа, обладающая большой компетенцией и огромным опытом. Моя склонность к метафоризации и свойственный нашей профессии специфический способ формулировать мысли, такой не нравящийся многим методологический жаргон в соединении с литературным польским языком редактора вызывал много языковых споров между мной и госпожой редактором. Я тогда отстаивал периферийные значения слов, которые применял, надеясь на то, что контекст поможет читателю (а своих читателей я выбирал из коллег по профессии) точно уловить подразумеваемый смысл. Мой оппонент, которой я был тогда всемерно обязан за ее редкую для редакторов принципиальность, отстаивала необходимость сделать из машинописи моей работы книгу, понятную читателю-неспециалисту. И все же мой способ формулировать мысли, то есть характер мыслей, формулируемых, в сущности, для тех, кто знает не меньше, а скорее даже больше и лучше меня, не позволила изменить текст настолько, чтобы он нашел широкого читателя.

К. Р-В. – И все же есть ли в работе «История – Культура – Метафора» признаки того, что она будет продолжена?

W. W. – Упомянутая Вами чрезмерная лаконичность мысли, которую мне вменяли одни, для других была синтетичностью и точностью. Для последних в наррации, которую я развернул, не было лишних слов. Есть и

такие, кто до сих пор высоко оценивает мою тогдашнюю краткость. Она позволила мне разработать слишком конспективно истолкованные идеи. Я согласен с точкой зрения Яна Поморского, что обе эти книги необходимо читать одновременно. Сначала «Историю – Культуру – Метафору», а «Об историческом мышлении» как ее продолжение. Конечно, как развитие размышлений об историческом мышлении, которое я предложил 15 лет назад. Они образуют общий круг моих исходных позиций, то есть те самые принципы культурологического (культуроведческого) мышления об истории.

К. Р-В. – Были и есть такие читатели этих книг, которые считают, что Вы предполагаете у своего читателя такое знание, которым он редко обладает. Может, нужно это знание ему предоставить, напомнить, привести?

W. W. – Что есть, а что не есть рудимент практикуемого дискурса, часто непонятно и не достаточно принято. Существует риск быть понятным только для узкой группы единомышленников. И он возрастает, когда пишется работа «для степени» – и как раз такой была «коричневая книжка». Я писал ее под вероятных оппонентов. Хотя писание «под оппонентов» не обязательно должно быть проявлением конъюнктурности, направленной на получение положительных отзывов от коллегий, оценивающих работу и влияющих на дальнейшее статусное продвижение автора. «Писание под оппонентов» может быть и следствием действительно сильного влияния этих учителей / оппонентов на мировоззрение ученика. Когда предполагается вхождение в состав некоторого сообщества, то в силу самих вещей она служит привлекательным образцом, который создает стабильную точку отсчета. Авторитет учителей, с одной стороны, мобилизует на достижение их высоких стандартов, с другой стороны, может задержать позитивное преодоление этих стандартов, тормозить самостоятельность или даже креативность.

К. Р-В. – Так что же, лучше защищать свои тезисы перед представителями научной школы, к которой хочется принадлежать, чем перед чужаками?

W. W. – Думаю, полезно, если эти оценивающие / рецензирующие автора являются одновременно его учителями. Особенно когда ученик способен реализовать исследования, вписывающиеся в их ожидания. Тогда и процесс оппонирования проходит как бы естественно и безболезненно. Стандарты пишущего вписываются в методологические и методические критерии оценивающих. Кроме того, в выгодном положении оказываются особенно те, кто представляет признанную, уважаемую «научную школу».

Если работа, подлежащая оппонированию, вписывается в «регламент» школы, то подлежит рассмотрению, которое учитывает риск критики «школы» tout court в случае рецензирования работы ее представителя. Научная позиция школы обезоруживает возможного критика. Это случай в своем роде автоцензуры оппонента. Кроме того, принадлежность к научной школе наделяет ее представителя (или стремящегося быть им) багажом знаний, опыта и признания благодаря достижениям «школы». Он может быть «мобилизован» в случае, если необходимо выступить против оппонентов. Особенно достижения школы упрощают полемику с критиками извне «парадигмы». Научная школа – это в своем роде стиль мышления, который вполне искренне защищают его носители. Защищает его также Учитель. Атака на представителя школы иногда воспринимается как атака на Учителя, причем как самим учеником, так и наблюдателями извне.

К. Р-В. – А что происходит, если представляющий школу автор в целях дискуссии нарушает или подрывает парадигму школы?

W. W. – Тогда важно, происходит ли это нарушение «парадигмы школы» с согласия учителя или нет. Когда учитель позволяет реинтерпретировать стандарт, ситуация безопасна. Но если это не так, защитить ученика могут критерии сообщества, то есть критерии «надшкольные», границы допустимого, очерченные образцами академического знания не только в данной научной школе, но и в целом в дисциплине.

К. Р-В. – Насколько это описание относится к отношениям учитель – ученик, то есть к тем, которые существовали более 15-ти лет назад, когда возникла работа «История – Культура – Метафора»? И главным образом, к отношениям: ее автор – профессор Топольский?

W. W. – Когда я писал эту книгу, я уже несколько лет как защитил докторат. Успешно защищенная докторская работа служит пропуском в *communitas*. После нее я укреплял уважительное отношение ко мне коллег докладами на конференциях, заграничными стажировками, написанием текстов. Все это обогащало мои знания и опыт. Я, конечно, надеялся на то, что они благожелательно примут мою книгу, раз уж еще до ее появления они признавали мои исследования. Я надеялся на поддержку, и не только со стороны коллег моего поколения, и не только соотечественников. Тем не менее, такой непосредственной исходной точкой был Ежи Топольский, тогда мой начальник, мировой авторитет, руководитель семинара, на котором мы могли тестировать свои идеи. Обучение у Топольского давало возможность проверить себя на конференциях в стране и за ее пре-

делами. Так что прежде чем я представил сообществу свою работу, я подверг свои идеи проверке, выступая с докладами и публикуя статьи.

К. Р-В. – Для Вас было привилегией близко сотрудничать с Топольским, но часто ведь только внешне все выглядит идеально?

W. W. – Что касается проф. Топольского, я мог бы вкратце так описать свою учебу у него. С одной стороны, защитный зонт, который был открыт надо мной, и не только надо мной, мой учитель осознанно применял в той мере, которая не отличалась от научной опеки других выдающихся ученых над своими возможными учениками. А значит, он содействовал возникновению своей школы и был заинтересован, чтобы ее позиции укреплялись. С другой стороны, опека над своими людьми была произвольной защитой (пусть и в незначительной мере, но все же) его собственных достижений и институциональной позиции, а может быть, еще точнее – дисциплины, то есть методологии истории, с которой он в значительной мере отождествлялся. Эта вполне оправданная и справедливая идентификация методологии истории с Топольским (и надо сказать, не только в Польше) обезоружила потенциальных критиков. И в том числе – критику в адрес его учеников. Его мировая известность и частично происходящая от нее научная позиция в кругу польских историков и гуманитариев гарантировала его ученикам не только возможность приобрести эксклюзивную научную компетенцию, но и своеобразный блеск. С другой стороны, эгида, которую он давал, способствовала тому, что критика Топольского и методологии истории переносилась на его учеников, независимо от того, уместна была эта критика или нет.

К. Р-В. – Отступала ли «История – Культура – Метафора» от тогдашней «парадигмы» школы Топольского?

W. W. – Ежи Топольский по меньшей мере с 1968 г. пропагандировал идею внеисточникового знания, одну из наиболее плодотворных своих идей, чем ослаблял свою реалистическую / объективистскую концепцию, локализуя ответственность за историческое познание на стороне познающего субъекта. Мои построения, направленные на локализацию истории в объяснительном контексте культуры, при помощи инструментария рефлексии о метафоре разрушали твердый сциентистский образ историографии как науки. Хотя уже в «Теории исторического знания» 1983 года Топольский представлял историографическую операцию на широком фоне исторического знания и сам всегда ослаблял бинарные оппозиции вроде *научный / ненаучный*, его первые реакции на мою идею историографиче-

ской метафоры были скептическими. После того, как я вернулся из Италии и выступил с докладом на семинаре, он считал мои концепты слишком постмодернистскими. Так же сдержанно он относился к предложениям Франка Анкерсмита и позднее Хейдена Уайта, когда Ян Поморский проявлял интерес к их концепциям и распространял их на польском интеллектуальном рынке. Постепенно он убеждался в их правоте, однако в полной мере не признавал следующих из них импликаций. Бремя методологической легитимации практики историков, которое составляло его своеобразную *idée fixe*, постоянно вело его к компромиссам. Он до конца поддерживал суверенность своих построений, которые, по сути, были в своем роде капитуляцией Топольского-методолога и теоретика исторической науки перед Топольским-историком и, что важно, историками-сторонниками «естественного реализма». С одной стороны, он боролся за изменение методологического сознания историков, с другой – настойчиво искал соглашения между теми философскими позициями, которые его убедили, и обычными представлениями историков об историческом исследовании.

К. Р-В. – Однако работу «История – Культура – Метафора» он принял благосклонно.

W. W. – Да, это уже была середина 1990-х гг., когда его собственная концепция, изложенная в «Как пишется и понимается история» (*Jak się pisze i rozumie historię*) 1996 года идейно не расходилась с моими тогдашними взглядами. Более того, как некоторые думают, моя концепция была все еще довольно модернистской, чтобы признать ее разумной. Она пропагандировала современные на тот момент идеи на понятном для модернистов языке.

К. Р-В. – Может быть, профессор Топольский был просто открытым и толерантным человеком?

W. W. – В отношении моих научных опытов он не должен был утруждать свою толерантность. Не будем, опять же, преувеличивать: мои предложения не были такими уж еретическими. Топольский был выдающимся историком и методологом истории. На его исключительности отразился личный антидогматизм, который его недруги называли конформизмом. У него было глубокое сознание историчности мышления и в том числе – исторической изменчивости мышления об истории. С самого начала он тянулся за новыми трендами, принимая для себя за основу традицию, достойную сохранения и защиты. Его можно было убедить в проницательности философов науки, философов культуры и философов истории, когда

они позволяли лучше понять историографию. Его мышление было наполнено импульсами, идущими из гуманитарных наук, и он применял их к рефлексии об истории. По этой причине мои воспринимавшиеся до того как «еретические» предложения в их более полной обработке и развитые мною идеи Учителя были им наконец приняты. Утвердила его в этом высокая оценка его коллегами, например официальными оппонентами, моей работы. Для ясности добавлю, что я никогда не испытывал какого-либо давления со стороны проф. Топольского в вопросах о том, как должна выглядеть моя работа или мое мышление. Другие его ученики это, конечно, подтвердят. Я знал, что вначале он не принимал моих интерпретационных построений, но это не влияло на их судьбу. Позднее он их цитировал как возможные решения конкретных вопросов. Добавлю на полях, что проф. Топольский считал, что высказывать можно все, но высказывающийся обязан предоставить обоснование, поддающееся обязательной в академическом дискурсе рациональной критике.

К. Р-В. – Исчерпываются ли Ваши отношения с познанской методологической школой связями с профессором Топольским?

W. W. – Конечно, нет. Чтобы рассказать об этом, надо вернуться еще примерно на 20 лет назад. Закончив обучение истории на Историко-философском факультете Университета им. Адама Мицкевича в Познани, я стал слушателем докторантских курсов при Институте Философии. Набор на докторантские курсы тогда проводили раз в три года. Чтобы быть допущенным на экзамен на эти курсы, я должен был, таким образом, на год раньше закончить учебу, чтобы сдавать экзамен на докторантские курсы в 1976 году. Благодаря индивидуальной программе обучения, которая была в те годы новостью, я получил диплом на год раньше моих сокурсников. Через год после докторантских курсов я стал ассистентом на факультете Логики и Методологии наук Института Философии под руководством проф. Влодзимежа Лавничака, который, как и многие исследователи, принадлежал к кругу сотрудников Ежи Кмиты. Профессор Кмита вместе с Лешеком Новаком, Ежи Топольским и Яном Сухом участвовал в создании так называемой познанской школы философии науки. Можно сказать, я был отправлен проф. Топольским на учебу к философам. Еще раньше, будучи еще студентом, я ходил на семинар Ежи Кмиты. Почти с самого начала я выбрал это необычное, философско-методологическое направление, которое больше соответствовало моим интересам, чем очень популярная среди молодых исследователей и студентов формалистично-сциентистская концепция Лешека Новака. Оно тяготело в большей степени к гуманитарным наукам, и конечно, по этой причине, заинтересовав-



шись методологией истории, я на долгие годы связал свою судьбу с семинаром проф. Кмиты, позднее продолжившимся в Институте Культуроведения.

К. Р-В. – Это было время, когда пути тесного сотрудничества трех выдающихся ученых разошлись?

W.W. – Да, думаю, определяющим было обособление путей Ежи Кмиты и Лешека Новака. Профессор Топольский всегда оставался в суверенной позиции, потому что всегда оставался историком. Его участие в построении парадигмы познанской школы было для него источником вдохновения. Оно заключалось в творческом приложении концепций, выработанных обоими познанскими философами, к его собственной методологии истории. Благодаря своей институциональной позиции он прикрывал неортодоксальные интерпретации марксизма, которые проводились в то время в познанской школе, от нападок официальной доктрины. Вначале он принимал участие в ее формировании, но позднее, когда началось оформление двух направлений в философии науки, он больше пользовался социально-регуляционной концепцией Кмиты, чем формулировками немарксистского исторического материализма Новака.

К. Р-В. – С того времени, то есть с конца 1970-х и начала 1980-х гг., начались Ваши контакты с познанской философией и культуроведением?

W. W. – С университета и, в принципе, по сей день я сохраняю контакты с этим сообществом. Семинар Ежи Кмиты оброс легендой, как и семинар Ежи Топольского. На первом я прошел школу смирения перед основательным, систематичным, последовательным знанием. Когда я даю на прочтение участникам моего семинара работы Кмиты или его учеников, они проходят такой же болезненный путь их изучения, как некогда и я. Герметичный язык, внутренняя логика мира категорий, специфический способ постановки вопросов, широкий горизонт проблем, разнородность дискурсов ставят перед учениками-гуманитариями необычайно высокую планку. Помню, когда мы начинали с моими однокурсниками студентами истории наше приключение с методологией истории, для нас лекции и семинары познанских философов были китайской грамотой. Ночами мы корпели над их текстами, составляли словари базовых категорий и перед семинарскими встречами обменивались мнениями до утра. Когда мы заметили, что для студентов философии, социологии, этнологии, и в том числе из других академических институций, мир категорий познанской философии был не менее труден, это нас приободрило. Оказалось, что мы не хуже их, а в чем-то мы ориентировались даже лучше. Для меня очевидно, что

позитивным импульсом было то, что меня, историка, приняли на докторантские курсы по философии. Там я установил контакты с коллегами, которые сохраняются до сих пор, и те из них, которые были на то время моими ровесниками или были немного старше, сейчас в ряду тех, кто определяет актуальный облик польской философии, культуроведения, социологии, этнологии...

К. Р-В. – Насколько я знаю, многие из тогдашних создателей познанской философии не были философами по образованию.

W. W. – Да, профессор Кмита получил образование польского филолога, Лешек Новак – правоведа, профессор Сух – физика, Ежи Топольский – историка. Философию науки, искусства или культуры создавали исследователи, получавшие статус философа, начиная с доктората. Их учениками становились выпускники различных курсов: психологии, польской, английской филологии, права, математики, биологии, физики, этнологии. Они начинали свое образование в области философии с методологии науки, и обычно с той дисциплины, которую они до того изучали, и углубляли ее понимание уже в новой науковедческой перспективе.

К. Р-В. – В чем заключалась польза от контакта методологии истории с философией и методологией науки?

W. W. – Рефлексия над историей, предложенная Ежи Топольским в его «Методологии истории», имела очень широкое измерение. Под ее покровом оказались области рассуждений, характерные для направления *Historika*, как в традиции Лелевеля, Хандельсмана или Дройзена, так и относительно новые сферы изучения истории, то есть возникшие из довоенной методологии истории Мандельбаума, аналитической философии истории и философской рефлексии о науке – как в естествоведческой, так и в антиестествоведческой традициях. Последняя была особенно развита именно в познанской методологической школе, которая продолжала философские традиции львовско-варшавской школы, сохранившейся в Познани прежде всего благодаря работам Казимежа Адьюкевича, и использовала наследие Карла Маркса, придавая ему смысл современной социальной теории и философской концепции. Оно трактовалось как концепция, достойная современного логико-методолого-философского анализа. Исторический материализм стал испытательной площадкой для рождающейся философии науки. Науковедческая интерпретация исторического материализма, пропагандируемая познанской методологической школой, открывала Топольскому возможность использовать его как общую теорию истори-

ческого процесса и своеобразную эпистемологию истории. Такой же ролью организующего начала для целого методологии истории Топольский наделил эту интерпретацию, наполняя ее разнообразной рефлексией о науке, исторической науке и историографии. Благодаря синтезирующему пониманию разнородной рефлексии об истории Топольский мог пользоваться доступной ему современной гуманитарной литературой.

К. Р. W. – Я встречала точку зрения, что проф. Топольский был одним из наиболее значимых каналов передачи западной мысли в Польшу.

W. W. – Несомненно, во времена, когда доступ к научной литературе был сильно ограничен (цензура, немногочисленные переводы, немногочисленные контакты между учеными с этой и с той стороны Берлинской стены), стажировки, гранты, лекции, конференции Ежи Топольского были чем-то исключительным. Был год, когда Топольский отъездил 10 % всех научных служебных поездок Познанского университета. Во время этих командировок он использовал доступные ему источники, изучал литературу и писал книги. Большая часть из них возникла за границей. Благодаря этому, а также его знанию языков, полученному еще дома, и работоспособности он смог получить обширную историческую и гуманитарную компетенцию. Его постоянно приглашали на семинары, конференции и лекции, представлять Польшу на конгрессах, в международных научных организациях и обществах. В Польше его с радостью приглашали докладчиком на конференции по гуманитарным и социальным наукам и на многочисленные специальные исторические конференции. Контакт с познанскими философами, поддерживающими диалог с новейшими трендами западной мысли, позволял Топольскому пропагандировать на Западе достижения познанской школы через свою теорию исторического знания. Это вдохновляющее влияние философов на творчество Топольского продолжалось до последнего синтеза Топольского – до работы «Как пишется и понимается история» 1996 года. Я принимал участие в этом сотрудничестве.

К. Р. W. – Насколько я знаю – я знаю об этом очень немного, но чувствую, что эта тема весьма деликатная, – мнения о методологии истории (в том числе о профессоре Топольском) не всегда были и остаются благосклонными.

W. W. – Специфика критического дискурса в отношении методологии истории, исходящего из кругов, где к ней относятся сдержанно, критично или даже враждебно, заключалась в том, что это был дискурс, культивируемый, главным образом, в кулуарах. Там происходила во времена ПНР

свободная от давления официальной доктрины научная дискуссия, в принципе возможная только в «серой зоне науки». С другой стороны, в кулуарах официальной науки до сих пор бытует боязливое критиканство, непригодное для публичных дебатов. Добавлю, что упомянутый страх закулисных оппонентов возникал во многом благодаря статусу Топольского – «правительственного ученого», в своем роде *enfant terrible* режима. А также в значительной мере из-за опасения не посвященных в тайны методологического мышления, что они не выдержат требований этого дискурса в ходе возможной публичной научной конфронтации. Связи методологии истории с историческим материализмом, ясно проявляющиеся в творчестве Топольского, вплоть до конца 1980-х гг. обезоруживали тех, кто был склонен не столько к интеллектуальному применению наследия исторического материализма – как можно было бы осторожно охарактеризовать усилия автора «Методологии истории» и «Теории исторического знания», – сколько к критическому и некритическому отказу от него. Публичный, демонстративный отказ от дорогой для власти исторической дисциплины, как мы знаем, могло дорого обойтись для личных / жизненных позиций человека. Вместе с тем, с другой стороны, горькая чаша критики методологии истории за ее связи с марксизмом досталась первым ученикам Топольского. Независимо от того, заикнулись ли они хоть раз о марксизме, их воспринимали в связи с методологией истории, а та была, по меньшей мере в Польше, наделена таким первородным грехом. Кулуарная критика методологии истории, в том числе как филиала марксизма в историографии, продолжается до сих пор, хотя уже как остаточное явление.

К. Р-В. – До сих пор? Почему?

В. В. – В различных нишах и сейчас пренебрежительно относятся к ученикам Топольского и методологии истории, но уже по другим причинам, ранее тоже упоминавшимся. Методологическая рефлексия в целом, и не только в Польше, в обыденном сознании воспринимается как нечто необязательное, бесполезное. Частично это происходит потому, что достаточным для профессионального владения исторической наукой считается инструментально-методическая компетенция. Она приобретается благодаря вспомогательным историческим дисциплинам, источниковедению и, возможно, другим наукам, подпитывающим историю, которые с молчаливого согласия историков признаются за таковые. Кроме того, господствует представление, согласно которому исследовательская компетенция историка возникает благодаря систематическому обучению на семинаре, во время тренинга под присмотром учителей. Практическое продвижение научных карьер историков, которые достигают очередных уровней науч-

ной карьеры и достигают успеха в профессии, утверждает во мнении, что методология не является чем-то необходимым. Очередных уровней институциональной научной карьеры достигают также те историки (конечно, речь идет и о социологах, экономистах, физиках и т. д.), чье знакомство с методологической проблематикой не выходит на уровень ее публичной артикуляции. Как кажется, эти исследователи думают, что если методологические знания и нужны, то они в достаточной мере спонтанно приобретаются и интериоризируются в ходе профессиональной деятельности. Этому, по меньшей мере скептическому, отношению к методологии, и притом отношению, которое разделяют многие исследователи, представляющие различные научные дисциплины, благоприятствуют декларации многих выдающихся ученых, отрицающих необходимость в эпистемолого-методологической рефлексии (или метафизично-философской, как ее определял, например, великий Фернан Бродель).

К. Р-В. – Однако есть много исследователей, которые ждут от методологов рецептов успешного исследования.

W. W. – Надо отметить, что в отношении методологии выражают различные точки зрения, и в ходе возможной полемики с ними не следует разминиваться на упрощения, группируя их в нечто одно и показывая, например, их непоследовательность. Случается, надо признать, что наши оппоненты, приученные нормативно ориентированными методологами, то есть такими, которые называют выбранные ими принципы научного познания и трактуют их как признаки научной компетенции, ожидают от методологии рецептов успешного исследования. Если обобщить, методология не занимается алгоритмизацией исследовательских приемов, зато занимается теоретико-познавательным описанием научного познания и исследования. И если она и может поддержать объектные исследования, то только за счет расширения познавательных компетенций, за счет анализа того, как проводится исследование в конкретных дисциплинах, в родственных областях и в целом в науке, и как исследование проводилось в прошлом. Короче говоря, она расширяет воображение, оживляет интуицию, мышление в компаративистских категориях, обогащает общее знание о культурных феноменах и т. д. и т. п. В этом смысле методология науки, и истории в частности, не столько предоставляет конкретные исследовательские инструменты, сколько знание о том, где их искать или как их самому упорядочить, следуя опыту познания предшественников. Методология не столько предоставляет инструментарий методов, сколько закладывает ментальный инструментарий, пригодный для изобретения методического инструментария.

С другой стороны, склонность некоторых методологов к нормативности, проявляющаяся в классификации результатов работы историков на те, которые имеют познавательные достоинства, и те, которые их не имеют, содействовало тому, что многие историки отказываются от методологии как арбитра научности. Критерии, согласно которым «нормативные» методологи оценивают исторические работы, обычно, как и всякие критерии, условны, за их счет абсолютизируются определенные эпистемологические или исторически локальные модели науки, которые применяются к историографии. В свою очередь, критические диагнозы, формулируемые методологами – в отличие от критики со стороны, например, источниковедов, – историки пророг воспринимают как нечто внешнее. И делают это тем охотнее, чем успешнее функционируют «внутренние» стратегии научной оценки, абстрагирующиеся от методологической квалификации.

К. Р-В. — Но независимо от того, описательна пропозиция или нормативна, исследователи все равно воспринимают ее как нормативную. Не так ли?

W. W. — Да, именно так. Некоторые историки-практики априорно навешивают такой ярлык. Однако при ближайшем рассмотрении легко показать и доказать, что дискурс не носит постулирующего характера в отношении истории. Конечно, если его и так нет.

К. Р-В. — Не принадлежит ли уже нормативная методология науки прошлому?

W. W. — К сожалению, многие молодые исследователи, как и многие немолодые, узурпируют право в авторитарном порядке давать оценки на счет того, что могут или должны думать и делать историки. Увлечшись инновационностью и интеллектуальной свежестью некоторых историографических пропозиций, они объявляют очередные методологические turns, провозглашают очередные революции, перевороты, либо возврат к чему-то как переворот, судят о том, что уже *passé*, а что еще нет, и после кратковременного экзальтированного увлечения чем-то находят благовидный предлог, чтобы призвать обратиться к чему-то еще, заняться чем-то еще. Поскольку этот подход – следствие недостаточности оснований собственного мышления, поверхностного, недалекого восприятия культурных феноменов, то эти призывы должны подпитываться на каждом шагу новой, очередной модой. Злоупотребление этикетками / префиксами в стиле пост- и даже пост-пост- или нео / new – это такой рефлекс, как если кто-то думает, будто важнее этикетка на бутылке, чем содержимое. В результате создается новое, но только на бутылках.

Старая нормативная методология часто предлагала в качестве образцов серьезно обоснованные методологические модели и создавала устойчивую, хотя иногда слишком догматичную точку отсчета. Новый номинальный нормативизм пропагандирует новинки ради новинок, ради того, чтобы быть новинкой. Мало того, экзальтированный нормативист думает, что мир должен эти еретические или авангардные концепции немедленно превратить в классику и не дает миру даже времени на то, чтобы обдумать его ересь и попробовать ее на вкус. А когда это не проходит, нормативист призывает мир к новым «революциям».

К. Р-В. – Эта критика нормативной методологии в ее новой редакции не слишком ли суровая?

W. W. – Я это явление так вижу. Для нашей профессии нет ничего более вредного, чем поспешность в суждениях, модничанье и пиаровская экзальтация. Именно эти подходы исследователей, связанных с методологией, отвращают от нее других, особенно тех, кто не трактует ее поверхностно.

К. Р-В. – Следует ли из вышесказанного, что несмотря на многие перемены, методология все еще не пользуется признанием среди историков и стереотип дистанцирования от нее сохраняется?

W. W. – Этот стереотип передается зрелыми историками, которые по неведению, злой воле, прямолинейности мышления выработали такое отношение к методологии истории и переносят на своих учеников этот диагноз. А те, в свою очередь, как и во многих других вопросах, принимают мнение своих менторов за чистую монету и не стремятся по разным причинам к тому, чтобы выработать свое независимое мнение. Часть из них, даже имея другие точки зрения, не выражает их из опасения остракизма со стороны своих научных руководителей. Определенно можно сказать, что методология истории, восходящая к *Historika*, *Grundriss*, *Lehrbuch* или *Introduction*, в которых возникали сюжеты, позднее вошедшие в современную методологию истории, не нашла среди консервативно мыслящих историков – в отличие от проблематики вспомогательных исторических дисциплин – признания в качестве базовой дисциплины для образования историков. Более того, между мыслительным стилем методологов и мыслительным стилем большинства историков возникает различие, которое делает взаимопонимание в принципе невозможным.

К. Р-В. – Речь идет о мыслительном стиле в понимании Людвика Флека или в его обыденном смысле?

W. W. — Конечно, в понимании Флека. В противном случае проблема не была бы такой важной. Да, можно рассматривать этот вопрос в других категориях, но можно и при помощи категории мыслительного стиля.

K. P-W. — Откуда возникает различие, делающее взаимопонимание невозможным?

W. W. — Прежде чем я обращусь к этому вопросу, я бы хотел в связи с этим остановиться ненадолго на другом вопросе. Часто те, кто имеет дело с методологическим дискурсом, утверждают, что он невнятен. Много лет назад мне случалось слышать, что тексты (высказывания) проф. Топольского невняты. Я был этим удивлен, еще когда был студентом, симпатизирующим методологической проблематике. Если мне, студенту, мысли автора «Методологии истории», были понятны, было странно, что они не были таковыми для зрелых историков. Я даже думал, что его мысли кажутся мне понятными, потому что я понимаю их слишком поверхностно. Позднее я отказался от этой мысли, когда уже на семинаре Учителя прошел тест, который закончился для меня успешно. Я залихватски решил, что отношусь к числу посвященных, тогда как все, кто не понимает, не относятся. Преподавая методологию истории или родственные ей дисциплины, я применял и до сих пор сознательно применяю в своем роде популяризацию методологической проблематики. Отхожу от нее, то есть от популяризации, только на дипломных и докторантских семинарах, когда имею дело с сознательными сторонниками методологического мышления. Стараюсь помочь студентам перейти от ранней академической исторической сознательности к методологически ориентированному воображению. Моя цель быть понятным для тех, кто отличается первой. Я часто спрашиваю, есть ли вопросы, надо ли что-то объяснить подробнее, дополнить и т. д. Обычно студенты говорят, что понимают, о чем речь. Тогда я им говорю, что они должны попробовать представить себе, получится ли у них зареферировать при помощи записей важнейшие вопросы полуторачасовой лекции, например, в течение получаса сразу после лекции и, скажем, неделю спустя. Обычно они отвечают «нет» или что это удается им с большим трудом. Я сравниваю эту ситуацию с пассивной и активной языковой компетенцией. Как кажется, слушая, студенты понимают, но они не в состоянии перевести услышанное на свой язык. Их языковой запас (и мыслительный в этой сфере мышления) слишком беден, чтобы освоить мир методологических категорий. Для них методология еще долго после первого контакта — чужой язык. Они не думают методологически, не прошли достаточно много тренингов, чтобы говорить (думать) на этом языке. Сходным образом выглядит ситуация, когда речь идет о зрелых историках. Они не проблема-



тизируют историографической ситуации философским *de facto* способом. И ничего неожиданного, что это так. Неожиданно другое – их представление, что если методология истории является в той или иной мере рефлексией об истории, то они должны сами (историки *proper*) понимать и создавать осмысленные методологические тексты *ad hoc*. Так легко и просто. *a vista*. Видимо, они так считают потому, что являются историками и ничто историческое не должно быть им чуждо, или/и потому, что полагают, будто методология истории – это здраворассудочное собрание нагроможденных инструментально-методичных опытов. Их не беспокоит, что они не понимают философской герменевтики, но беспокоит, что они не понимают философии истории, хотя вторая может быть основана на первой. В соответствии со свойственной историкам склонностью этимологизировать, связь термина «методология» с методом они считают убедительным *tout court*. Выдающиеся примеры того, как инстинкт этимологизации часто приводит на бездорожье анахронизма, редукции смысла или *ad absurdum*, предлагает Марк Блок в своей «Апологии истории». Сторонники генетического мышления забывают, что в качестве панацеи для объяснения с тем же успехом можно признать, что культура – это обработка (поля) и не более того, а меланхолия, как писал Куайн, это соединение дыни (*melon*) и овчарки колли (*collie*). Более того, можно добавить, что много других психологических или социологических обстоятельств вступает в силу, когда отбрасывается дискурс чуждого для нас происхождения и незнакомый способ мышления и высказывания.

К. Р-В. – Таким образом, Вы стараетесь, чтобы студенты понимали, что они должны стараться понимать? Мы должны говорить на их языке или они должны учиться нашему?

W. W. – Прекрасно сформулированная проблема! Мое мнение вот какое.

Есть две противоположные стратегии того, как учить трудным вещам. Согласно первой, необходимо принять стратегию открытого доступа, реализуя доступный для слушателя дискурс, то есть приняв его язык, мир категорий, мировоззрение. Она предполагает популяризацию (вульгаризацию во французском понимании этого слова). Вторая рекомендует изучение языка преподавателя, категорий данной дисциплины, профессионального языка. Говоря конспективно, между популяризацией знания, его распространением и обучением у учителя есть рассогласованность. Я сторонник квалифицированной популяризации, заключающейся в том, чтобы и отвечать ожиданиям тех, кто готов к диалогу на своем языке (абитуриентов), и тех, кто способен и хотел бы развить свое методологическое воображение. Последние приходят на мой семинар и проходят (как и хотят) тренинг

в области теоретического мышления / говорения / письма. Как я уже говорил, их обучение по профессии заканчивается докторатом.

К. Р-В. – Каковы источники идей Вашей работы «История – Культура – Метафора» и идей Вашей последней книги?

W. W. – В начале 1990-х гг., когда кристаллизовалась моя концепция эпистемологии истории как культурной рефлексии об историческом познании и исследовании, я имел за спиной опыт систематического изучения историографии школы Анналов, и особенно, можно сказать, учился у Броделя. Докторскую диссертацию (как известно, посвященную ему) я защитил еще в год его смерти, то есть в 1985-м. Учиться у Броделя при его жизни, увы, мне не было дано. Когда я впервые был в Париже, а это был 1984 год, Бродель был уже на пенсии и не вел семинары. Несколько лет я исследовал его работы, вчитываясь в его представления о мире и человеке, – как мы тогда говорили. Его гигантская работа, символизируемая трилогией “*Méditerranée – Civilisation – Identité*”, позволила мне сблизиться с историей, открытой социальным наукам, и заставляла тянуться за его восхищающей компетенцией – не только и не столько в области истории, сколько и прежде всего в области социальных наук. Я искал таких гипотез, которые объяснили бы мое *de facto* еще студенческое удивление, что такая работа, как «Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II» могла считаться исторической, раз она так сильно отступала от традиционных представлений об истории. Мой принципиальный вопрос, на который я искал ответ, звучал более или менее так: как Броделю удалось историзировать то, что было природным и социальным, как можно было писать несобытийную историю? Мировая известность и успех проекта новой истории Броделя затягивали меня в поиск решений тех вопросов, которые поднимала современная аналитическая философия истории и гуманитарные науки. Более того, к этому меня подводил эмпирический материал, то есть конкретная историографическая практика. Эту роль я предоставил французской историографии, которая в XX веке испытывала бурные перемены. Я считал, что эти перемены были вызваны процессом, носившим онтологический и эпистемологический характер, – изменением представлений, которые, по моему мнению, скрывались за резким различием между нарративами историографии à la Бродель и классической историографией. Эти перемены были следствием изменения культурного / ментального климата, происходящего особенно заметно в новых науках о человеке, как в то время называли гуманитарные и социальные науки и дисциплины. Именно из них тогда заимствовали новый порядок исторического мира. Для модернистской истории предметом анализа сделались

социальные феномены, тогда как атомом анализа – социум. Именно характерные особенности и изменчивость социальной действительности были поставлены в центр внимания модернистской (как я ее называю) историографии. Идеалом для нее были и остаются исследовательские образцы естественных наук и особенно те из них, для которых уже существовали соответствия в исследованиях таких наук о человеке, как экономика, социология, антропология...

К. Р-В. – Анализ классической и неклассической историографии – это один из принципиальных Ваших подходов, моделирующих описание современной историографии?

В. В. – Да, должен признаться, что данное дуалистическое описание современной историографии, вписывающееся в навыки мышления в категориях противопоставлений и бинарных, то есть логически определенных, оппозиций является инструментом поиска принципиальных расхождений, которые наметились, по моему мнению, в современной историографии. Оно является попыткой ответить на вопрос, почему так называемая (в свое время) «новая история» предстает как радикально отличная от «старой», традиционной. Эта классификация содержится в интуициях многих исследователей, остающихся в оковах понятий *новое / старое, традиционное / нетрадиционное* или показывающих длительность / недлительность определений, отмеченных дополнением “neo” или “new”. По самой своей сути мои понятия *классическая / неклассическая* требовали, чтобы я, с одной стороны, интерпретационно возвел в классику традицию, представляющую традиционной историографией, с другой – воспользовался двусмысленностью приставки “не”. То есть я должен был при помощи историософско-методологически-историографической интерпретации уловить характерные черты традиционной истории и причем так, чтобы несколько тенденциозно поставить ее в оппозиции по отношению характерным чертам историографии новой. Таким образом, я собрал присутствующие в исследованиях диагнозы историографии, прибавил к ним свойства, которые я сам в ней обнаружил, и сделал это так, чтобы на этом фоне возникла оппозиция *классическая / неклассическая историография*. В качестве центра рождающейся новой истории я принял «парадигму» Анналов, историографические и критико-методологические достижения этой школы. И уже из них я почерпнул аргументы, диагностирующие как традиционную историографию (называемую во французских дискуссиях “*histoire*”, “*événementiel*”, “*traditionnel*”), так и отличную от нее историографию новую. Я счел допустимым назвать одно из этих направлений исторического мышления «классическим», а другое – «неклассическим». Решение, которое именно так

моделировало современную историографию, основывалось на различии между ними, возникшем на историософском уровне, то есть на уровне исторического мировоззрения и мировоззрения исторического человека. А значит, на вопрос, откуда возникает радикальное отличие новой истории от старой, я отвечал: из расхождений в представлениях об историческом порядке, носителями / сторонниками которого были классические и неклассические историки. Это противопоставление упрощает мне не только нетрадиционная практика исторического письма школы Анналов (и не только их), которая как бы говорила сама за себя, но и критическое отношение к сложившейся историографии, то есть, в моем понимании, не только их упор на «не» в отношении старой историографии, но и упор на «анти», выражающийся в открытых дискуссиях с представителями классической истории. Независимо от того, что Фернан Бродель уже при жизни стал классиком новой истории, я признал его творчество классическим / образцовым для неклассического течения современной историографии. Я признал, и как мне кажется, обоснованно, что ведущее течение неклассической историографии, в период ее расцвета приходящееся на годы доминирования Броделя, это направление умеренного модернизма, сциентистский вариант историографии, пропагандирующий историю à la Бродель, как осуществление – говоря науковедчески – идеала science в истории и отход от образца *lettre*, который практиковала классическая история.

К. Р-В. – Однако не окажется ли, что предложенная Вами в «Истории – Культуре – Метафоре» классификация, которой Вы придерживаетесь до сих пор, будет слишком значительной редукцией в отношении факта необычайного плюрализма историографии второй половины XX – начала XXI веков?

В. В. – Я так не думаю... Каждая классификация опирается на относительно условные критерии. И именно они определяют, касается ли возникающая в результате та или иная дистинкция существенных черт современной историографии. Является ли результатом познавательно значимых разграничений, то есть имеет ли эффект, упорядочивающий образ историографии и понимание ее устойчивости и изменчивости. Более того, существенно то, являются ли эти критерии настолько познавательно проникательными, чтобы позволить увидеть разнообразие историографии. А мое разграничение, в этом смысле, схематично и открыто. С одной стороны, оно не закрывает возможность показать разнообразие и богатство форм традиционной историографии, с другой – создает поле восприятия разнообразия в области неклассической истории. Специальное место в этой области я отвел для немодернистской историографии (например, историче-

ской антропологии), стоящей во «внутренней оппозиции» к модернистскому направлению. Это название и тот способ, которым я его понимаю, может охватить много направлений и субдисциплин истории. Мое понимание современной историографии учитывает также те сочинения историков, которые, например, не уместаются в господствующих в XIX или XX в. направлениях, поскольку могут быть по отношению к ним, например, предтечами или эпигонами. Например, «Культура Возрождения в Италии» Якоба Буркхардта, «Два тела короля» Эрнста Канторовича или «Короли чудотворцы» Марка Блока представляют, по моему мнению, неклассическую (немодернистскую) историографию, хотя возникли во времена едва ли не абсолютного доминирования традиционного исторического письма. Потому я и поддерживаю это давнишнее разграничение, что оно не догматично и открыто для углубления и дополнения. Думаю, что как точка отсчета оно было принято коллегами и иногда используется. Недавно один из них применил эти понятия (классическая и неклассическая историография) в разговоре со мной, и начав освещать мне их смысл, он вдруг умолк и мгновение спустя добавил: «Что я говорю, это же твоя классификация»...

К. Р-В. – Одним из фундаментов, разделяющих историографию, является, по Вашему мнению, то обстоятельство, что историки, представляющие определенные направления историографии, придерживаются специфических историографических метафор. Идея историографической метафоры наряду с упомянутой классификацией историографии, является отличительным знаком Вашей концепции эпистемологии истории, сегодня все чаще определяемой Вами как культурный конструктивизм.

W.W. – Было бы лучше ничего не говорить на эту тему, если бы только я мог рассчитывать, что она известна. Так как другого выхода у нас нет, давайте допустим, что это так и есть. Если читатель заинтересуется, он всегда может заглянуть в мои работы.

Концепт метафоры, как идея обогатить арсенал категорий, поддающихся анализу историографии, выкристаллизовался в моем сознании, когда я осмыслил творчество Броделя как пример передачи идей из так называемых новых наук о человеке на территорию истории. Еще отцы-основатели школы Анналов Марк Блок и Люсьен Февр, а также глашатай идеи синтеза Анри Берр увлекались проблематизацией знания о прошлом за счет вопросов, происходящих из так называемых наук о человеке. Короче говоря, я думал, что не пойму перемены в идейном контексте истории (и в ней самой), если не учту интеллектуальный климат эпохи, в которую история написана. Однако одно дело прийти к этому не очень-то новаторскому

выводу, а совсем другое – показать, как конкретно ментальный мир культуры отпечатывается на историографических образах прошлого. В 1991 году, значительную часть которого я провел в Италии, я познакомился в числе прочего с “La metafora viva” Поля Рикёра, “Modelli archetipici e metafore” Макса Блэка и с “Retorica e storia” – итальянским изданием “Metahistory” Уайта, одновременно уча итальянский через известный мне международный язык философии и методологии. Еще в том же году я был приглашен Ароном Гуревичем и Жаком Ле Гоффом в редколлегия «Одиссея» и опубликовал в этом ежегоднике (как позднее оказалось, очень важном для постсоветской / российской новой историографии) статью под названием «Историография как игра метафор. Судьбы “новой исторической науки”»<sup>1</sup>, где я наметил идейное движение в области “La Nouvelle Histoire” как игру метафор. Тогда у меня еще не было аналитически разработанной категории метафоры. Моя дефиниция языковой и историографической метафоры вошла только в коричневую книгу<sup>2</sup>. Метафору как один из компонентов в объяснении различий между мировоззрением традиционных историков и историков «новой истории» я использовал и ранее. Медленно, как бы неожиданно для меня самого различные элементы моих размышлений сплелись в единую концепцию эпистемологии истории в книге «История – Культура – Метафора»: среди них идеи, возникшие на основе углубления концепта “la longue durée” Фернана Броделя, категории революции в приложении к историографии и, наконец, идеи культурной импутации. Применение данной категории, понимаемой, прежде всего, как когнитивная, семантическая (как хотел Рикёр) инновация, запустило процесс синтеза многих идей вокруг нее. Идея историографической метафоры, обобщающая языковую метафору, с одной стороны, была (как мне это сейчас видится) как шагом в сторону культуроведчески ориентированной методологии, так и (благодаря тому, что я применял интерактивную концепцию метафоры) шагом к конструктивизму. Я отошел от классической компаративистской концепции метафоры, поскольку понял, что и Блэк, и Рикёр, справедливо, хотя и не во всем последовательно от нее отказываются. Интерактивная концепция метафоры, признающая в качестве ее конститутивной особенности акт интерпретационной интеракции, устраняет идею ее «контекста открытия» (генезиса, понимаемого как возникновение подобия между субъектами метафоры как источника ее появления<sup>3</sup>) как второстепенную по отношению к более важному аспекту –

<sup>1</sup> Nomen omne – на обложке «Одиссея» 1991 года название моего текста анонсировано «Историография как борьба метафор».

<sup>2</sup> Речь идет о работе «История – Культура – Метафора»...

<sup>3</sup> Подобие как основа метафоры, как предполагается ее компаративистской идеей, допускает первичность фиксации «подобных» черт, сопоставляемых в метафоре

способу ее функционирования в языке и культуре. Это открыло возможность использовать метафору как риторическую фигуру, несущую ответственность за переход значений из культуры в науку или из одних областей рефлексии в другие, например, в историографию, – значений, побуждающих принимающую их область к творческой интерпретационной интеракции между семантическими полями сопоставленных в метафорах субъектов (миров). Метафора «общество – это организм» Герберта Спенсера могла стать выражением поисков интерпретации общества в органицистских категориях, в то время как метафора Людвиг фон Берталанффи «общество – это открытая неограниченная система» – исходной точкой или подтверждением для познавательных корреляций и развитых концепций, которые предписывают именно так понимать (и исследовать) социум, как открытую безграничную систему. Более того, интеракционно понятая метафора открывает возможности, на которые указывали Макс Блэк и Мэри Хесс, то есть, если говорить кратко, возможности толковать ее как категорию, моделирующую один мир, например, мир броделевской социальной системы, посредством другого, то есть посредством функционалистской социологии или категориального мира теории систем.

Наконец, другой отдельный и непростой вопрос, это позволило мне в заочной дискуссии с Рикёром показать, что концепт “*métaphore morte*” является необоснованным, внутренне противоречивым тезисом автора “*Temps et récit*”. Я пришел к выводу, что если суть метафоры в устойчивости интерпретационной интеракции между *focus* и *frame* (*tenor* и *vehicle*), то в тот момент, когда она прекращается, мы уже имеем дело не с мертвой метафорой, а с чем-то, что метафорой *tout court* уже не является. Если она существует только тогда, когда живет, то когда она не живет, то ею уже не является. Когда я принял идею языковой метафоры в ее семантической (когнитивной) форме, это позволило мне описать (хотя бы рудиментарно) путешествия метафор культуры в область историографии и обнаружить их там, приняв их в их историческом контексте, в обличье действующих там историографических метафор.

К. Р-В. – В «коричневой книге» комплекс историографических метафор был описан конспективно. Как Вы видите их сегодня?

В. В. – Фундаментальными, необходимыми для истории вслед за Джорджем Нисбетом я признал метафоры генезиса и развития, а значи-

---

субъектов, то есть не позволяет поддерживать идею языковой метафоры как семантического открытия / инновации или абсурда / нонсенса. «Открытием» было бы подобие, а не метафорическое выражение (возможно, выражающее подобие).

тельно позже для классической историографии – также идею Индивидуального Субъекта Действия, то есть базовую риторическую фигуру, организующую, по моему мнению, дискурс классической историографии. Более того, дополнительный аспект, обогащающий круг моих разработок в области префигурации исторического познания и исследования, открылся, когда как бы вследствие развития идеи культурной импутации произошло взаимное обогащение способа функционирования как историографических метафор, так и метафор, участвующих в импульсе импутирования исследуемой культуре. Мое описание дуализирующего способа говорения и мышления, типичного для воображения традиционного историка, так убедительно изложенного Йозефом Миттерером, – учитывало такое явление, как импутирование историографических метафор в ходе акта возникновения объекта описания как результата описания объекта. Описание объекта исторического исследования – это результат префигурирующего ангажирования в него историографических метафор. Именно они, как я уже определенно это выразил, ответственны за тот вид объективного мира, который предстает субъектам, связанным определенными метафорами или их конкретно-историческими воплощениями.

К. Р-В. – Это опция в вопросе объектной референции исторического мышления и слово в дискуссии на тему реализма исторического дискурса?

В. В. – Да. Другое, как мне кажется, развитие моего мышления наступило, когда я развил интересную интуицию о том, что метафора – это своеобразное микро-объяснение. Эта идея, если я не ошибаюсь, развита Мэри Хесс и скрыта у Макса Блэка в его поисках связи между моделированием и метафоризацией. Поскольку когда я натолкнулся на нее, я уже считал, что объяснение в версии, представленной аналитической философией, должно восприниматься как вид интерпретации, я признал, что если метафора является или может быть объяснением, то может быть чаще, или только, или даже интерпретацией, поскольку объяснение как исследовательская процедура осуществляется (по крайней мере, в том виде, как ее понимают вслед за Гемпелем, Оппенгеймом, Поппером) в научной практике редко. Широкое понимание интерпретации, конечно, легче поглотит метафору как частный случай интерпретации, как своеобразную микроинтерпретацию. Таким образом, метафоризация – это такой частный случай интерпретации, в котором сторону интерпретанса занимает *sujet primaire*, а сторону интерпретандума – *sujet secondaire*. Я думал так: если принимается, что в сцеплении значений в метафорическом выражении мир человека помещен в мир волка (*homo homini lupus est*) или общество рассматривается в объективе организма (общество – это организм), то можно согласиться



с тем, что «мир волка» (семантическое поле организма) интерпретирует «мир человека» (общество). Интерпретационная интеракция, осуществляемая в метафоре, является (для сторонников интеракционной концепции метафоры и в их числе для меня) актом интерпретации *ex definitione*. По каким правилам разворачивается интерпретация, зависит от того, в каком дискурсе она проводится – поэтическом или, например, научном, осуществляемом, например, в рамках органицистской социологии.

К. Р-В. – Такие понятийные решения не слишком ли расширяют традиционное понимание этих категорий?

В. В. – Конечно, я отвечаю: я так не думаю... Ведь если бы я заметил такую опасность, я бы этого не делал. Признание языковой (историографической) метафоры когнитивной категорией рождает вопрос, в каком смысле она может считаться таковой. Я на него ответил бы следующим образом. С одной стороны, мы должны определить смысл понятия «интерпретационная интеракция» как предзнаменование акта / акции интерпретации между субъектами метафоры. Приняв такое понимание, я принимаю, как минимум, что между ними происходит интерпретация, то есть, как я думаю, в этом мыслительном акте различаются то, Что интерпретируется, и то, Что интерпретирует. Это разграничение, в котором трудно усомниться, концептуально дополняет разграничение, осуществляемое в дискуссии о структуре метафоры, при котором используются понятия *focus / frame*, *sujet primaire* и *sujet secondaire*, и кроме того, допускается доминирование в этом интерпретационном акте одного из субъектов. Как бы естественным образом я называю его, то есть этот доминирующий субъект, интерпретансом, а другой субъект, таким образом, является интерпретандумом. В результате, я получаю идею метафоры как микроинтерпретации. Более того, в случае фундаментальных историографических метафор я получаю в своем роде микроисториософскую опцию. В своем роде синтетическую идею связей, происходящих в мире, гипотезу об онтологическом смысле. В последнее время я бы сказал, что она создает компоненты допустимого коллективного языка тех, кто ее использует или молчаливо признает очевидной.

К. Р-В. – Это расширение роли историографической метафоры в историческом мышлении происходит в Вашей последней работе, не так ли?

В. В. – Это определено так. Особенно заметно это в анализе метафоры генезиса. Я посвятил осмыслению роли генезиса и генетического мышления много внимания уже с первого чтения «Апологии истории» Марка Блока.

Вскоре затем я познакомился с «Размышлениями об истории» Витольда Кулы. Обе очень близкие по своему звучанию книги открыли для меня важность этой проблематики. Самые существенные для понимания идеи генезиса в историографии сюжеты – это время и причинность, идея начала, генетическая связь, генетическое объяснение. Два последних понятия, используемые Топольским, утверждали меня в убеждении, что генезис – это неизбывная черта исторического мышления. В начале 1990-х гг. мои поиски в этом направлении убеждали меня в справедливости этих построений. Я думаю, что это один из самых важных мотивов рассуждений об историческом мышлении и исторической наррации. Кроме того, если мы обнаружим, что генезис вездесущ в школьном образовании и академическом дискурсе, выступает в качестве ключевой фигуры исторического мышления, в равной мере как интеллектуально рафинированной, так и встречаемой на элементарных ступенях дидактики (генезис Польского государства, генезис Возрождения, генезис Первой Мировой войны...), то в таком случае указание на исконность этой фундаментальной историографической метафоры, а также разнородности конкретизации ее смысла в отдельных вариантах исторического мышления становится пробным камнем историчности, с которой мы имеем дело в конкретной фазе развития историографии и исторического мышления.

К. Р-В. – Со времени «Истории – Культуры – Метафоры» за характерный аспект теоретических построений ее автора принимается идея культурной импутации. Как Вы истолковали бы ее сегодня?

W. W. – Да, как кажется, я расширил контекст осмысления идеи культурной импутации. Я уточнил ее, во-первых, указав ее специфические измерения и формы, а во-вторых, отнеся эту идею к концепции дуализирующего способа мышления и говорения Йозефа Миттерера.

К. Р-В. – Случалось, что в ходе дискуссии о некоторых Ваших концептах, которые направлены на описание многих проявлений историографической практики, оказывалось, что данные концепты, с одной стороны, вполне могут охватить различные проблемы, с другой – являются внутренними концептуальными сплетениями, осуществляемыми на различных уровнях проблематизации.

W.W. – Такие прочные категории, как концепт *метафоры*, *дуализирующее мышление* Йозефа Миттерера, *культурная импутация* открывают возможность относительно целостного описания историографической операции. Я это делаю так, чтобы пропагандировать более общую идею о том, что практика исторического мышления, независимо от его исторической

случайности, подчиняется определенным культурным правилам. Это они определяют, что акт историографического мышления мы опознаем как таковой. У него есть специфическая идентичность, и более того, он поддается описанию как рациональный мыслительный акт, по крайней мере, он предстает таковым, когда подлечит *ex post* методологической реконструкции или культуроведческому описанию.

К. Р-В. — Это тезис о логичности исторического мышления или культуры вообще?

W. W. — Конечно, я допускаю в своем роде рациональность, если я делаю то, что я делаю, то есть если я ищу в историческом мышлении какую-то внутреннюю логику. И все же нет — поскольку я отстаиваю некоторый онтологически-метафизический тезис о природе исторического мышления. Я отдаю себе отчет, что осуществляю рациональную интерпретацию, но именно так я представляю себе задачу осмысления стихийного исторического сознания. Оправданием для таких действий служит убеждение в том, что польза от смыслонаделения исторического отношения к культуре, которую, по сути, приносит историография, возникает из убеждения, что культурная коммуникация должна длиться до тех пор, пока мы можем говорить о сохранении человеческого рода. Без участия содержания (сложившихся смыслов), происходящего из прошлого и к нему относимого, невозможен публичный дискурс и невозможна реализация конкретных социальных практик. Историография — это форма преобразования коллективной памяти, а та является памятью культуры, без которой была бы невозможна как социализация личностей, так и сохранение устойчивости социальных институций и форм коллективной жизни. Отсюда следует особая задача профессиональной историографии. Академическая историография — это специализированный, профессиональный ответ на необходимость подзарядить культурную коммуникацию семантикой той культуры, резервуаром которой она является.

К. Р-В. — В книге «Об историческом мышлении», которая, по Вашему мнению, могла бы называться «Измерения исторической истины», подняты проблемы тенденциозности, этноцентричности историографии, идея прикладной истины, метафорическая концепция истины и т. д. Короче говоря, различными способами выражена концепция истины. Обычно функцию истории определяют не так, как Вы это только что сделали.

W. W. — Провозглашают, что необходима истина о прошлом, так как, например, *historia magistra vitae est*. От моего определения функции исто-

риографии в культуре до античной максимы в ее обыденном современном понимании опять же не так далеко. В последнем делается акцент на том обстоятельстве, что опыты прошлого, познанные и освоенные современностью, являются для нас источником уроков. Эти опыты являются таковыми, потому что они объективно оцениваются, критически диагностируются. Короче говоря, как говорят, потому что они истинны. Как считается, они открывают возможность проектировать желательные поступки и действия, в том числе предпринятые (как хотелось бы классической историографии) историческими субъектами. Мало того, что история предлагает как бы уроки для индивидуальных человеческих позиций, она кроме того предлагает знание об обстоятельствах, поступках и последствиях поступков, творцами которых являются исторические субъекты: государства, нации, различные субъекты политические, социальные, культурные *tout court*. История, а речь здесь идет о классической истории в моем понимании, то есть история воображаемая широкими массами и обыденно понятая, легитимизирует и делегитимизирует прошлое на пользу современности (и возможно, будущего), определяет, какие исторические поступки достойны почитания, а какие забвения. Этот диагноз, который может быть энтимематическим, а может быть явным, сопровождается со стороны историка и читателя его работ представлением о желательном порядке мира вместе с органично сопутствующей ему системой ценностей, которые заслуживают реализации, – причем в равной мере так называемых универсальных ценностей и прозаических, превозносящих непосредственно-практические действия. И к этому воображаемому порядку относятся феномены и события (происшествия) из прошлого.

К. Р-В. – В сциентистской историографии, называемой Вами модернистской, иная ситуация, потому что она обычно не занимается политикой?

В. В. – Да, но не только, или, возможно, не прежде всего поэтому. Неклассическая история, например, модернистская, то есть история *à la* Бродель, в своем классическом обличье осуществленная в «Средиземном море» Броделя, тем отличается от классической историографии, что первая сосредоточивает свое внимание на социальных явлениях, на несубъектных феноменах. Таким образом, не происходит непосредственной антропоморфизации представляемого мира, социальные феномены, и в том числе исторические процессы, не подлежат валоризации в категориях ценностей, провозглашаемых в образах мира обыденного сознания. Их валоризация непосредственно не относится к ценностям, связанным с активностью, опытом и сознанием личностей. Поэтому у нас возникает впечатление, что исторические образы, представляемые социальной историей, аксиологиче-

ски относительно нейтральны. Таким образом, мы редко слышим, чтобы историческую демографию или экономическую историю осуждали за тенденциозность.

К. Р-В. – Чего можно ждать в ближайшем будущем?

W.W. – Последовательного поиска культурной легитимизации классической истории и ее особенно элитарного вида, каковым является национальная политическая историография. Я ишу ответа на вопрос, почему в научном, художественном и политическом споре историографии остаются соседками. Мне недостаточно ответа, что судьбы соседних наций / государств сплетены различно представляемым драматичным прошлым. Я ишу также ответа на вопрос о так называемой культурной тенденциозности историографии. По сути, это все время один и тот же вопрос об основаниях исторического мышления. Меня интересуют культурные источники древнейших, самых устойчивых мыслительных фигур исторического мышления. Сверх того, я занимаюсь истолкованием генезиса и изменения идеи и роли источниковости в историографической операции. Я ишу ответа, почему естественный реализм (в смысле Путнама) является настолько могущественным стилем мышления историков. Здесь, как и в предыдущих проблемах, мы приближаемся к истории субъектно-объектной стратегии познания, которую принимают историки. Я спрашиваю, с какого времени и почему возникла такая стратегия, а также каковы ее последствия для исторической литературы.

К. Р-В. – То есть можно надеяться на продолжение этой же книги или на третий том?

W.W. – Может быть и то, и другое.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Ajdukiewicz K.* Język i poznanie. Warszawa: PWN, 1960. T. 1.
- Ajdukiewicz K.* Język i poznanie. Warszawa: PWN, 1985. T. 2.
- Ankersmit F.R.* The Reality Effect in the Writing of History: The Dynamics of Historiographical Topology. Amsterdam; New York; Oxford; Tokyo: Noord-Hollandsche, 1989.
- Ankersmit F.* Sublime Historical Experience. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- Ancien Régime et la Révolution: Reinterpretations. (Présentation par F. Furet) // *Annales E.S.C.* 1974. № 1.
- Annales.* Économies – Sociétés – Civilisations. 1955–1992.
- Apel K.O.* Wspólnota komunikacyjna jako transcedentalne założenie nauk społecznych // *Kultura Współczesna.* № 1. S. 5–13.
- Apel K.O.* The Hermeneutic Dimension of Social Science and its Normative Foundation // *Epistemology and History. Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities. Humanities as a Philosophical Problem and Jerzy Kmita's Approach to It* / ed. by A. Zeidler-Janiszewska. Amsterdam; Atlanta, GA: Rodopi, 1996. P. 11–34.
- Ariès Ph.* Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie. Paris: Self, 1946.
- Ariès Ph.* L'Histoire des mentalités // *La Nouvelle histoire* / éd. J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel. Paris: Retz, 1978.
- Ariès Ph.* Un Historien du dimanche. Paris: Seuil, 1980.
- Aron J.-P., Dumont P., Le Roy Ladurie E.* Anthropologie du conscrit français d'après des comtes numériques et sommaires du recrutement de l'armée, 1819–1826. Paris: La Haye; Mouton, 1972.
- Aron R.* Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur limites de l'objectivité historique. Complétée par des texts récents. Paris: Gallimard, 1981.
- Arystoteles.* O powstawaniu i ginięciu / tłum., wstęp i oprac. L. Regner. Warszawa: PWN, 1981.
- Atti del Colloquio Internazionale "Les "Annales" – hier et aujourd'hui", (Mosca, 3–6 ottobre 1989) // *Rivista di Storia della Storiografia Moderna.* 1993. № 1–2.
- Bachtin M.* Dialog. Język. Literatura / przeł. D. Ulicka; red. E. Czaplewicz i E. Kasperski. Warszawa: PWN, 1983.
- Barnes B.* Scientific Knowledge and Sociological Theory. London; Boston: Routledge, 1974.
- Barnes B.* Socjolog wobec pojęcia racjonalności / przeł. A. Chmielecki // *Literatura na Świecie.* 1991. № 5. S. 155–175.
- Bartnik C.S.* Historia i myśl / nakładem autora. Lublin, 1995.

- Bearsdley M.C.* Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism. New York: Harcourt, Brace & World, 1958.
- Bedarida F.* L'historien régisseur du temps? Savoir et responsabilité // *Revue Historique*. 1998. № 605. Janv.-Mars. P. 3-24.
- Benjamin W.* Anioł Historii. Eseje, szkice, fragmenty / przeł. K. Krzymieniowa, H. Orłowski, J. Sikorki; oprac. H. Orłowski. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1996.
- Berr H.* La Synthèse en l'histoire: essai critique et theoretique. Paris: F. Alcan, 1911.
- Bertalanffy L., von.* Problems of Life. New York: Harper Torchbooks, 1960.
- Bertalanffy L. von.* Ogólna teoria systemów. Podstawy, rozwój, zastosowania / przeł. E. Woydyłło-Woźniak. Warszawa: PWN, 1984. S. 223-243.
- Bertrand G.* Pour une histoire écologique de la France // *Histoire de la France rurale* / sous la dir. de G. Duby, A. Wallon. Paris: Seuil, 1975. T. 1.
- Bessmertny Y.* Les "Annales" vues de Moscou // *Annales E.S.C.* 1992. Vol. 47. № 1. P. 245-259.
- Bilikiewicz T.* Die Embryologie im Zeitalter des Barock und die Rokoko. Leipzig: Thieme Verlag, 1932.
- Black M.* Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy. Ithaca; New York: Cornell University Press, 1962.
- Black M.* Metafora / tłum. J. Jampola // *Pamiętnik Literacki*. 1971. Z. 3. S. 217-234.
- Black M.* Modelli, archetipi, metafore. Parma: Pratiche Editrice, 1983.
- Bloch M.* Les rois thaumaturges. Étude sur caractere surnaturel attribue a la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre. Strasbourg: Librairie Istra, 1924.
- Bloch M.* Les Caractères originaux de l'histoire rurale française. Oslo: Ashehoug, 1931.
- Bloch M.* Avènement et conquêtes du moulin à eau et les inventions médiévales // *Annales d'histoire économique et sociale*. 1935. Vol. 7. P. 538-563.
- Bloch M.* Pochwała historii, czyli o zawodzie historyka. Wyd. 2 / przeł. W. Jedlicka, wst. W. Kula. Warszawa: PWN, 1962.
- Bloch M.* Les rois thaumaturges. Etude sur caractere surnaturel attribue a la puissance royale, particulierement en France et en Angleterre. Paris: Gallimard, 1983.
- Bloch M.* Społeczeństwo feudalne / tłum. E. Bąkowska; wstęp A.F. Grabski. Warszawa: PIW, 1981.
- Bloch M.* I re taumaturghi. Studi sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra. Torino, 1989.
- Bloch M.* Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii / przeł. J.M. Kłoczowski, sł. wstępne J. Le Goff. Warszawa: Volumen, 1998.
- Bouvier J.* Feu François Simiand // *Conjoncture économique. Structures sociales. Hommage à Ernest Labrousse*. Paris: La Haye, Mouton, 1974. P. 59-78.

*Braudel F.* Pour une histoire sérielle. "Séville et l'Atlantique. 1504-1650" // Annales E.S.C. 1963. Vol. 18. № 3. P. 541-553.

*Braudel F.* Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe – XVIIIe siècle. Paris: Colin, 1967. T. 1.

*Braudel F.* Écrits sur l'histoire. Paris: Flammarion, 1969.

*Braudel F.* Historia i trwanie / tłum. B. Geremek; wstęp B. Geremek, W. Kula. Warszawa: PIW, 1971.

*Braudel F.* [Интервью] // L'Express. 1971. № 1063.

*Braudel F.* Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II. T. 1 / przeł. T. Mrówczyński i M. Ochab; T. 2 / przeł. M. Król i M. Kwiecińska; wstęp B. Geremek i W. Kula; wst. B. Geremek i W. Kula. Gdańsk: Wydawnictwo Morskie, 1976-1977.

*Braudel F.* La Dynamique du capitalisme. Paris: Arthaud, 1985.

*Braudel F.* [Интервью] // El Pais. 1985. № 114.

*Braudel F.* L'Identité de la France. Paris: Arthaud; Flammarion, 1986. Vol. 1-2.

*Braudel F.* Kultura materialna, gospodarska i kapitalizm. XV-XVIII wiek. T. 1 / tłum. M. Ochab, P. Graff.; T. 2 / tłum. E.D. Żółkiewska; T. 3 / tłum. J. i J. Strzelecki; wstęp i red. J. Kochanowicz. Warszawa, 1992.

*Braudel F., Coarelli F., Aymard M.* Morze Śródziemne. Region i jego dzieje / tłum. M. Boduszyńska-Borowikowa. Gdańsk: Wyd. Morskie, 1982.

*Brown T.S.* Herodotus speculates about Egypt // American Journal of Philology. 1965. Vol. 86. P. 60-76.

*Bugajewski M.* Historiografia i czas. Paula Ricoeura teoria poznania historycznego. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2002.

*Burkhardt J.* Kultura odrodzenia we Włoszech. Próba ujęcia / przeł. M. Kreczowska; wstęp M. Brahmer. Warszawa: PIW, 1991.

*Cackowski Z.* Wstęp do wydania polskiego // *Fleck L.* Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym. Lublin: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1986.

*Canguilhem G.* La connaissance de la vie. Paris: Vrin, 1965.

*Carrard Ph.* Figuring France: The Numbers and Tropes of Fernand Braudel // Diacritics. A Review of Contemporary Criticism. 1988. Vol. 18. № 3. P. 2-19.

*Carrard Ph.* Poétique de la Nouvelle Histoire. Le discours historique en France de Braudel à Chartier. Lausanne: Payot, 1998.

*Cassirer E.* Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury / przeł. A. Staniewska, przedmowa poprzedził B. Suchodolski. Warszawa: Czytelnik, 1998.

*Chartier R.* Intellectual History and the History of Mentalités. A Dual Re-evaluation / trans. L.G. Cochrane // *Idem.* Cultural History. Between Practices and Representations. Cambridge: Polity Press, 1988. P. 19-52.

*Chartier R.* Le Temps des doutes // Le Monde. 1993. Salon du livre. 18. III. 1993.



*Chaunu P.* Un Nouveau champ pour l'histoire sérielle, le quantitatif au troisième niveau // *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*. Paris, 1972. Vol. 2. P. 105–125.

*Chaunu P.* Histoire, science sociale. La durée, l'espace, l'homme et l'époque moderne. Paris: SEDES, 1974.

*Chaunu P.* Conjoncture, structures, systèmes de civilisations // *Conjoncture économique. Structures sociales. Hommage à Ernest Labrousse*. Paris, 1974.

*Chaunu P.* L'Économie. Dépassement et prospective // *Faire de l'histoire* / red. J. Le Goff, P. Nora. Paris, 1974. Vol. 2. P. 51–73.

*Chaunu P.* De l'histoire à la prospective. Paris: R. Laffont, 1975.

*Chaunu H., Chaunu P.* Séville et l'Atlantique. 1504 à 1650. Paris: SEVPEN, 1955–1960. T. 1–12.

*Chladenius J.M.* Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften / hg. von L. Geldsetzer. Düsseldorf: Stern-Verlag Janssen, 1969.

*Collingwood R.G.* The Idea of History. Oxford: Oxford University Press, 1961.

*Coutau-Bégarie H.* Le Phénomène "nouvelle histoire". Stratégie et idéologie "des nouveaux historiens". Paris, 1983.

*Crombie A.C.* Style myśli naukowej w początkach nowożytnej Europy / przeł. P. Salwa. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1994.

*Davidson D.* O pojęciu schematu pojęciowego / przeł. J. Gryz // *Empiryzm współczesny* / red. B. Śtanosz. Warszawa: UW, 1991. S. 258–279.

*Day J.* Fernand Braudel and the Rise of Capitalism // *Social Research*. 1980. Vol. 47. P. 507–518.

*Demonet M., Dumont P., Le Roy Ladurie E.* Anthropologie de la jeunesse masculine en France au niveau d'une cartographie cantonale (1819–1930) // *Annales E.S.C.* 1976. Vol. 31. № 4. P. 700–760.

*Denbigh K.G.* Świat i czas / przeł. J. Mietelski. Warszawa: PWN, 1979.

*Dobosz A.* Uwagi na temat relacji tożsamości metamorficznej i pewnych jej zastosowań // *Kultura archaiczna w zwierciadle wyobrażeń, słów i rzeczy* / pod red. H. van den Boom, A.P. Kowalskiego, M. Kwapińskiego. Gdańsk, 2000.

*Droysen J.G.* Grundriss der Historik. Wyd. 3. Leipzig, 1882 [Halle/S, 1925].

*Duby G.* Histoire des mentalités // *L'Histoire et ses méthodes* / ed. Ch. Samaran. Paris, 1961. P. 917–966.

*Dupâquier J.* Pour la démographie historique / intr. P. Chaunu. Paris: PUF, 1984.

*Dupront A.* Anthropologie religieuse // *Faire de l'histoire* / P. Nora et J. Le Goff. 1974. Vol. 2.

*Durkheim É.* Zasady metody socjologicznej / tłum. J. Szacki. Warszawa: PWN, 1968.

*Durkheim É., Mauss M.* O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Przyczynek do badań nad wyobrażeniami zbiorowymi / przeł. J. Szacki // *Mauss M.* Socjologia i antropologia. Warszawa: PWN, 1973.

- Febvre L.* La Terre et l'évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire. Paris: Renaissance du livre, 1922.
- Febvre L.* Un Destin. Martin Luther. Paris: Presses Universitaires de France, 1928.
- Febvre L.* Le Problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle. La religion de Rabelais. Paris: Albin Michel, 1942.
- Febvre L.* Origène et Des Périers ou l'énigme du Cymbalum Mundi. Paris: Genève: Droz, 1942.
- Febvre L.* Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle. La religion de Rabelais. Paris: Albin Michel, 1968.
- Fleck L.* Odpowiedź na uwagi Tadeusza Bilikiewicza // Przegląd Współczesny. 1939. № 8–9. S. 168–178.
- Fleck L.* Psychosocjologia poznania naukowego. Powstanie i rozwój faktu naukowego oraz inne pisma z filozofii poznania / red. Z. Cackowski, S. Symoitiuk. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2006.
- Foucault M.* Dits et Ecrits. 1954–1988. Vol. 4: 1980–1988 / ed. établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994.
- Foucault M.* Filozofia. Historia. Polityka. Wybór pism / przeł. D. Leszczyński, L. Krasieński. Warszawa; Wrocław: PWN, 2000.
- Foucault M.* Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970 / przeł. M. Kozłowski. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, 2002.
- Furet F.* Le Quantitative dans l'histoire // Faire de l'histoire. Paris, 1974. Vol. 2. P. 42–61.
- Furet F.* L'Atelier de l'histoire. Paris: Flammarion, 1982.
- Furet F.* Prawdziwy koniec Rewolucji Francuskiej / tłum. B. Janicka. Kraków; Warszawa: Znak, 1994.
- Furet F., Richet D.* La Révolution. Paris: Hachette, 1965. Vol. 1.
- Gadamer H.-G.* Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej / przeł. B. Baran. Kraków: Interes, 1993.
- Gadamer H.-G.* Język i rozumienie / przeł. P. Dehnel, B. Sierocka. Warszawa: Aletheia, 2003.
- Ginzburg C.* Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia. Torino: Einaudi, 1986.
- Goldstein L.* Historical Knowing. Austin, TX: University of Texas Press, 1976.
- Goldstein L.* History and the Primacy of Knowing // History and Theory. 1977. Beiheft 16. P. 29–52.
- Gourevitch A.* Représentations et attitudes à l'égard de la propriété pendant le Haut Moyen Age // Annales ESC. Vol. 27. 1972. P. 523–548.
- Gourevitch A.J.* La culture populaire au Moyen Age. Simples et Docti / trad. par E. Bolzamo. Paris: Aubier, 1996.
- Gurevich A.* Wealth and Gift-Bestowal among the Ancient Scandinavians // Scandinavica. Vol. 7. № 2. 1968. P. 126–138.

Guriewicz A. Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy. Exempla XIII wieku / przeł. Z. Dobrzyniecki. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen; Wydawnictwo Bellona, 1997.

Grabski A.F. Kształty historii. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1985.

Grand Larousse de la langue française en sept volumes. Paris, 1977. Vol. 6.

Grünbaum A. Philosophical Problems of Space and Time. New York: Alfred A. Knopf, 1963.

Handelsman M. Historia. Zasady metodologii i teorii poznania historycznego. Podręcznik dla szkół wyższych, wydanie drugie poprawione i uzupełnione. Warszawa; Kraków; Lublin; Łódź; Paryż; Poznań; Wilno; Zakopane: Nakład Gebethnera i Wolffa, 1928.

Hartog F. L'art du récit historique // Autrement. Janv. 1995. № 150–151.

Hauser H. Recherches et documents sur l'histoire des prix en France de 1500 à 1800. Paris: Les Presses Modernes, 1936.

Hempel C.C., Oppenheim P. The Logic of Explanation // Readings in the Philosophy of Science / ed. H. Feigl, M. Brodbeck. New York: Appleton-Century-Crofts, 1953. P. 319–352.

Hesse M.B. The Explanatory Function of Metaphore // Kenyon Review. 1943. № 5.

Hesse M.B. The Explanatory Function of Metaphor // Logic, Methodology and Philosophy of Science. Amsterdam, North-Holland: Bar-Hillel, 1965.

Hexter J.H. Fernand Braudel and the *Monde Braudellien* // On Historians: Reappraisals of Some of the Makers of Modern History. Cambridge, 1979. P. 61–145.

Histoire économique et sociale de la France / dir. par F. Braudel, E. Labrousse. Paris: PUF, 1976. Vol. 2.

Kasperski R. Metafora etnogenezy // Czy przeszłość powinna być inna? Studia z teorii i historii historiografii / pod red. M. Bugajewskiego. Poznań, 2008. S. 173–187.

Kmita J. Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej. Warszawa: PWN, 1971.

Kmita J. O kulturze symbolicznej. Warszawa: COMUK, 1982.

Kmita J. Epistemologia w oczach kulturoznawcy // Studia Filozoficzne. 1985. № 4. S. 17–36.

Kmita J. Kultura i poznanie. Warszawa: PWN, 1985.

Kmita J. Od eleatów do lingwistyki kognitywnej // Konstruktywizm w humanistyce / pod red. A. Pałubickiej i A.P. Kowalskiego. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2003.

Kmita J., Pałubicka A. Problem użyteczności pojęcia doświadczenia // Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja. Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM, 1992.

Kołakowski L. Obecność mitu. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1994.

Kołakowski L. Horror metaphisicus / tłum. M. Panufnik. Warszawa: Res Publica, 1990.

*Koselleck R.* Semantyka historyczna / tłum. W. Kunicki, wyb. i oprac. H. Orłowski. Poznań: Wyd. Poznańskie, 2001.

*Kowalski A.P.* Myślenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei. Poznań: Fundacja Humaniora, 2001.

*Kowalski A.P.* O wyobrażeniach metamorfozy i doświadczeniu magicznym // Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu? / red. nauk. J. Kmita. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, 2001.

*Kula W.* Problemy i metody historii gospodarczej. Warszawa: PWN, 1963.

*Kula W.* Miary i Ludzie. Warszawa: PWN, 1970.

*Labrousse E.* Esquisse du mouvement des prix et revenus en France au XVIII-e siècle. Paris: Librairie Dalloz, 1932–1933. Vol. 1–2.

*Labrousse E.* La Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution. Paris: Presses Universitaires de France, 1944.

*Labrousse E.* [Préface] // Histoire économique de l'Europe. De origine à 1750 / red. H. Heaton. Paris, 1950.

*Lachmann R.* Retoryka a kontekst kulturowy / przeł. W. Bialik // Pamiętnik Literacki. 1977. R. 68. Z. 2.

*Langlois C., Vauchez A.* L'histoire religieuse // L'histoire et le métier d'historien en France 1945–1995 / dir. F. Bédarida. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de L'homme, 1995.

*L'Arc.* 1976. № 65.

*Le Goff J.* L'Historien et l'homme quotidien // L'Historien entre l'ethnologie et le futurologue. Actes du séminaire international de Vinise 1971. Paris; La Haya: Mouton, 1972. P. 238–250.

*Le Goff J.* L'Historien et l'homme quotidien // Méthodologie de l'histoire et des sciences sociales. Toulouse, 1973. Vol. 2.

*Le Goff J.* Les Mentalités: une histoire ambiguë // Faire de l'histoire. Paris, 1974. T. 3. P. 76–94.

*Le Goff J.* Historia i pamięć / przeł. A. Gronowska, J. Stryczyk, wstęp P. Rodak. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2007.

*Léroi-Gourhan A.* Évolution et technique. Paris, 1943–1945. Vol. 1–2.

*Le Roy Ladurie E.* Histoire du climat depuis l'an mil. Paris: Flammarion, 1967.

*Le Roy Ladurie E.* Les Paysans de Languedoc. Paris: Flammarion, 1969. Vol. 1.

*Le Roy Ladurie E.* Le Territoire de l'historien. Paris: Gallimard, 1973.

*Le Roy Ladurie E.* Histoire immobile. Leçon inaugurale au Collège de France 30 nov. 1973 // Annales E.S.C. 1974. № 3. P. 673–692.

*Le Roy Ladurie E.* En Haute Normandie: Malthus ou Marx? // Annales E.S.C. 1978. № 1. P. 115–124.

*Le Roy Ladurie E.* Parmi les historiens. Paris: Gallimard, 1983.

*Le Roy Ladurie E.* Montaillou, wioska heretyków 1294–1324 / tłum. E.D. Żółkiewska. Warszawa: PIW, 1988.

*Le Roy Ladurie E.* L'historien, le chiffre et le texte. Paris: Fayard, 1997.

Les "Annales". Histoire et sciences sociales. Un tournant critique? // Annales E.S.C. 1988. № 2. P. 291–294.

Les "Annales". Tentons l'expérience // Annales E.S.C. 1989. № 6. P. 1317–1324.

L'Historien entre l'ethologue et le futurologue, Actes du seminaire internationale pour la Liberté de la culture. La fondation Giovanni Agnelli et la fondation Giorgio Cini, Vénise, 2-8 avril 1971. Paris; La Haya: Mouton, 1972.

*Machiavelli N.* Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza // *Idem.* Książę / przeł. C. Nanke, K. Żaboklicki, wstęp K.T. Teplitza. Warszawa: PIW, 1987.

*Margolis J.* Czym w gruncie rzeczy jest dzieło sztuki? / przeł. M. Jakubczak, K. Wilkoszewska, K. Guźalski, W. Chojna; red. Wilkoszewska. Kraków: Universitas, 2004.

*Margolis J.* The Arts and the Definition of the Human. Toward a Philosophical Anthropology. Stanford: Stanford University Press, 2008.

*Marrou H.-I.* De la connaissance historique. Paris: Seuil, 1975.

*Mazauric C.* Réflexions sur une nouvelle conception de la Révolution Française // Annales historiques de la Révolution Française. 1967. Juillet – Septembre. P. 339–368.

*Mejbaum W.* Scjentyzm i antynomie kultury Zachodu // Studia Filozoficzne. 1984. № 3.

*Mitterer J.* Tamta strona filozofii. Przeciwno dualistycznej zasadzie poznania / przeł. M. Łukasiewicz. Warszawa: Oficyna Naukowa Terminus, 1996.

*Mitterer J.* Ucieczka z dowolności / przeł. A. Zeidler-Janiszewska. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2004.

*Nagel E.* Struktura nauki. Zagadnienia logiki wyjaśnień naukowych / tłum. J. Giedymin, B. Rassalski, H. Eilstein. Warszawa: PWN, 1970.

*Nisbet R.* L'Histoire, la sociologie et les révolutions // L'Historien entre l'ethologue et le futurologue. Actes du seminaire internationale pour la Liberté de la culture. La fondation Giovanni Agnelli et la fondation Giorgio Cini, Vénise, 2–8 avril 1971. Paris, 1972.

Notre Siècle, 1918–1988 / éd. R. Rémond en collaboration avec J.-F. Siri-nelli. Paris: Fayard, 1988. (Histoire de la France).

*Oszt G.R.* Literature and Pulpit in Medieval England. A Neglected Chapter in the History of English Letters and of the English People. New York, 1933. [2 wyd. 1961].

*Pałubicka A.* Przedteoretyczne postaci historyzmu. Warszawa: PWN, 1984.

*Pałubicka A.* Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego. Poznań: Wyd. UAM, 1990.

*Pałubicka A.* Narodziny nowoczesnego pojmowania obiektywności // Świat Historii. Prace z metodologii historii i historii historiografii dedykowane Jerzemu Topolskiemu z okazji siedemdziesięciolecia urodzin / pod red. W. Wrzóska. Poznań, 1998. S. 363–374.

*Pałubicka A.* Myślenie spontaniczno-praktyczne i pojęciowe a problem wartości // *Aksjologiczne źródła pojęć* / pod red. A. Pałubickiej i G.A. Dominiaka. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2005.

*Pałubicka A.* Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2006.

*Pałubicka A.* Narzędzie i rzecz w interpretacji kulturoznawczej w kontekście idei filozoficznych Martina Heideggera // *Heidegger w kontekstach* / pod red. N. Leśniewskiego. Bydgoszcz: Epigram, 2007. S. 119–134.

*Perelman Ch.* Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja / przeł. M. Chomicz; red. nauk. R. Kleszcz. Warszawa: PWN, 2002.

*Pesez J.-M.* L'Histoire de la culture matérielle // *La Nouvelle histoire* / red. J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel. Paris, 1978.

*Pepper S.C.* World Hypotheses: A Study of Evidence. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1942.

*Peronnet M.* Rozważania o pojęciu "ancien régime'u" w początkach rewolucji / tłum. M. Senkowska-Gluck // *Historyka*. 1989.

*Picoche J.* Dictionnaire étymologique du français. Paris: Les Usuels du Robert, 1979.

*Pieniążek P.* Posłowie tłumacza // *Canguilhem G.* Normalne i patologiczne. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, 2000.

*Polasik K.* Antropologiczny rekonesans historyka. Szkice o antropologii historycznej. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2007.

*Pomian K.* L'Ordre du temps. Paris: Gallimard, 1984..

*Pomian K.* Przeszłość jako przedmiot wiedzy. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1992.

*Pomian K.* Sur l'histoire. Paris: Gallimard, 1999.

*Pomorski J.* Paradygmat "New Economic History": Studium z teorii nauki historycznej. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1985.

*Pomorski J.* Historyk i metodologia. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1991.

*Pomorski J.* Historiografia jako autorefleksja kultury poznającej // *Świat historii. Prace z metodologii historii i historii historiografii dedykowane Jerzemu Topolskiemu z okazji siedemdziesięciolecia urodzin* / pod red. W. Wrzoska. Poznań: IH UAM, 1998. S. 375–379.

*Prost A.* Douze leçons sur l'histoire. Paris: Seuil, 1996.

*Quine, W. van O.* Na tropach prawdy / przeł. B. Stanosz. Warszawa: Wydawnictwo Spacja, 1997.

*Quine, W. van O.* Korzenie ontologii: wykłady im. Paula Carusa / przeł. B. Stanosz. Warszawa: Fundacja Aletheia: UW WFiS, 2006. S. 67–74.

*Rancière J.* Les mots de l'histoire. Essais de poétique du savoir. Paris: Seuil, 1992.

*Ranke, L. von.* Dzieje papieżstwa w XVI–XIX wieku / przeł. J. Zarański i Z. Żabicki, wstęp M.H. Serejski. Warszawa: PIW, 1974. T. 2.

*Reichenbach H.* The Direction of Time. Berkley; Los Angeles, 1956.

*Richards I.A.* The Philosophy of Rhetoric. New York; London: Oxford University Press, 1936.

*Ricoeur P.* La Métaphore vive. Paris: Seuil, 1975.

*Ricoeur P.* Temps et récit. Paris: Seuil, 1984. T. 2.

*Ricoeur P.* Język, tekst, interpretacja / wybór i wstęp K. Rosner, tłum. P. Graff, K. Rosner. Warszawa: PIW, 1989.

*Ricoeur P.* Pamięć, historia, zapomnienie / przeł. J. Margański. Kraków: Universitas, 2006.

*Rostow W.* The Process of Economic Growth. Cambridge, Mass., 1953.

*Rostow W.* The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifest. Cambridge, Mass., 1960.

*Roth G.* Duration and Rationalisation: Fernand Braudel and Max Weber // Max Weber's Visions of History. Ethics and Methods / ed. G. Roth, W. Schluter. Berkeley, 1979.

*Schmitt J.-C.* Duchy. Żywi i umarli w społeczeństwie średniowiecznym / przeł. A. Witt Labuda. Gdańsk; Warszawa, 2002.

*Simiand F.* Méthode historique et science sociale. Étude critique d'après les ouvrages récents de Lacombe et de M. Seignobos // Revue de synthèse historique. 1903. Vol. 6. P. 1–22, 129–157.

*Simmel G.* Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung / hrsg. von O. Rammstedt // *Idem.* Gesamtausgabe. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992. Bd. 11.

*Soboul A.* Comprendre la Révolution Française (1789–1797). Paris: Maspero, 1981.

*Solarska M.* Historia zrewoltowana. Pisarstwo historyczne Michela Foucaulta jako diagnoza teraźniejszości i projekt przyszłości. Poznań: Instytut Historii UAM, 2006. S. 126–142.

*Spencer H.* The Principles of Sociology. London: Williams & Norgate, 1876. Vol. 1. Part 2.

*Topolski J.* Historian in His Quest for Documentation // XIVth International Congress of Historical Sciences, San Francisco, 1975, August 22–29. San Francisco, 1975. S. 1–40.

*Topolski J.* Conditions of Truth of Historical Narratives // History and Theory. 1981. Vol. 20. S. 47–60.

*Topolski J.* Teoria wiedzy historycznej. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1983.

*Topolski J.* Metodologia historii. Warszawa: PWN, 1984.

*Topolski J.* Wolność i przymus w tworzeniu historii. Warszawa: PIW, 1990.

*Topolski J.* Polska w czasach nowożytnych (1501–1795). Od środkowo-europejskiej potęgi do utraty niepodległości (1501–1795). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1994.

*Topolski J.* Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm, 1996.

Topolski J., Wrzosek W. Kinds of Time in Historical Narratives // "Grands Thèmes". Méthodologie. Sections chronologiques. 1: Rapports et abrégés. Comité International des Sciences Historiques. Madrid, 1990.

Varagnac A. Civilisation traditionnelle et genre de la vie. Paris: Albin Michel, 1948.

Veyne P. Comment on écrit l'histoire, suivi de Foucault révolutionne l'histoire. Paris: Seuil, 1978.

Vilar P. La Catalogne dans l'Espagne moderne: Recherches sur les fondements économiques des structures nationales. Paris: Sevpen, 1962. Vol. 1.

Vilar P. Pour une meilleure compréhension entre économistes et historiens: "histoire quantitative" ou "économétrie rétrospective"? // Revue historique. 1965. Vol. 233. Avril – Juin. P. 293–312.

Vovelle M. Historiografia Rewolucji Francuskiej w przededniu dwusetnej rocznicy / tłum. K. Arustowicz // Historyka. 1989.

Werner W. Kult Początków. Historyczne zmagania z czasem, religią i genezą: Szkice z historii historiografii polskiej i obcej. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2004.

Wheelwright Ph. Metaphor and Reality. Bloomington: Indiana University Press, 1962.

Wojtkowiak Z. Nauki pomocnicze historii najnowszej. Źródłoznawstwo. Źródła narracyjne. Cz. I. Pamiętnik, tekst literacki. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2003.

Wrzosek W. In Search of Historical Time. An Essay on Time, Culture and History // Narration and Explanation. Contributions to the Methodology of the Historical Research / ed. by J. Topolski. Amsterdam; Atlanta 1990. (Poznań Studies in the Philosophy of Sciences and Humanities. 19).

Wrzosek W. Koncepcja historii globalnej F. Braudela // Swoistości poznania historycznego / Z. Drozdowicz, J. Topolski, W. Wrzosek. Poznań, 1990. S. 147–170.

Wrzosek W. Narracja a interpretacja // Metodologiczne problemy narracji historycznej / red. J. Pomorski. Lublin, 1990.

Wrzosek W. Interpretation of the Human Acts. Humanistic Interpretation // Interpretation in the Humanities / red. T. Buksiński. Poznań, 1990. P. 91–108.

Wrzosek W. Wojna w systemie społecznym F. Braudela // Przemoc. W poszukiwaniu interpretacji / red. W. Hanasz, G. Zalejko. Toruń, 1992.

Wrzosek W. Czas a determinizm. Uzurpacje fizykalistyczne w badaniach nad czasem // Studia Metodologiczne. 1992. S. 225–249.

Wrzosek W. Les Concepts historiographiques de F. Braudel. L'homme dans le système social // Studia Historiae Oeconomicae. 1993. 20.

Wrzosek W. The Problem of Cultural Imputation in History. Relations between Cultures versus History // Historiography between Modernism and Postmodernism. Contributions to the Methodology of the Historical Research / ed. J. Topolski. Atlanta; Amsterdam 1994. (Poznań Studies in the Philosophy of Sciences and Humanities. Vol. 41). P. 135–144.

Wrzosek W. Braudelowska idea kultury materialnej // Kwartalnik Historii Kultury Materialnej. 1994. № 2.



Wrzosek W. Making Economics Historical and Making History Economic. (The Origins of Economic History) // *Studia Historiae Oeconomicae*. 1994. 21.

Wrzosek W. Historia – Kultura – Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii. Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum, 1995. (Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej).

Wrzosek W. History – Culture – Metaphor. The facets of non-Classical Historiography / translated by P. Znaniecki. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1997. ("Historia" 190).

Wrzosek W. Metafory historiograficzne w pogoni za uludą prawdy // *Konteksty Polska Sztuka Ludowa*. 1997. № 1–2. S. 71–75.

Wrzosek W. Losy źródła historycznego (refleksje na marginesie idei R.G. Collingwooda) // *Świat historii. Prace z metodologii historii i historii historiografii dedykowane Jerzemu Topolskiemu z okazji siedemdziesięciolecia urodzin* / pod red. W. Wrzoska. Poznań, 1998. S. 411–417.

Wrzosek W. Czy historia ma przyszłość // *Gra i konieczność. Zbiór rozpraw z historii historiografii i filozofii historii* / pod red. G.A. Dominiaka, J. Ostojia-Zagórskiego i W. Wrzoska. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2005. S. 11–16.

Wrzosek W. Historiography as a vehicle for the nationalist idea // *Nationalisms across the globe. An overview of nationalisms in the state-endowed and stateless nations*. Vol. 1. Europe / ed. W.J. Burszta, T. Kamusella, S. Wojciechowski. Bydgoszcz: Publishing House Epigram, 2005. P. 43–48.

Wrzosek W. Imputacja kulturowa jako fundament myślenia historycznego // *Historia – Pamięć – Tożsamość. Postaci upamiętniane przez współczesnych mieszkańców różnych części Europy* / pod red. M. Kujawskiej, B. Jewsiewickiego. Poznań, 2006. S. 35–39.

Wrzosek W. Prawda stosowana korporacji historyków wobec prawdy filozofów // *Wielokulturowe środowisko historyczne Lwowa w XIX i XX w. T. 5* / pod red. J. Maternickiego i L. Zaszkilniaka. Rzeszów: WURz, 2007. S. 17–23.

Wrzosek W. Historyczne powody wyróżnionej roli bezpośredniego świadka w poznaniu i badaniu historycznym (i pamięci zbiorowej) // *Historia – Mentalność – Tożsamość. Miejsce i rola historii oraz historyków w życiu narodu polskiego i ukraińskiego w XIX i XX wieku* / pod red. J. Piśulińskiej, P. Sierżęgi, L. Zaszkilniaka; wst. J. Maternicki. Rzeszów: WUR, 2008. S. 17–24.

Wrzosek W. O trzech rodzajach stronniczości w historii // *Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów* / pod red. S.M. Nowińskiego, J. Pomorskiego, R. Stobieckiego. Łódź, 2008. S. 77–90.

Wrzosek W. O myśleniu historycznym. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2009.

Zalejko G. Biografistyka historyczna – zarys ewolucji gatunku // *Historyka*. 1988. T. 18. S. 37–55.

Zamorski K. Dziwna rzeczywistość. Wprowadzenie do ontologii historii. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2008.

Znaniecki F. Wstęp do socjologii. Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1922.

Znaniecki F. The Method of Sociology. New York: Harper & Row, 1968.

Zybertowicz A. Między dogmatem a programem badawczym. Problemy stosowania materializmu historycznego we współczesnej historiografii polskiej. Warszawa; Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990.

Zybertowicz A. Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy. Toruń: UMK, 1995.

Айдукевич К. Язык и смысл / пер. с нем. А.Л. Никифорова // Эпистемология & философия науки. Научно-теоретический журнал по общей методологии науки, теории познания и когнитивным наукам. М., 2007. Т. 14. № 4. С. 243–263.

Анкерсмит Ф.Р. История и тропология: взлет и падение метафоры / пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Кашаева. М.: Прогресс-Традиция, 2003.

Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт / пер. с англ. А.А. Олейников, И.В. Борисова, Е.Э. Лямина, М.С. Неклюдова, Н.Н. Сосна. М.: Издательство «Европа», 2007.

Аристотель. О возникновении и уничтожении / пер. Т.А. Миллер // *Его же*. Сочинения: В 4 т. Т. 3 / пер. В.П. Карпова, А.В. Лебедева, Т.А. Миллер, Н.В. Брагинской; вступ. ст. и примеч. И.Д. Рожанский; АН СССР. Ин-т философии. М.: Мысль, 1981. (Философское наследие. Т. 83).

Арон Р. Избранное: Введение в философию истории / пер. с фр., отв. ред., сост. И.А. Гобозов. М.: Пер Сэ; СПб.: Университетская книга, 2000. (Книга света).

Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе / пер. с нем. А.В. Михайлов, Ю.И. Архипов, Е.Н. Балашова. М.: Пер Сэ; СПб.: Университетская книга, 2000. (Книга света).

Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.

Библер В.С. Диалог. Сознание. Культура: (Идея культуры в работах М.М. Бахтина) // *Одиссей. Человек в истории*. 1989. М., 1989. С. 21–59.

Блок М. Апология истории, или Ремесло историка 2-е изд., доп. / пер. с фр. Е.М. Лысенко; отв. ред., примеч. и ст. А.Я. Гуревич. М.: Наука, 1986. (Памятники исторической мысли).

Блок М. Феодальное общество / пер. с фр. М.Ю. Кожевниковой. М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003. 504 с.

Блэк М. Метафора / пер. М.А. Дмитривской // *Теория метафоры*. М., 1990. С. 153–172.

Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 1: Структуры повседневности: Возможное и невозможное / пер. с фр. Л.Е. Куб-бея; под ред. Ю.Н. Афанасьева. М., 1986.

Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 2: Игры обмена / пер. с фр. Л.Е. Куббея; под ред. Ю.Н. Афанасьева. М.: Прогресс, 1988.

Бродель Ф. Динамика капитализма / пер. с фр. В. Колесникова. Смоленск: Полиграмма, 1993. 123 с.

Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II. Ч. I: Роль среды / пер. с фр. М.А. Юсима. М.: Языки славянской культуры, 2002. (Studia historica).

Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II: В 3 ч. Ч. 2: Коллективные судьбы и универсальные сдвиги / пер. с фр. М.А. Юсима. М.: Языки славянской культуры, 2003. (Studia historica).

Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II: В 3 ч. Ч. 3: События. Политика. Люди / пер. с фр. М.А. Юсима; послесл. А.Я. Гуревича, М.А. Юсима. М.: Языки славянской культуры, 2004. (Studia historica).

Вен П. Как пишут историю. Опыт эпистемологии. Приложение: Фуко совершает переворот в истории. М.: Научный мир, 2003.

Вжозек В. Историография как игра метафор: судьбы «новой исторической науки» / пер. с польск. В.М. Перельман // Одиссей. Человек в истории. 1991. М., 1991. С. 60–74.

Вжозек В. Человек в социальной системе Броделя / пер. с польск. Е.А. Рудниковой // Споры о главном. С. 149–156.

Вжозек В. Между дефиницией и метафорой // История и современность. 2005. № 4. С. 4–18.

Вжозек В. Исторический источник как реалистическое алиби историка / пер. с польск. К.Ю. Ерусалимский // Мир историка: историографический сборник / под ред. В.П. Корзун, А.В. Якуба. Омск: Изд-во Ом. гос. ун-та, 2010. С. 272–294.

Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / пер. с нем. М.А. Журиной, С.Н. Земляной, А.А. Рыбаков, И.Н. Букова; общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988.

Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / пер. с нем.; сост. М.П. Стафеев; послесл. В.С. Малахова; коммент. В.С. Малахова и В.В. Бибихина; науч. ред. В.С. Малахов. М.: Искусство, 1991. (История эстетики в памятниках и документах).

Гейпель К.-Г. Логика объяснения / пер. с англ., вступ. ст. и прил. О.А. Назаровой. М.: Дом интеллектуал. кн., 1998. (Рус. феноменол. о-во).

Гинзбург К. Опыт истории культуры: философ и ведьмы / пер. Ю.Л. Бесмертного // Споры о главном.

Гинзбург К. Приметы: Уликовая парадигма и ее корни // Его же. Мифы – эмблемы – приметы: Морфология и история. Сборник статей / пер. с ит. и послесл. С.Л. Козлова. М.: Новое издательство, 2004. С. 189–241.

Грюнбаум А. Философские проблемы пространства и времени. М.: Прогресс, 1969.

Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М.: Искусство, 1981.

Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. 2-е изд., испр. и доп. М.: Искусство, 1984.

Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников: (Ехемпла XIII века). М.: Искусство, 1989.

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

Дройзен И.-Г. Историка / пер. с нем. Г.И. Федоровой под ред. Д.В. Складнева; ст. И.М. Савельевой. СПб.: Издательство «Владимир Даль»; Санкт-Петербургский университет МВД России, 2004.

Люби Ж. Развитие исторических исследований во Франции после 1950 года / пер. с фр. Е.Ю. Симакова // *Одиссей. Человек в истории*. 1991. М., 1991.

Дюркгейм Э. Социологический метод // *Его же. Социология. Ее предмет, метод, предназначение* / пер. с фр., сост., послесл., примеч. А.Б. Гофмана. М.: Канон, 1995. (История социологии в памятниках).

Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // *Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии* / пер. с фр., послесл., коммент. А.Б. Гофмана. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996. (Этнографическая библиотека).

Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке / пер. Б. Вимер, С.О. Кузнецов, А.Н. Малинкин, М.И. Левина, Ю.А. Муравьев, С.А. Ромашко; сост. С.Я. Левит, Л.В. Скворцов; науч. ред. П.С. Гуревич, Е.А. Жукова; отв. ред. Л.Т. Мильская. М.: Гардарики, 1998. (Лики культуры).

Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография / пер. с англ. и коммент. Ю.А. Асеева; ст. М.А. Кисселя; АН СССР. М.: Наука, 1980. (Памятники исторической мысли).

Кром М.М. Историческая антропология. 2-е изд. СПб., 2004.

Кром М.М. Арон Яковлевич Гуревич и антропологический поворот в исторической науке // *Новое литературное обозрение*.

Ле Гофф Ж. С небес на землю. (Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII – XIII вв.) / пер. с фр. С.Н. Голубева // *Одиссей. Человек в истории*. 1991. М., 1991. С. 25–47.

Ле Гофф Ж. «Анналы» и «новая историческая наука» / пер. Е.В. Ягнковой // *Споры о главном*.

Ле Гофф Ж. Предисловие // *Блок М. Короли-чудотворцы. Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, пространственных преимущественно во Франции и в Англии* / М. Блок; предисл. Ж. Ле Гоффа; науч. ред. и послесл. А.Я. Гуревича; пер. с фр. и коммент. В.А. Мильчиной. М.: Языки русской культуры, 1998. С. 11–57.

Ле Руа Ладюри Э. Монтайю, окситанская деревня (1294–1324) / пер. с фр. В.А. Бабинцева и Я.И. Старцева. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2011. (Другая история).

Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве / пер. с ит.; предисл., коммент. Е.И. Темнова. М.: Мысль, 1996.

Научная сессия «Итоги и задачи изучения генезиса феодализма в Западной Европе» (30 мая — 3 июня 1966 г.) // *Средние века*. М., 1968. Вып. 31. С. 5–154.

Немировский А.И. Рождение Клио: У истоков исторической мысли. Воронеж, 1986.

Про А. Двенадцать уроков по истории / пер. Ю.В. Ткаченко. М.: РГГУ, 2000.

Ранке Л. Римские папы в последние четыре столетия: В 2 т. Изд. 2. изм. и доп., по немецкому изданию 1874 г., статью автора о Ватиканском соборе / пер. с нем. СПб.: Тип. Скарятин, 1874. Т. 2.

*Ревель Ж.* Ответ из Редакции / пер. С.И. Лучицкой // Споры о главном.

*Ревель Ж.* История ментальностей: опыт обзора / пер. Е.А. Рудниковой, Ю.Л. Бессмертного // Споры о главном.

*Рикёр П.* Время и рассказ / пер. с фр. Т.В. Славко; науч. ред., сверка перевода И.И. Блауберг. М.: СПб.: Университетская книга; ЦГНИИ ИНИОН РАН; Культурная инициатива, 2000. Т. 1–2. (Книга света).

*Рикёр П.* Память, история, забвение / пер. с фр. И.И. Блауберг, И.С. Вдовина, О.И. Мачульская, Г.М. Тавризян. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. (Французская философия XX века).

*Соколова М.* Наши современники – зарубежные историки Великой Французской революции // Новая и новейшая история. 1987. № 4. С. 83–97.

*Спенсер Г.* Основания социологии. Печ. с 1-го рус. изд., сделанного 1876 г. И.И. Билибиным. Т. 1. Ч. 2. Индукция социологии. СПб.: Тип. Пороховщиков, 1898.

Споры о главном. Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов». М.: Наука, 1993.

*Флек Л.* Возникновение и развитие научного факта: Введение в теорию стиля мышления и мыслительного коллектива / сост., предисл., пер. с англ., нем. польск. яз., общая ред. В.Н. Поруса. М.: Идея-пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999.

*Фуко М.* Жизнь: опыт и наука / пер. С.В. Табачниковой // Вопросы философии. 1993. № 5. С. 44–53.

*Фуко М.* Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / пер. с фр., сост., коммент. и послесл. С.В. Табачниковой; общ. ред. А. Пузырея. М.: Магистериум; Касталь, 1996.

*Фуко М.* Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3: Статьи и интервью 1970–1984 / пер. с фр. Б.М. Скуратова под общ. ред. В.П. Большакова. М.: Праксис, 2006. (Новая наука политики).

*Шартье Р.* Интеллектуальная история и история ментальностей: двойная переоценка? // Новое литературное обозрение. 2004. № 66(2). С. 17–47.

## Содержание

Предисловие к русскому изданию .....	3
От переводчика .....	7

### **ИСТОРИЯ – КУЛЬТУРА – МЕТАФОРА: Рождение неклассической историографии**

1995

Введение .....	17
----------------	----

#### **Глава I. Задачи эпистемологии истории**

<i>Граница культурной импутации .....</i>	<i>23</i>
<i>Проблема культурной импутации в истории .....</i>	<i>24</i>
<i>Метафоры генезиса и развития .....</i>	<i>25</i>
<i>Принцип культурной неопределенности .....</i>	<i>27</i>
<i>Границы культурной импутации в истории. История в герменевтическом кругу .....</i>	<i>30</i>
<i>Идея историографической метафоры .....</i>	<i>34</i>
<i>О языковой метафоре .....</i>	<i>35</i>
<i>Неклассическая идея метафоры .....</i>	<i>37</i>
<i>Метафоризация как абстрагирование и моделирование .....</i>	<i>38</i>
<i>Логический паттерн и риторический смысл метафоры .....</i>	<i>39</i>
<i>Эвристическая функция метафоры .....</i>	<i>41</i>
<i>Генезис и судьба метафоры .....</i>	<i>42</i>
<i>Задачи эпистемологии истории .....</i>	<i>43</i>

#### **Глава II. Полемика о метафорах в современной историографии**

<i>Судьба одной метафоры: «революция» .....</i>	<i>45</i>
<i>Отступление о метафорах развития и генезиса .....</i>	<i>47</i>
<i>Познавательная функция метафор .....</i>	<i>50</i>
<i>О метафоре «революции» – Продолжение .....</i>	<i>50</i>
<i>Борьба метафор в современной французской историографии .....</i>	<i>52</i>
<i>Возрождение классических метафор .....</i>	<i>54</i>
<i>Ревизия классических метафор .....</i>	<i>59</i>

### **Глава III. Возникновение модернистской историографии**

<i>Историзация экономики и экономизация истории</i> .....	61
<i>Экономика в сети историографических метафор</i> .....	61
<i>Экономизация истории. Создатели экономической истории:</i>	
<i>Франсуа Симиан и Эрнест Лабрусс</i> .....	65
<i>История цен – спор о метафорах</i> .....	66
<i>От умеренного до крайнего модернизма</i> .....	73
<i>Апологеты квантитативной истории:</i>	
<i>Пьер Шоню и Эммануэль Ле Руа Ладюри</i> .....	74

### **Глава IV. Умеренный модернизм**

<i>Броделевская метафоризация мира</i> .....	79
<i>Человек в социальной системе</i> .....	81
<i>Детерминирование в глобальной системе</i> .....	85
<i>Историзация природы в социальной системе Броделя</i> .....	86
<i>Неполная глобальность</i> .....	90
<i>Процессуальный мир</i> .....	93
<i>Метафоры умеренного модернизма</i> .....	96
<i>Сциентистское понимание материальной культуры</i> .....	100
<i>От исторической географии к исторической экологии</i> .....	100
<i>Антропологизация материальной культуры</i> .....	102
<i>Материальная культура и глобальная история</i> .....	103
<i>Материальная культура как инфразкономика</i> .....	104
<i>Между «вещами» и мыслительной действительностью</i> .....	107
<i>Темпоральное измерение модернистской историографии</i> .....	108
<i>Две предпосылки</i> .....	108
<i>Время модернистов</i> .....	111
<i>Несоизмеримость историографических метафор</i> .....	113
<i>Отказ от перспективы непосредственной антропоморфизации</i> .....	115
<i>В поисках синтезирующей метафоры</i> .....	119
<i>Историографический баланс:</i>	
<i>Nouvelle histoire в узком смысле</i> .....	121

### **Глава V. Возникновение немодернистской историографии**

.....	124
<i>Историческая антропология</i> .....	125
<i>Исследования о mentalité</i> .....	128
<i>Заключение</i> .....	134

# ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ МЫШЛЕНИИ *познание*

Введение .....	139
<b>I. Культурная импутация как модель исторического мышления и исследования .....</b>	<b>146</b>
1. Префигурации культурной импутации .....	147
2. Антропологические инспирации идеи культурной импутации .....	149
3. Составляющие культурной импутации. О принципе непротиворечивости. Историографические метафоры .....	152
4. Метафорическая истина .....	158
<b>II. О тенденциозности исторического мышления .....</b>	<b>161</b>
1. О культурной тенденциозности .....	162
2. О метафорической тенденциозности .....	165
А. Генезис как историографическая метафора .....	168
В. Метафора человека: Индивидуальный Субъект Действия .....	173
С. Перспектива прямой антропоморфизации. Метафора человека в классической историографии .....	176
D. Об интерпретации. Историческая интерпретация .....	182
Е. Гуманитарная интерпретация как интерпретация историческая .....	186
F. О «природе» генерирования деятельности субъектом .....	189
3. О случайной тенденциозности .....	192
<b>III. Лики исторического мышления .....</b>	<b>197</b>
1. О некоторых стилях исторического мышления о религиозных феноменах .....	197
2. Граница и пограничность как мыслительные категории. Между определением и метафоризированием. От Коша через Бахтина к Броделю .....	211
3. Видеть / видеть. Об особой роли очевидца в историческом исследовании .....	221
А. Видеть / видеть .....	222
В. Достоверность непосредственного свидетеля .....	227
4. Исторический источник как реалистическое алиби историка .....	230
А. Реалистическое алиби исторической наррации Ежи Топольского .....	231



<i>В. Источниковедческая перспектива. Марсель Хандельсман</i>	
<i>об историческом источнике .....</i>	235
<i>С. Исторический источник как выражение тоски</i>	
<i>по прошлому .....</i>	239
<i>Д. Воображаемый историками реализм .....</i>	243
<i>5. О двух стилях занятия историей науки .....</i>	250
<i>А. Классическая и неклассическая история науки .....</i>	251
<i>6. Прикладная истина корпорации историков .....</i>	258
<i>7. К вопросу о проблеме истины в новейшей истории .....</i>	269
<i>А. О незаконченности новейшей истории .....</i>	272
<i>В. О соратнической и исторической перспективе</i>	
<i>восприятия истории ближайшего прошлого .....</i>	273
<i>С. О так называемой недоступности источников</i>	
<i>по новейшей истории .....</i>	275
<i>8. Суггестия и истина в дискурсе о политике .....</i>	279
<i>Вместо заключения .....</i>	284
 <b>Интервью с профессором В. Вжосеком .....</b>	287
 Список литературы .....	315
Содержание .....	331

**Войцех Вжосек**

**Культура и историческая истина** / Пер. с польск. К. Ю. Ерусалимский – М.:  
«Круг», 2012 – 336 с.

ISBN 978-5-7396-0208-4

УДК 1(042.4)

ББК ЮОя43

В40

ISBN 978-5-7396-0208-4



Научное издание

Войцех Вжосек  
**Культура и историческая истина**

Перевод с польского  
*К. Ю. Ерусалимский*

Научный редактор  
*д. филол. н., проф. МГППУ*  
*И. В. Дергачева*

Компьютерная верстка  
*С. В. Милькова*

На обложке:  
Матильда Вжосек  
фото Станислава Костич

Дизайн обложки  
Алексей Филоненко

Подписано в печать

Формат 60х90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>

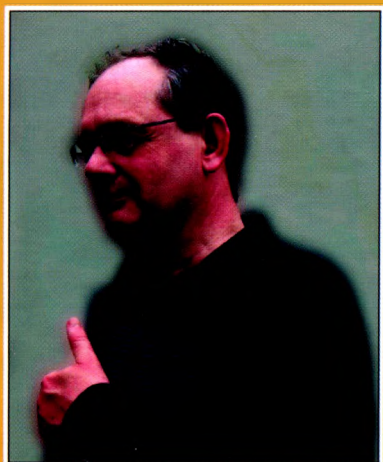
Бумага офс. Усл. печ. л. 21. Тираж 500

Заказ 388

Издательство «Кругъ»  
krugh@yandex.ru

Отпечатано в ППП «Типография «Наука»  
121099, Москва, Шубинский пер., 6

**Вжосек Войцех** – философ, историограф. Ученик и наследник Ежи Топольского. Заведующий сектором



Методологии истории и истории историографии Института истории Университета в Познани (Польша). Занимается интерпретационными процедурами в гу-

манитарных науках, ролью историографических метафор в историческом мышлении и повествовании. Специалист по современной французской историографии. Автор большого количества работ об эпистемологических проблемах историографии, опубликованных на французском, английском, немецком, испанском, украинском, русском языках. Член редколлегий известных научных журналов, принимал участие во многих научных конференциях. Хорошо знаком российским историкам, с 1990 года – член редколлегии журнала «Одиссей».