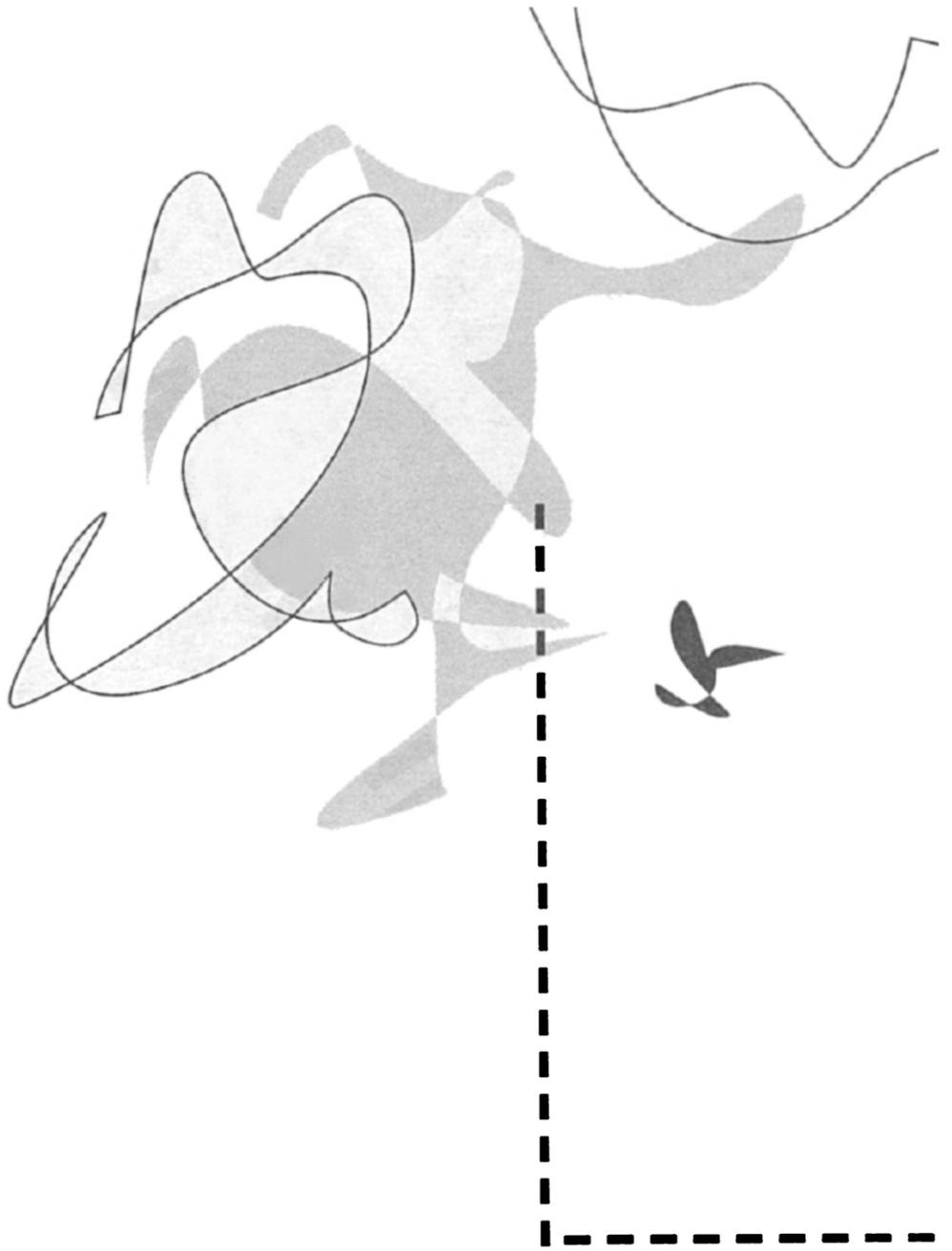


Франклин
Рудольф
АНКЕРСМИТ

История
и тропология:
**взлет и падение
метафоры**







F.R. ANKERSMIT

History
and Tropology:
**The Rise and Fall
of Metaphor**

UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS
Berkeley Los Angeles London

История
и тропология:
**взлет и падение
метафоры**

Франклин
Рудольф
АНКЕРСМИТ

ПРОГРЕСС-ТРАДИЦИЯ
Москва

УДК 1/14
ББК 87.3(4/8)
А 64

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 02-03-16093

Анкерсмит Ф. Р.

А 64 История и тропология: взлет и падение метафоры./ пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Кашаева – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 496 с.

ISBN 5-89826-137-0

Работа известного нидерландского философа Рудольфа Анкерсмита, представляет собой собрание эссе, написанных в разное время и выстроенных в единую логическую линию размышлений, показывает обстоятельства возникновения, источники и эволюцию постмодернистской философии истории, обозначает ее базовые принципы и предлагает собственный оригинальный взгляд на сущность исторической концептуализации. Автор стремится соотнести философию истории с задачами исследования исторического опыта, его субъекта и объекта, анализирует важнейшие понятия и идеи аналитической и критической философии истории. Книга является одним из наиболее полных изложений особенностей лингвистического поворота, совершенного в философии истории второй половины XX века.

ББК 87.3(4/8)

© 1994 The Regents
of the University of California
Published by arrangement with
The University of California.

© М. Кукарцева, Е. Коломоец,
В. Кашаева, перевод, 2003

© Прогресс-Традиция, 2003

ISBN 5-89826-137-0

© Орешина А.Б., оформление, 2003

От автора

Гегель как-то заметил, что слово «история» в большинстве языков обладает двойным значением. «История» может относиться и к «*res gestae*» (само прошлое непосредственно), и к «*historia rerum gestarum*» (рассказ о прошлом). Этому двойному значению слова «история» соответствуют два типа философии истории. Так называемая спекулятивная философия истории есть философская рефлексия непосредственно самого прошлого. Она принимает во внимание все, что происходило в прошлом и затем пробует отыскать в этом некое скрытое значение, недоступное историкам, так как они занимаются описанием прошлого профессионально и отказываются рассуждать о каком-то его «более глубоком» значении. Такой тип философии истории мы находим в философских концепциях Гегеля, Маркса, Шпенглера или Тойнби.

И хотя все мы можем быть очарованы удивительной и впечатляющей картиной истории, написанной спекулятивными философами истории, увлечены глубиной исторического понимания, которое они иногда демонстрируют, все же этот тип философии истории, начиная с 1950-х гг. прошлого века, несколько испортил свою репутацию. Спекулятивная философия истории была обвинена в получении псевдознания о прошлом. Говоря конкретнее, было показано, что спекулятивная философия истории есть часть метафизики, поэтому получаемое ею знание не столько ложно, сколько неве-

рифицируемо. Например, когда Кант или Гегель утверждали, что история есть движение Разума сквозь прошлое человечества, они старались сформулировать свою идею таким способом, чтобы каждый потенциальный контрпример мог быть преобразован в подтверждение их взглядов. Совершенно очевидно, что обнаружение этой особенности спекулятивной философии истории приблизительно сорок — пятьдесят лет назад уже было достаточно, чтобы дискредитировать ее в глазах позитивистов и сциентистски мыслящих историков. И эта критика спекулятивной философии истории было настолько успешна, что даже при том, что в 1970-е годы метафизика осуществила наиболее удивительное возвращение в современность за всю историю существования философии, спекулятивная философия истории все же осталась тем подходом к прошлому, которого избегают и историки, и философы.

Все это приводит нас к знакомству с так называемой критической философией истории, инспирированной философской рефлексией «*historia rerum gestarum*», то есть проблемой того, каким образом историки могут достигнуть успеха в составлении правдивого рассказа о прошлом. Это обстоятельство заставляет философию истории заняться эпистемологией.

Эпистемолог спрашивает, как возможно знание о мире и какие требования должны быть выполнены для того, чтобы искомые утверждения были расценены как истинные. В этой связи критическая философия истории исследовала, как возможно знание о прошлом и как соотносятся друг с другом язык историка и само прошлое.

Начиная с 1950-х годов критическая философия истории разделяется на три этапа. Первый связан с известной теорией «модели охватывающего закона». Она инспирирована тем очевидным фактом, что историки не только описывают прошлое, но и пробуют объяснять его. Вопрос состоит в том, каким формаль-

ным требованиям должно удовлетворять имеющее силу историческое объяснение.

Идея, упрощенно говоря, состояла в том, что для объяснения исторического случая (E) необходимы две вещи. Во-первых, общий закон формы $x (C_1 \dots C_n) xE$; а затем описание некоей ситуации $x (C_1 \dots C_n)$, которая должна быть наблюдаема в реальном историческом факте. Если эти требования были выполнены, то E (то есть следствие, которое каузально объяснено) могло быть выведено логически, правилом *modus ponens*, из общего закона и утверждения $x (C_1 \dots C_n)$ (причины события). Можно сказать, что закон $x (C_1 \dots C_n) xE$ «охватывает» и причину, и следствие — отсюда и его название «модель охватывающего закона». В целом, это был приятный и занимательный рассказ об особенностях исторического объяснения. Кроме того, он формулировал допущение того, что историописание есть прикладная наука. Это соответствовало тезису позитивистов о единстве науки. В истории теперь могли использоваться те же самые методы, что и в естествознании.

Но проблема с моделью охватывающего закона всегда состояла в том, что беспристрастный взгляд на фактическую деятельность историков делает очевидным то, что эта модель полностью расходится с практикой историописания. В последней просто никогда не идет речь об общих законах и о том, как они соотносятся с прошлым. Кроме того, эта модель не имеет смысла для самого естествознания, так как ученые не признают теорий, полученных путем выведения из «охватывающих законов», которые нужно предварительно задать. Десять — пятнадцать лет тщетной борьбы за адаптацию модели охватывающего закона к исторической практике не сделало эту модель лучше. Так что она была спокойно забыта в шестидесятых годах, хотя и продолжает агонизировать вплоть до сегодняшнего дня в работах некоторых теоретиков истории, вдохновляемых методологией таких социальных наук, как социология и экономика.

Тем временем в поисках исторического объяснения историки обратились к герменевтике, и здесь критическая философия истории перешла во второй этап своего развития. Ключевое допущение герменевтики состоит в том, что историки не полагаются на исторические законы, чтобы объяснить прошлое; они делают это, говоря словами Коллингвуда, «передумывая» прошлое в их собственном сознании. То есть они спрашивают себя, что они бы сделали, окажись на месте исторического агента, чьи действия они исследуют. Но и эта модель объяснения имела проблемы. Сторонники модели охватывающего закона быстро заметили, что историческая герменевтика есть простая эвристика. Наши интуиции не смогут дать приемлемого объяснения действий исторического агента. Никто и никогда не сможет доказать, что наши интуиции верны. И поэтому, нетерпеливо указали они, вы будете неизбежно нуждаться в общем законе или некотором статистическом обобщении человеческого поведения, показывающем, как именно люди обычно ведут себя в релевантных обстоятельствах. Поэтому, хотя герменевтическая модель стала весьма утонченной, не в пример так называемой теологической модели или «аргументу логической связи», — герменевтики никогда не преуспели в нанесении действительно убедительного ответного удара по модели охватывающего закона.

Такова была, более или менее, ситуация в исторической теории, когда Хайден Уайт издал в 1973 г. его знаменитую «Метаисторию. Историческое воображение в Европе девятнадцатого столетия», и с этим критическая философия истории вошла в третий этап своего существования, в котором мы все и находимся сейчас. В контексте наших рассуждений два аспекта книги Уайта заслуживают внимания. Во-первых, он отошел от дискуссии между сторонниками модели охватывающего закона и герменевтиками о проблеме исторического объяснения, подчеркивая познавательную важность исторического текста в целом. Он на-

помнил, что историки всегда должны различать три уровня в историческом тексте. Наиболее элементарный уровень исторического описания — тот, на котором историк просто описывает отдельные ситуации в прошлом. Затем — уровень исторического объяснения, который всегда парадоксально исчезал в ходе дискуссии между сторонниками модели охватывающего закона и герменевтиками.

Но, как показывает Уайт, существует гораздо более важный третий уровень, уровень исторического текста в целом, на котором историк предстает перед нами, предлагая определенную репрезентацию прошлого. Вспомните, например, о том, как Буркхардт в работе «Культура итальянского Ренессанса» появляется перед читателем, показывая итальянскую культуру XV–XVI столетий как «возрождение» классической античности. Описания и объяснения, которые мы находим в тексте, есть просто компоненты текста как целого, и их функция заключается только в том, чтобы внести вклад в это целое. В дискуссии между сторонниками модели охватывающего закона и герменевтиками ошибкой было то, что они всегда игнорировали этот третий уровень. И это обвинение тем более уместно, что с когнитивной точки зрения обсуждаемый уровень является единственным, действительно верно представляющим историю. Неслучайно историки пишут книги, а не формулируют отдельные утверждения о прошлом или о том, как два индивидуальных события причинно связаны с друг другом. Это происходит оттого, что историки знают, что только книга *в целом* представляет сущность их концепций о прошлом.

Я признаю, что для того, чтобы пояснить идею Уайта, высказанную в «Метафизике», необходима определенная интерпретативная работа. Но я, однако, убежден, что эта идея абсолютна верна и плодотворна. Она означала начало процесса решающего изменения парадигмы в исторической теории; и это было огромное достижение в исторической науке, особенно

на фоне довольно беспомощных и бесплодных обсуждений проблем и возможностей в познании истории между сторонниками охватывающего закона и герменевтики. Немного более критично отнестись я хотел бы ко второму моменту *opus magnum* Уайта. Для того, чтобы иметь дело с историческим текстом в целом, Уайт создал своего рода структуралистскую сетку, в пределах которой так или иначе существуют все исторические тексты. Сетка состояла из четырех тропов, четырех «способов объяснения», четырех «способов аргументации» и четырех способов «идеологической импликации». Замысел состоял в том, что, как только историк выберет один из тропов, это сразу же заставит его выбрать определенный способ объяснения, аргументации и идеологической стратегии.

Естественным образом могут возникнуть сомнения относительно достоинств тропологической сетки, но это та проблема, которую я не буду сейчас обсуждать. Есть, на мой взгляд, два более важных теоретических вопроса, которые не можем позволить себе проигнорировать. Во-первых, мы должны обратить внимание, что теория истории Уайта, в виде, развитом в «Метаистории», сосредотачивает все внимание исключительно на уровне исследования исторического текста в целом. Она не оставляет никакого места для анализа отношений между историческим текстом и непосредственно прошлым, которое показано в этом тексте. Следовательно, это исключает возможность обсуждения эпистемологических аспектов этих отношений, имеющих место между историописанием и прошлым. В связи с этим нельзя ждать от теории истории Уайта решения эпистемологического вопроса о том, почему один текст может лучше репрезентировать прошлое, чем другой. Историческая теория Уайта безразлична к проблеме репрезентационного успеха. Таким образом «Метаистория» стала копией исторической теории Дерриды с его печально известным тезисом «il n'y a pas dehors texte»: в обоих случаях ис-

ключительный фокус исследовательского интереса откровенно пренебрегал тем, о чем написан текст и как соотносятся текст и мир. Этим можно также объяснить то, почему так много комментаторов называли историческую теорию Уайта релятивистской и скептицистской. И действительно, Уайт не разъясняет, почему мы находим один исторический текст лучше, чем некоторый другой. Но происходит это не оттого, что Уайт изначально задумал свою теорию как релятивистскую и скептицистскую. Просто Уайт во всех его работах не обсуждает проблему того, как исторический текст касается прошлого. И тем не менее значение теории Уайта для историографии огромно. Она помогает понять, как в историческом тексте возникает значение и как мы должны поэтому читать и интерпретировать исторические тексты, имея в виду обстоятельства их возникновения. Но эта теория не предлагает руководящего теоретического принципа в выборе между альтернативными историческими текстами, но она никогда и не претендовала на то, чтобы быть таким принципом. Так что моя позиция заключается в том, что теория истории Уайта является очень ценной для историка историописания, но она не дает никакого ответа на вопрос о том, как лучше всего объяснить прошлое.

Это приводит меня ко второй проблеме. Хотя теория истории Уайта не связывает язык или знание с миром (или с прошлым как объектом исследования), она тем не менее удивительным образом вписывается в наиболее внушительные эпистемологические теории, когда-либо изобретенные людьми, как, например, эпистемологическая теория Канта. Просто поразительно сходство кантианских категорий рассудка, с одной стороны, и тропологической сетки Уайта, с другой. Уайт ясно отдавал себе отчет в подобном сходстве. Действительно, в обоих случаях мы имеем дело с, говоря языком Дональда Давидсона, «концептуальной схемой», которая определяет, как мы видим

и осмысливаем мир. И в обоих случаях дело заканчивается производством понятия «ноуменальной действительности» (в кантианской терминологии), к которой мы никогда не сможем получить доступ.

Эти рассуждения приведены мной для того, чтобы ввести читателя в порядок, в котором расположены эссе моей книги. Во-первых, я полностью согласился бы с Хайденом Уайтом относительно познавательного приоритета, который мы должны приписать уровню исторического текста в целом по сравнению с уровнем описания и объяснения. Но, в отличие от Уайта, я предпочел вернуться здесь к истористскому понятию так называемой «идеи истории».

Для истористов, таких как Леопольда фон Ранке и Вильгельм фон Гумбольдт, «идея истории» была принципом, позволяющим историку понять, как различные элементы и аспекты некоторой части прошлого были взаимно связаны. Я не согласен с истористами в том, что они располагают «идею истории» в самом прошлом непосредственно: для меня «идея истории» ведет свою жизнь исключительно в исторических текстах. Я поэтому предложил бы то, что философы науки назовут «инструменталистским» прочтением «идеи истории». Интерпретируемое таким образом понятие «идеи истории» становится, по моему мнению, чрезвычайно важным для верного понимания историописания. Оно организует и выражает единство исторического текста в целом, и в этих терминах историк надеется быть способным «схватить» прошлое. Историзм есть лучшая теория истории, о которой мы можем только думать, но она такова только в том случае, если мы последовательно переводим требования историзма, предъявляемые к изучению прошлого, к требованиям, предъявляемым к изучению природы исторического текста.

Но позвольте мне теперь вновь возвратиться к неявным кантианским мотивам в теории истории Уайта. Я должен сказать, что я был убежден критикой канти-

анской эпистемологии, предпринятой Ричардом Рорти в его известной книге «Философия и зеркало природы». Но есть кое-что странное в позиции Рорти. Это становится ясным, как только мы понимаем, что в философии XX века язык стал преемником кантианских категорий понимания. Были ли в XX веке философы языка, исследующие последний по любой другой причине, чем их убежденность в том, что язык есть условие возможности всего знания? Можно считать, что большая часть философии языка XX века продолжила кантианский эпистемологический проект, представляя язык как трансцендентное условие возможности всего знания и опыта. Специфическое обстоятельство в построениях Рорти состоит в том, что, несмотря на всю его критику эпистемологической традиции, он никогда в действительности с ней не порывал. Для Рорти язык все еще альфа и омега во всех наших отношениях с миром. Как он сам говорит: «Язык вмещает в себя все». Само собой разумеется, это автоматически исключает всякий контакт с миром, который не осуществляется с помощью языка.

Я, вероятно, более последовательный сторонник Рорти, чем он сам. Я хотел бы вывести из его, на мой взгляд, долгожданной и убедительной критики эпистемологической традиции ту возможность изучать мир, которая *не опосредована* языком, теорией, традицией или чем-то еще. Этим объясняется мой интерес к понятию исторического опыта, который обсуждается в последней главе монографии. Более того, я убежден, что наиболее важные решения в области того, как мы соприкасаемся с нашим прошлым, как происходит эволюция исторического сознания, как мы используем язык при исследовании прошлого, могут быть адекватно объяснены только при обращении к понятию исторического опыта. Исторический опыт есть вариант того вида чистого опыта, который был описан Кантом в его третьей «Критике» и который был в предыдущем столетии вновь вынесен на повестку дня философами

типа Адорно и Лиотара. Во всех случаях чистый опыт есть вид опыта, опутывающий всю эпистемологическую систему, он глубоко связан с опытом мира, в него вовлечено формирование всей нашей идентичности. Чистый опыт изменяет нашу идентичность и делает нас человеком, существенно отличным от того, которым мы имели обыкновение быть. Он отмечает вехи в развитии нашей идентичности и нашей индивидуальности. И как таковой он наиболее близко связан с нашей историей — и с историей вообще. Наша история есть наша идентичность. Любой человек, который хочет понять, что действительно находится в центре эволюции исторических идей, несомненно, должен будет положиться на понятия чистого и исторического опыта. Именно это объясняет мой интерес к этому предмету.

*Франк Анкерсмит
Университет Гренингена*

Ф. Анкерсмит и «новая» философия истории

Франклин Рудольф Анкерсмит, профессор теории истории и интеллектуальной истории Гронингенского университета (Нидерланды), принадлежит к числу философов XX века, приобретших известность в основном среди англоязычных авторов конца XX века, пишущих о философии истории. Круг этих авторов достаточно узок, и казалось бы, нет необходимости знакомить с их идеями всю философскую общественность. Эти идеи, несмотря на всю их оригинальность и концептуальную глубину, выполнены в контексте весьма специфической англоязычной традиции философствования, вдохновлены идейной концепцией постмодернизма и эксплицированы на материале хотя и интересной области философского знания, но занимающей все же скромное место по сравнению с фундаментальными сферами философии. Если следовать этим соображениям, то перевод работы Ф. Анкерсмита «История и тропология: взлет и падение метафоры» не представляет особого интереса. Если же попытаться взглянуть на это по-другому, преодолеть барьер устоявшихся идентификационных инстанций, заметить и исследовать новые суггестивные теории, появившиеся в мировой философии в последние десятилетия, то работа Ф. Анкерсмита покажет, как философия меняется, глубина истинного может открываться и закрываться от нас, и напрасно пытаться прямолинейным усилием мысли овладеть его основаниями.

В статье, предваряющей публикацию работы Анкерсмита «История и тропология: взлет и падение метафоры», постараемся реконструировать общее движение мысли автора в процессе создания им новой исторической теории. Разумеется, в эту задачу не входит пересказ того, что читатель сможет прочитать и сам, но только выявление основных акцентов в интеллектуальной конструкции философа, чтобы читатель более или менее свободно ориентировался в пространстве интеллектуальных интенций постмодернистской рефлексии истории. Работа нидерландского философа представляет собой не единый научный труд, а собрание эссе, написанных автором в разное время, а затем выстроенных им в общую логическую линию размышлений. В силу этого в тексте иногда встречаются достаточно сложные места и отсылки к итогам предыдущих исследований автора, требующие некоторых пояснений.

Анкерсмит сразу же вводит свое понимание метафоры. Это понимание традиционно. Метафора, по его мнению, по существу эквивалентна некоей индивидуальной точке зрения, с которой нас приглашают посмотреть на часть исторической действительности¹. Анкерсмит убежден, что такая точка зрения на метафору находится в абсолютном соответствии с кантианским трансцендентализмом, и есть два важнейших момента их сходства. Первое: и трансцендентальный субъект, и субъект, разделяющий метафорическую точку зрения на мир, *организовывая* наше знание об этом мире, действуют одинаково. Это означает, что сами они отделяют себя от того мира, который ими организуется, а их интеллектуальная функция всегда работает не на *освоение* релевантных частей действительности, а на их *присвоение*, т. е. на познание действительности, адаптируемой «под» них. «Возможно, что метафора вообще есть наиболее мощный лингвистический инструмент, который мы имеем в нашем распоряжении для преобразования действительности в мир, способный адаптироваться к целям и задачам человека. Метафо-

ра “антропоморфирует” социальную и иногда даже физическую реальность и, осуществляя это, позволяет нам в истинном смысле этих слов приспособиться к окружающей действительности и стать для нее своими. И наконец, что является даже более важным, сама способность метафоры превращать незнакомую действительность в знакомую: метафора всегда предоставляет нам возможность рассматривать менее известную систему в терминах более известной. Трансформация по-настоящему в знакомое — сущность метафоры»². На основании замеченного им совпадения основных функций трансцендентальной философии и метафоры, Анкерсмит заявляет об их тождестве: трансцендентальная философия является философией метафорической. Во все времена, продолжает он, метафора всегда требовала от историка признать важность только того, что поддается организации ее средствами, а все, что сопротивляется этому, объявлялось незначительным и не относящимся к делу. В определенной мере в этом есть немалая доля здравого смысла, подчеркивает Анкерсмит, т. к. в исторической работе метафорическое измерение всегда более сильно, чем буквальное или фактографическое. И именно поэтому метафора в историческом исследовании надолго стала более или менее автономным инструментом анализа, способным прояснить понимание прошлого. В этом и состоял ее взлет в историописании. Противостоять этому тезису, а именно — сопротивляться искушениям трансцендентализма и метафоры присваивать себе реальность, можно будет только тогда, считает Анкерсмит, когда станет ясно, каким именно способом можно это осуществить. Для этого он и пытается тремя разными способами создать некантианскую, т. е. неметафорическую, теорию истории. В результате метафора потеряла бы былое абсолютное значение, перестала бы только одна осуществлять функцию «компаса» в исторической работе. Таков замысел работы Анкерсмита, объединяющей семь эссе, в которых изложена

теоретическая. основа так называемой «новой» философии истории.

Новая философия истории имеет несколько вариантов названия. новая версия традиционной, «старой» философии истории, интерпретативная версия дескриптивной философии истории, синтетическая версия аналитической философии истории, лингвистическая версия критической философии истории (лингвистический поворот в историографии)³, постмодернистская версия модернистской философии истории. Наиболее приемлемым и употребляемым стало наименование «новая интеллектуальная история». Это название имеет два корня: первый, более глубокий, прорастает от континентальной и американской традиции истории литературы и литературоведения, второй (более молодой) от интеллектуальных претензий постмодернистского дискурса конца XX века на новаторство и глубину. Для возникновения новой версии философии истории стали ключевыми некоторые важные события, развернувшиеся примерно в середине XX века в трех областях социально-гуманитарного знания — истории, философии и философии истории.

В исторической дисциплине произошел переход к новым исследовательским, методологическим и концептуальным парадигмам. «Старая» история оперировала вопросами типа: «Что случилось?», «Как это случилось?». В «новой» истории эти вопросы трансформировались в один: «Почему это случилось?»⁴ В 80-х годах школа «Анналов» предложила метафору, превосходно иллюстрирующую сущность новой истории. Новая история — «история молчаливого человечества» — это море, на поверхности которого плавают исторические события, а в глубине лежит анонимный народ. Необходимо проникнуть в глубины моря и, поставив в центр исследования не героя, а безымянного человека и его повседневную жизнь, купно проанализировать все аспекты человеческой мысли, поведения, деятельности и через это постигнуть всю глубину исто-

рии. Ж. Ле Гофф полагает, что новая история в этом отношении есть принципиально новый виток в историографической спирали, т. к. она дает возможность рассматривать историческое бытие человека с позиций знаний о среде его обитания — экономике, культуре, социуме, политике, психологии, обычаях, эмоциях, языке и т. д., чего никогда не делала старая история. Новая история попыталась проникнуть в иррациональные истории, в живые страсти жажды власти, славы, богатства, в темные инстинкты суеверий, этноцентризма, ксенофобии и дала массу полезного и нового материала для философско-исторической онтологии, эпистемологии, аксиологии. В оформлении идеи новой философии истории особую роль сыграли две новые исторические школы: «Анналов» и микроистории, являющиеся по сути, двумя разновидностями одного и того же.

По мнению анналистов, в современной истории и философии истории чрезвычайно важен контекст, в котором исследуется сюжет истории⁵. Определяющим контекстом при решении задач анализа исторических событий является сознание и самосознание человека. В школе «Анналов» оно интерпретируется как ментальность и задается в качестве главного средства изучения и реконструкции исторической картины мира и динамики общественных структур. «Анналы» превращаются в своего рода экзистенциальный вид истории, который, говоря словами Фуко, доводит «разрешающую способность исторического мира до размеров прейскуррантов, нотариальных актов, приходных книг и торговых архивов, прослеживаемых год за годом, неделя за неделей»⁶ и обнаруживает за ними подлинную историю, где важное и неважное в истории слиты воедино, и это множество и есть искомая историческая реальность. История ментальностей в значительной степени безразлична к традиционно фиксируемой прежними историками иерархии важных и незначительных социоисторических проблем. История мен-

тальностей просто разрушила саму идею необходимости такой иерархии. Ее поддержала в этом школа микроистории. К. Гинзбург, Э. Ла Руа Ладюри, Н. Земон-Дэвис⁷ определили предмет микроистории – небольшой и незначительный случай из прошлого, который может произойти где угодно, но который в конечном счете и определяет подлинный контекст истории. Микроистории существуют как бы вне времени и подобны, как говорит Анкерсмит, острым камням на дне реки: их не видно, но именно по ним идет историк, вступая в реку исторического времени. «Анналы» и микроистории предпринимают попытку изобразить прошлое современным или историзировать настоящее. Здесь мы «являемся свидетелями восстания... маргинального против основного, однако без стремления маргинального навсегда занять ведущее место среди истористских и позитивистских исторических категорий»⁸. В рамках указанных школ «новой» истории традиционная сфера основных значений «старой» истории заменяется на сферу маргинального и граница между настоящим и прошлым размывается. В философии подобный взгляд на сущность и методологию исторического исследования поддерживается постмодернизмом, который не только задал новый вектор движению философии вообще, но и превратил историзм в одну из ведущих тем современного философствования⁹. Переосмысление спекулятивной философии истории, отрицание линейной схемы исторического процесса, акцент на случайности и конечности истории стали ключевыми положениями философской рефлексии исторических событий. Наиболее полно это выразили постструктуралистские и деконструктивистские теории исследования малых исторических (социальных) ситуаций, а также их же идея создания особых теорий историографической работы вообще, где деобъективизация понятия метода расширяет границы понятия «интерпретации» истории. С одной стороны, это вовлекает в методологию исторического знания эвристики ряда

новых дисциплин, и в особенности лингвистики как основы конструирования новой концепции исторической реальности, а с другой — размывает границы профессиональной историографии.

Во множестве концептуальных идей постструктурализма для «новой» философии истории особенно привлекательными и плодотворными стали соображения группы «Тель Кель» и, в частности, Р. Барта. Из всех работ Барта особый интерес в рамках обсуждаемой проблемы представляют две: «Исторический дискурс» и «Эффект реальности»¹⁰. В них соседствуют два ключевых положения философии Барта: 1) текст является исключительным средством выражения этических, идеологических и иных взглядов его автора на реальность, о которых ни автор, ни читатель текста даже не подозревают; 2) реальность прошлого должна быть связана с появлением *эффекта* реальности прошлого, который создается казалось бы иррелевантными деталями, упомянутыми в тексте. Первое положение эксплицирует общее представление постмодернистского дискурса о тексте как единственном адекватном средстве, доступном человеку для реализации себя в современной культуре, где речевая деятельность и язык (речь, чтение, письмо) являются сферой его жизнедеятельности. Второй тезис Барта означает, что реальность прошлого заключена в том эффекте, который создается напряжением, возникающим между элементами текста и самим историческим текстом в целом. Барт предлагает любопытную концепцию взаимосвязи, как он говорит, «предсказаний и примечаний», содержащихся в тексте. Предсказание, т. е. то, что *показано* в тексте автором, есть значение. Оно задумано и сконструировано самим историком, поэтому не может достичь эффекта реальности. Примечание, т. е. то, что *есть*, является непосредственно самим прошлым, которое и показывает себя таким, каково оно есть на самом деле. Примечание есть неприукрашенная репрезентация, «голый подсчет», незначительная деталь текста,

подобная подробностям и деталям исторических событий (казнь Марии Антуанетты, например). Эти примечания есть как раз то, что описывается школой ментальностей и школой микроисторий – заурядные события, находящиеся, казалось бы, чрезвычайно далеко от развития основной сюжетной линии текста и исторических событий в целом. Барт настаивает на том, что существование таких примечаний и их особая роль в тексте подтверждается всей историей существования риторики и литературы. Например, в александрийской риторике II в. н. э. существовали без всякой иной цели, кроме простого описания, особые литературные традиции *ekphrasis* и *hypotyposis*, описывающие способы и пути жизни отдельного человека, эпохи, населенного пункта. Получается, что истинная реальность прошлого, эффект его реального присутствия связаны со сферой примечаний. Однако сам пресловутый эффект возникает только *по контрасту* значения (предсказания) и означаемого (примечания). Если такая оппозиция зафиксирована, то обнаружение эффекта реальности прошлого практически гарантировано. Очевидно, что в связи с идеями Барта возникает множество вопросов. Например, а не является ли иллюзией впечатление реальности, созданное оппозицией «примечание-предсказание», и в какой из теорий значения следует рассматривать этот вопрос? Новая философия истории тщательно исследует образующиеся проблемы, не оставляя без внимания самые незначительные вопросы. Ответы на часть из них она находит в области собственно *философии истории*.

Сегодня философское исследование истории осложнено особенностями постмодернистского стиля дискурса, но акценты этого стиля на совершенно новых или на не слишком изученных аспектах построения картины истории открывают перед исследователями весьма заманчивые горизонты.

Сразу же подчеркнем, что два последних десятилетия прошедшего столетия стали знаковыми для фило-

софии истории в связи с ее отказом от исследования макроаспектов истории, от построения гигантских фундаменталистских схем, выполненных в духе Маркса или Тойнби, т. е. в связи с утратой интереса к анализу онтологии истории. Интерес к исследованию вопроса о смысле истории все еще сохраняется, но преимущественно или в имплицитном виде, или как негация, отрицание смысла вообще; как апофеоз анархии смыслов; как дискредитация старых смыслов; как деконструкция найденных значений смыслов. Думаем, что важнейшей причиной потери интереса к онтологической проблематике философии истории в конце XX века являются принципы постмодернистской эпистемологии, хотя сам этот термин — «эпистемология» — относится постмодернизмом исключительно к классической философии. Отрицание постмодернизмом метадискурса и метанарратива лишает философию истории возможности выстраивать глобальные исторические модели, содержащие в себе всю совокупность смыслов внутреннего и внешнего контекста истории. В рамках такой эпистемологии эти смыслы становятся непредметными, субъективными, лишенными внятного социально-культурного содержания, во всяком случае, эти смыслы остаются за пределами четкой выразимости и, как результат, становятся пустыми абстракциями. Можно утверждать, что в рамках философии истории конца XX века появилась и интенсивно формируется всеобщность нового типа, когда отказ от традиционных тем философско-исторического исследования перестает быть просто отказом, но становится иной формой философского осмысления отношения человека к истории. Аналитический поиск замыкается не на предмете исследования, а на познающем субъекте, «традиционная теоретичность нарушается, новой еще нет и... создается впечатление отсутствия какой-либо теоретичности»¹¹. На самом деле это только впечатление, поскольку процесс формирования новой теории практически завершен, и в нем не так уж много абсолютно нового. Речь

скорее должна идти о возвращении к собственным началам философского знания, перепродумывания их и выявление на этой основе новых возможностей философской рефлексии. Нельзя же, в самом деле, придумать философию заново, в основе своей она все равно останется прежней, ибо не может быть иной¹².

Философия истории второй половины XX века сконцентрировала внимание на эпистемологической стороне философско-исторических исследований, причем диапазон аналитических поисков весьма широк — от теории охватывающего закона К. Гемпеля, лингвистической (Дж. Райл, Дж. Остин, Л. Витгенштейн, П. Уинч, У. Дрей) и логической (Э. Нагель, К. Поппер, Х. Г. фон Вригт, Д. Дэвидсон, А. Данто) теории действия до глобалистических и мирсистемных концепций Дж. Фукуямы и И. Валлерстайна. При этом сами адепты аналитической философии истории вынуждены признать, что непосредственная историческая практика не соответствует требованиям модели охватывающего закона или принципам телеологического объяснения поведения людей в истории, защищаемым фон Вригтом. Гораздо большим влиянием и популярностью пользуется сегодня антииндивидуалистское, эмерджентистское движение в рамках теории действия, в котором внутренний план действия берется в скобки и особую роль начинает играть теория внешнего плана деятельности в духе идей Поппера времен «Открытого общества»¹³. Что касается футурологизма и глобализма, то эти теории не являются философией истории в собственном смысле этого слова, т. к. не ставят перед собой задачу отыскать более или менее адекватную философскую идею, систематический принцип, сводящий в единый значимый и связный контекст хронологию исторических событий и одновременно выявляющий метод исследования всей тотальности этого контекста. Скорее они являются политологическими и экономическими размышлениями о проблемах философии истории. Для филосо-

фии истории это означает значительное расширение ее эпистемологических границ, возможность концептуализации характеристик исторического познания, полученных с помощью дискурса иных дисциплин социально-гуманитарного корпуса.

Таким образом, события, имевшие место в истории, философии и философии истории в середине и в последней трети XX века, явно или имплицитно инспирировали возникновение и оформление концептуальных положений новой версии философии истории. От «старой», традиционной, она отличается следующими чертами: а) отрицанием классической эпистемологии; б) особым взглядом на исторический текст — нарратив; г) эстетизацией исторической работы; д) радикализацией историзма; е) новой концепцией репрезентации исторического прошлого. В своей монографии Ф. Анкерсмит последовательно рассматривает каждое из указанных отличий, одновременно формулируя собственные постулаты понимания проблемы.

Традиционная философия истории была основана, как он считает, на принципах декартовской эпистемологии (резольюционно-композиционный метод) и кантовского трансцендентального идеализма. Первый метод требовал превращать историческое свидетельство (текст) последовательно в самоочевидное, очевидное, следовать от более простой его части, выраженной в терминах сингулярных утверждений, к более сложной, осуществлять процесс полного перечисления имеющих утверждений о прошлом — одним словом, редуцировать текст как целое к его конститутивным частям. Эта методология названа Анкерсмитом *историческим исследованием*¹⁴. В философском отношении она, по его мнению, реализуется как *эпистемологическая философия истории*. Эпистемологическая философия истории исследует критерии и условия истинности и ценности исторических описаний и объяснений, а также отношения между историческими утверждениями и их референтами в действительности, в силу че-

го она часто реализуется в виде методологии логического атомизма, требующего начинать исследования с изучения поведения логических постоянных текста.

Во второй главе своей работы Анкерсмит весьма подробно рассматривает источники эпистемологической философии истории, которые, если следовать его логике, одновременно являются и ее основными версиями. К последним прежде всего относятся исследования проблем исторического объяснения (подводящая теория Гемпеля), теории действия в истории (фон Вригт) и коллингвудовская аналитическая герменевтика. Анкерсмит полагает, что ни одна из названных концепций философии истории не преуспела (несмотря на ряд неоспоримых достижений в философии истории) в создании адекватной исторической теории. Он выделяет несколько причин этого: эпистемологическая философия истории всегда была равнодушна к проблемам реальной исторической практики. Она увлекалась либо логикой и сциентизмом в исторических исследованиях, либо философией действия в них; как правило, эпистемологическая философия истории была сконцентрирована на исследовании проблем исторического объяснения, следовательно, она сосредоточила свое внимание на деталях, а не на всей тотальности исторического знания; в ней отсутствует чувство истории, восприимчивость к историческим изменениям, что находит отражение в апологии охватывающих законов в истории и утверждении единообразия между мыслью историка и действием исторического агента; ни одна из версий эпистемологической философии истории не поняла роль и значение языка в исторической работе.

Заимствуя метафору Р. Рорти (к идеям которого Анкерсмит чувствует особую интеллектуальную симпатию), голландский философ сравнивает язык историка с зеркалом прошлого, и именно от языка зависит, насколько точно зеркало отразит прошлую реальность. В эпистемологической философии истории существует свойственная картезианской гносеологии оппозиция

языка и реальности, язык в ней предстает инструментом отражения реальности, своего рода медиатором между ней и субъектом. В действительности же, утверждает Анкерсмит, существует только одна реальность — язык, которая сама по себе беспредпосылочна и которая создает разные лингвистические же версии реальности¹⁵. Эпистемологическая философия истории никогда не сумеет это понять, т. к. вообще реализуется в русле декартовского логоцентризма и кантианского трансцендентализма, с его усилиями привести мир «в соответствие», сделать знакомым и понятным познающему субъекту то, что на эмпирическом уровне всегда воспринимается как чужое. Здесь трансцендентальный субъект преобразовывает ноуменальную действительность в феноменальную, которая сама и адаптирует себя к структуре трансцендентальной самости. В итоге, мир оказывается приспособленным к познающему субъекту, присвоенным им с помощью ряда методологических процедур. Эпистемологическая философия истории внутренне метафорична, т. к. внутренне метафорична сама эпистемология. В главе 7 своей работы Анкерсмит весьма подробно рассматривает эту проблему. Он убежден в том, что в основе всех эпистемологических систем философии истории лежит некая базисная метафора¹⁶, как правило, пространственная или оптическая. Самая расхожая из них — «очки историка», в качестве более сложной может выступить, например, метафора «реки времени», предложенная Л. Минком, в которой историк помещает себя в позицию *над* временем (читай — Бога), что позволяет ему наблюдать историю, находясь как бы вне времени. Новая философия истории, убежден Анкерсмит, должна стремиться выйти за границы этой привычной трансценденталистской аргументации «старой» философии истории и создать новую дисциплинарную практику исторического познания, *осваивающую* историю. В качестве основы таковой он рассматривает своего рода симбиоз герменевтики Гадамера и аристотелизма.

Историческая герменевтика Гадамера в вопросе исследования прошлого во многом основывается на хайдеггеровской: она также берет начало от человека, последним горизонтом которого является историчность, и отчасти воспроизводит тезис о том, что бытие есть время (в отличие от онтологической герменевтики, где предметом исследования становится не историчность существования, а истина бытия). По мнению Анкерсмита, историческая герменевтика Гадамера имеет очевидно а-кантианскую природу, потому что оппозиционна принятой в традиционной философии истории гальдериновской онтологии *Verstehen*¹⁷ и вдохновляема идеей познания прошлого как его интерпретации. Последняя понимается Гадамером как способ изучения текста и поиска его значения — *Wirkungsgeschichte*. *Wirkungsgeschichte* есть интерпретация текста, обязательно коррелирующая с тем, как именно данный текст в разное время и в разных контекстах его прочтения применялся к различным историческим ситуациям. Получается, что Гадамер делает акцент на *способе применения* текста к историческим ситуациям и прошлое рассматривается в контексте *толкования* текста о нем, перемещаясь от самого текста к его интерпретации. Тем самым объект размышлений (историческое прошлое) понимается как интеллектуальная конструкция сознания историка и утрачивает свою подлинность. По сути дела, считает Анкерсмит, в герменевтике Гадамера происходит не исследование, а копирование и даже иногда просто тиражирование прошлого в силу того, что Гадамер склонен организовывать понимание исторического прошлого трансценденталистски, в соответствии с представлениями интерпретатора об этом прошлом¹⁸. Заданный ракурс рассмотрения проблемы не позволяет новой философии истории, как считает Анкерсмит, безоговорочно принять герменевтику Гадамера в качестве ведущего принципа создаваемой им теории исторического познания, хотя она и активизирует прошлое в сознании историка. Указанная версия герменев-

тики должна быть подкреплена, по мысли теоретика новой философии истории, еще более действенными средствами анализа. В качестве таковых он рассматривает принципы аристотелевской эпистемологии, в частности, идею о том, что между субъектом и объектом познания должна существовать непрерывная связь.

Ф. Анкерсмит подчеркивает, что для эпистемологической мысли со времен Декарта было характерно разделение субъекта и объекта, языка и мира, чувственные данные были для нее просто знаками, обозначающими существование определенного положения вещей в окружающей действительности. Все это породило радикальный разрыв между миром и сознанием. Устранить этот разрыв может возвращение к аристотелевской концепции чувствования как длинной цепи каузальных процессов, где важнейшими являются связи между воспринятым объектом, самим процессом восприятия и воспринимающим субъектом, т.е. к идее установления эпистемологической и онтологической непрерывности между воспринятым объектом и самим восприятием¹⁹. На основании предположений Аристотеля об идентичности функционирования сознания и познания, Анкерсмит экстраполирует аристотелевское представление о процессе познания на принципы бытия сознания. Получается, что последнее, так же как и чувство, способно принимать формы того, что оно воспринимает (отражает, понимает). Вслед за Аристотелем Анкерсмит осуществляет своего рода онтологизацию дискурса, размышление у него становится объектом мысли. При этом объекты мысли есть «объекты, которые не содержат материального или, буквально, вещи без предмета»²⁰. Следовательно, сознание принимает форму объектов окружающего мира, а формы опыта и познания не отделяют человека от мира — в смысле, заданном трансценденталистским вопросом о том, как они связаны друг с другом — но объединяют их. При исследовании истории применение аристотелевской трактов-

ки сущности познания и сознания позволяет, с точки зрения Анкерсмита, понять прошлое как часть нас самих. Обращаясь к его исследованию, мы осуществляем не акт присвоения чужой реальности, чуждого нам мира, а акт узнавания той части нас самих, которая с течением времени просто приобрела от нас странную независимость. Это — не ознакомление с незнакомым, но превращение знакомого в незнакомое: глубоко в нашей самости мы стали чужими сами себе и теперь, смотрясь в зеркало, припоминаем собственную забытую сущность, и она — реальность, а не идеальная конструкция историка. Эта идея, дополненная гадамеровскими принципами интерпретации текста, избавляет историка от необходимости дешифрования прошлого и открывает широкий простор для его подлинного видения и понимания. Ф. Анкерсмит предлагает эту новую методологию философии истории называть в противоположность традиционной *историческим* письмом. Оно образует следующий, после эпистемологического, этап развития англо-саксонской философии истории — *нарративный*.

Нарратив для новой философии истории есть особый тип повествовательного текста, и эта особенность заключена в элементе дискурсивности, определенной аналитической рефлексивной операции, в норме, не свойственной простому повествованию. В традиционном нарративе (у Ранке, например) обязательны строгое изложение фактов, минимальное количество обобщений, отсутствие интерпретаций. Нарратив новой философии истории задается системой выразительных средств (художественным языком), а также личным опытом автора. Нарративная философия истории интегрирует результаты *исторического исследования* (эпистемологической философии истории) в границы исторического текста и фиксирует внимание на природе лингвистических сущностей и инструментов, создаваемых историками для лучшего понимания прошлого. Поэтому нарративная философия истории все-

гда стремится оставаться в области языка истории. Главной задачей нарративной философии истории становится решение вопроса о том, как язык входит в историю, как разрешается проблема дистинкции между языком историка и тем, о чем этот язык говорит.

Анкерсмит выделяет три формы нарративизма в философии истории: *психологический нарративизм* У. Гэлли и А. Лоча²¹, где исследуются психологические механизмы настройки читателя на интенцию создателя нарратива; *аналитический нарративизм* М. Уайта и А. Данто²², исследовавших логическую структуру нарративных предложений и показавших возможность нарративов создавать новые интерпретации прошлого; *лингвистический нарративизм*, появившийся на свет в связи с изданием работы Хайдена Уайта «Метаистория»²³. Именно здесь, как убежден Анкерсмит, и был осуществлен тот самый лингвистический поворот, в результате которого на свет появилась новая философия истории. Ключевая мысль Уайта заключалась в том, что он сравнил прошлое с текстом. Язык результируется в историческом тексте. Последний понимается совсем по-другому по сравнению с традиционной философией истории.

Старая философия истории основывалась, как пишет Ф. Анкерсмит, на «постулате двойной прозрачности» исторического текста²⁴. Он заключается в том, что исторический текст был прозрачен (открыт для интерпретации) в отношении базовой в каждом конкретном случае исторической реальности. Иными словами, исторический текст предлагал посмотреть на прошлое как бы «сквозь» себя. К тому же исторический текст был прозрачен в отношении базовой историографической интенции его автора. Предполагалось, что текст историка является абсолютно адекватным выражением его видения смысла и значения исторической ситуации. Две стороны этого постулата одновременно и связаны друг с другом, и оппозиционны друг другу: связаны потому, что прозрачность прошлого необходи-

ма для идентификации авторской интенции, а прозрачность последней позволяет рассуждать о прозрачности прошлого; оппозиционны в силу образующегося избытка прозрачности — в норме этим качеством должен обладать или текст, или авторское намерение. По мнению Анкерсмита, парадоксы этой двойственности могут быть разрешены только в том случае, если будет возможна полная идентификация реальности прошлого и авторской интенции. С точки зрения *самого прошлого* такую возможность создал Ранке. Он требовал от историка полностью изъять себя и свои интенции из исторической работы ради самого прошлого. С точки зрения *познания прошлого* такую возможность создал Коллингвуд, предложив процедуру «передумывания». «Историческое знание — знание того, что дух совершил в прошлом, и в то же время воспроизведение его действий... Поэтому его объект — не просто объект, т. е. нечто лежащее вне сознания... а деятельность мышления, которая может быть познана только в той мере, в которой познающий ум воспроизводит ее в себе и осознает себя как поступающий таким образом»²⁵.

Совокупная реализация идей Ранке и Коллингвуда, по мнению Анкерсмита, могла бы сформировать своего рода матрицу, в рамках которой может существовать и развиваться «старая» историография: познающий (трансцендентальный) субъект гарантирует надежное историческое знание, т. е. релевантную эпистемологию. Эпистемология стимулирует онтологическую фиксацию знания о прошлой реальности так, что это знание становится независимым от историка, объективным. Прозрачность исторического текста по отношению к прошлому становится почти абсолютной, и познающий субъект «сквозь текст» без помех смотрит на это прошлое. Однако именно этот постулат, подчеркивает Анкерсмит, и оспаривается новой философией истории: если старая акцентирует внимание на связи между авторской интенцией и текстом, то новая — на связи между текстом и его чтением. Для нее центр историче-

ской работы есть текст, но не как нечто прозрачное, *сквозь что* субъект смотрит на прошлое или идентифицирует замысел автора, но то, *на что* смотрит заинтересованный читатель. Получается, что в противоположность старой, в новой философии истории текст приобретает свойства непрозрачности и онтологизируется, становится вещью. Непрозрачность текста выражается в его неразрешенностях, колебаниях, амбивалентности, а атрибут «вещности» инспирирует необходимость появления особого «текстуального» механизма, позволяющего изучать историю и исторические тексты новым способом, понимая их как целостные, неразложимые на отдельные утверждения об исторических событиях вещи. Объективная реальность в таком случае открывается перед историком не в результате анализа исторического прошлого, авторской интенции, социального и культурного контекста текста, а благодаря функционированию особого текстуального механизма. Этот текстуальный механизм обращает внимание на то, что обычно, говоря языком Фрейда, подавлялось и вытеснялось старой историографией, — на иррелевантные детали, маргинальные нюансы, мимолетные штрихи и пр. В текстуальный механизм, с помощью которого исследуется прошлое, входят основные понятия и приемы неофрейдизма, современного литературного и философского постструктурализма, деконструктивизма, лингвистики, философии языка. При этом *предметом исследования новой философии истории является исторический текст в целом, а не его отдельные утверждения*. В таком виде он никогда еще, по мнению Ф. Анкерсмита, не становился темой философско-исторического анализа.

Ссылаясь на Барта, голландский философ подчеркивает, что текст обладает способностью в рамках определенных границ создавать прошлую реальность, т. е. текст создается как бы его собственным способом, существуя вне исторической реальности и реальности авторской интенции. Это ломает традиционное пред-

ставление о прошлом, существовавшее в старой философии истории, разделявшей позицию реализма во взглядах на историческую репрезентацию (энциклопедичность, информативность, размерность действия, акцент на типическом и пр.). Суть идеи Анкерсмита в том, что он сравнивает историописание не с наукой, что свойственно кантианскому трансцендентализму, а с реализмом в литературе и искусстве. Не наука и не философия являются основой историописания, а история становится основой философии. Исторический текст есть текст именно *исторический*, он, по мнению Анкерсмита, не нуждается в кантианской «критике познания» и в метафорическом присвоении реальности, он логически отличается от сингулярных утверждений, свойственных «историческому исследованию». Именно в этом смысле он скорее имеет нечто общее с изобразительным искусством и литературой. Как и в искусстве, референтные элементы текста неотличимы от того, что автор ему просто приписал, в свою очередь, литература всегда имела дело с текстами, и разумно полагать, что она способна сообщить новой философии истории ряд необходимых эвристик и инструментов исследования. Анкерсмит напоминает, что придание чему-либо правдоподобия не является условием реалистической интерпретации: простая схема предмета может сказать о нем больше, чем самое развернутое описание. Это только подтверждает верность бартовского постулата о том, что существование исторического текста подчиняется описанному нами выше эффекту реальности, создаваемому контрастом между значением и примечанием. В связи с этим, считает он, необходимо отказаться от старых репрезентативных стратегий и сделать шаг от пространства прошлого к пространству самого текста. Этот шаг для него означает *первую попытку* создать некантианскую неметафорическую теорию истории.

Анкерсмит полагает, что некоторые направления в искусстве XX века позволяют наиболее полно проил-

люстрировать новые тенденции в историописании. Например, в своем творчестве М. Дюшан, Э. Уорхол, Джаспер Джонс и другие классики (и просто последователи) поп-арта стремились преступить границы между реальностью и ее репрезентацией так, что между репрезентацией и тем, что репрезентировалось, больше не существовало никаких отличий. Если экстраполировать это положение на историописание, то получится, что в историческом тексте различия между работой историка и реальностью стираются, осуществляется неизбежное взаимопроникновение первого и второго, а сам «исторический объект часто обладает неуловимостью и прозрачностью, которая делает проблематичной демаркацию между прошлым и настоящим»²⁶. С наибольшей убедительностью, полагает Анкерсмит, это осуществляется в жанре микроисторий (а также в истории ментальностей, отчасти гендерной истории), в которых, говоря словами Барта, значение исчезло и все стало примечанием. Граница между прошлым и настоящим стирается, прошлое проявляется с особой прямо-той, и его реальность достигается за счет эффекта, созданного историческим текстом. Получается, что нет реальности, лежащей вне текста, и прошлое есть только наша идея. Так, по мнению Анкерсмита, новый реализм в искусстве помогает обрисовать контуры новой некантианской теории истории: реализм поп-арта тождественен реализму микроисторий. Анкерсмит подчеркивает, что для философствования XX века вообще характерно сближение с риторикой и литературой. Эстетизм становится неотъемлемой чертой историописания и хотя бы потому, что и язык романиста, и язык историка создают иллюзию реальности. Утверждение эстетической природы историописания становится для Анкерсмита *второй попыткой* создать некантианскую неметафорическую теорию истории.

Сущностью этой теории является утверждаемая им интенциональная природа исторического текста: модель восприятия текста строится по принципу

«смысл — текст», т. е. принципу порождения текста говорящим субъектом. Здесь «качественный аспект текста формируется под влиянием цели сообщения, а пространственная организация выбирается в соответствии со смыслом»²⁷. В таком случае текст привлекает внимание читателя к себе, к своей форме, а не к изображаемой в нем реальности, т.е. не к своему содержанию. На самом деле в наибольшей мере интенциональной природой обладает текст литературный, о чем, например, пишет А. Данто²⁸, на которого в этой связи и ссылается Анкерсмит. Исследуя аргументы Данто, он еще раз подтверждает свою мысль о том, что исторический текст обладает такой же непрозрачностью и приоритетом семантического измерения, как и искусство. В этом, по его мнению, состоит специфика постмодернистского взгляда на историописание, а именно в деконструкции модернистского различия между языком и миром. Здесь фокус внимания находится не на самом прошлом, а на несовместимости настоящего и прошлого, на несовместимости языка, на котором мы говорим о прошлом, и самим прошлым. Ведь в соответствии с положениями постмодернизма, прошлое не имеет смысла вне той языковой формы, с помощью которой оно показывается. Язык есть инструмент, конструирующий реальность, и он был таковым, полагает Анкерсмит, уже в древнегреческом эпосе, «когда греки рассказывали друг другу о делах своих предков в нарративах эпопеи»²⁹. Эти нарративы были нарративами метафорическими, т. к. во все времена метафорический компонент в историописании сильнее хроникального, они будили чувства прежде всего нравственные и эстетические и именно поэтому способствовали более глубокому пониманию социокультурного смысла происходящих событий и процессов. Но эта метафора была метафорой эстетизма, а не трансцендентализма и сциентизма. Поэтому обращение к дологическому историописанию, даже с сохранением его метафорического кон-

текста, все равно лишает метафору ведущей роли в исторической работе. Метафора просто становится свободной от трансцендентализма. «Критика метафор по фактическим основаниям есть деятельность, одновременно столь же бессмысленная, сколь и безвкусная. Только метафоры “опровергают” метафоры», — считает Анкерсмит³⁰. Поэтому постмодернистская теория философии истории, понимая себя как антисциентистское, неметафорическое образование, в то же время обращается в своем эстетическом измерении к метафоре, т. к., во-первых, метафорический контекст в принципе неустраним из историописания, а во-вторых, для того, чтобы показать ограничения этого контекста, и это — одна из особенностей постмодернистского проекта истории. В этой связи в постмодернизме многие философские произведения создаются и прочитываются в контексте литературоведения, что, помимо прочего, порождает новую область философии — философию литературы. Не вдаваясь в детальное обсуждение этого вопроса, подчеркнем, что *литературизация* философии эвристически оправдана, поскольку стимулирует создание новых форм, в частности, философии истории. Кроме того, как справедливо замечает Г. Иггерс, «...всякое историческое изложение имеет литературный аспект, в чем случалось сознаться и Ранке»³¹. Эстетизм литературоведения способствовал приобретению философией истории *стилистического измерения*.

Категория стиля в традиционной философии истории всегда воспринималась как иррелевантный феномен в историописании. «Прекрасное письмо, показ литературного стиля, не добавляет ни йоты правды ни к историческому исследованию, ни к любому другому научному исследованию»³², — считает Бертелс. «Можно ли употреблять понятие стиля как историческую категорию? Перенесение понятия стиля из истории искусства на всеобщую историю предполагает, что исторические события подразумеваются не в истинном их

значении, а в их принадлежности к единому целому форм выражения», — сомневался Гадамер. А П. Гэй, наоборот, утверждает, что *манера*, стиль, подразумевает в то же время решение вопроса о сути исследования, его содержании³³. В этом же убежден и Хайден Уайт, сформировавший идею историографического стиля в философии истории³⁴.

Напомню, кратко, ключевые идеи Уайта времен «Метаистории», которые во многом стали для Ф. Анкерсмита отправной точкой рассуждений. Уайт исследует стиль работы четырех историков XIX века (Мишле, Ранке, Токкевиля, Буркхарда), выявляя различные характеристики исторического процесса, предложенные ими, и стиль работы четырех философов истории XIX века (Гегель, Маркс, Ницше, Кроче), выявляя возможные теории философии истории. «Я считаю историческую работу исследованием вербальных структур в форме нарративного прозаического дискурса, что подразумевает возможность нарратива быть моделью прошлых структур и процессов для того, чтобы, репрезентируя их в нарративе, объяснить, чем в действительности были эти процессы. Мой метод формален. Я не буду, как это делают другие историки, анализировать, что в работах историков и философов истории XIX века хорошо или плохо, соответствуют ли они реальному историческому процессу или нет. Я буду стараться идентифицировать структурные компоненты этих работ»³⁵. Он подчеркивает, что теории и концепции анализируемых им мыслителей меньше всего зависят от точного изложения исторических фактов и рефлексии над этими фактами. «Их статус как моделей исторической наррации и концептуализации зависит, в конечном счете, от до-концептуальной и специфически-поэтической природы их взглядов на историю и ее процессы»³⁶. Уайт хочет показать и доказать, что исторический нарратив, спекулятивная философия истории и исторический роман строятся по одним и тем же правилам и подчиняются им же. Для этого он полагает необходимым выявить

основные характеристики различных типов мышления, выработанных XIX веком, и понять, из каких идеальнотипических структур состоит историческая работа. Для того, чтобы найти критерий для выделения таких структур, он составляет карту глубинной структуры исторического воображения XIX века. Эта карта состоит из пяти уровней концептуализации исторического материала: хроники, повествования, сюжетного аргумента (эстетика), объяснительного аргумента (наука), идеологической импликации (этика), а также особого уровня тропологической стратегии.

Первые два уровня Уайт называет примитивными, но необходимыми элементами исторического исследования. Эти элементы осуществляют процессы селекции и обработки исторических данных для того, чтобы исторический источник стал более адекватен современной читательской аудитории. Историческая работа с этих позиций есть попытка своего рода медиаторства между полемическим характером исторического исследования, необработанным историческим свидетельством и читателем. На трех следующих уровнях исторической концептуализации Уайт выделил по четыре возможных способа (архетипа) артикуляции фактов, с помощью которых историк может извлечь некий исследовательский результат. *Сюжетный* уровень предполагает четыре возможных «сценария» повествования: романтический, комедийный, трагедийный, сатирический; *объяснительный* уровень предполагает четыре возможных способа научной аргументации: формалистический, органический, механистический, контекстуальный; *идеологический* уровень содержит четыре варианта идеологической ангажированности: анархизм, консерватизм, радикализм, либерализм³⁷. Уайт убежден в том, что комбинация типов сюжетности, объяснения и идеологии не может быть произвольной: разные формы, выделенные в пределах указанных уровней интерпретации, не могут быть беспорядочно смешаны в одной работе. Комедийный сюжет-

ный сценарий, например, несовместим с механистическим способом научной аргументации, а радикализм как форма идеологической ангажированности — с сатирическим сценарием. Так, по мнению Уайта, Мишле безуспешно пытался соединить романтизм, формалистический способ научной аргументации и либерализм, а Гегель — сценарии одновременно трагедии и комедии в макро-исследовании истории с органической формой научного объяснения и совершенно неясной идеологической импликацией — то ли радикализм, то ли консерватизм. Все это свидетельствует о том, что специфическая комбинация типов *сюжетности, научного объяснения и идеологической импликации составляет историографический стиль*, который не произволен, а подчинен определенной интерпретативной стратегии, которую Уайт называет *тропологической стратегией*. Таково базовое понятие концепции Уайта.

Уайт полагает: для того, чтобы в историографическом стиле могло существовать необходимое соответствие определенных модусов этики, науки и эстетики, необходимо прежде всего оценить общую форму всего исторического поля. Это сообщит историографическому исследованию необходимую связность, логичность и определит его стилистические атрибуты. Однако здесь возникает проблема иного рода: как определить основания связности и логичности. «С моей точки зрения, эти основания — поэтические и лингвистические», — пишет Уайт³⁸. Прежде чем историк оценит историческое поле и выберет адекватный концептуально-интерпретативный аппарат предполагаемого исследования, он должен осуществить операцию предварительной фигурации этого поля, т. е. как бы предвосхитить его, конституировать его как объект ментального восприятия. Пре-фигурация есть акт поэтический, и он «неотличим от лингвистического акта, в котором историческое поле подготавливается для интерпретации как территория определенного рода»³⁹. Очевидно, так возникает следующее убеждение

Уайта: историк конструирует историческое поле практически так же, как лингвист конструирует новый язык (ищет лексические, грамматические, синтаксические элементы языка, интерпретирует полученные конфигурации элементов и их изменения). Этот до-концептуальный лингвистический протокол может быть в свою очередь охарактеризован в терминах той доминирующей тропологической модели, в которой он выполнен. В контексте европейской культуры XIX века были возможны четыре таких тропологических модели (тропы поэтического языка): метафора, метонимия, синекдоха и ирония. Исследователь истории, сделав свой выбор тропологической модели, обусловленный индивидуальной языковой практикой, оказывается у нее в плену: типы сюжетности, научного объяснения и идеологической импликации комбинируются в соответствии с доминирующим тропом, и тогда воображение историка становится готовым к составлению нарратива в результате выбора определенного стиля. Историк или философ истории видит в историческом процессе ритм, тему, интонацию, построение, т. е. определенный поэтический троп, а исторический нарратив тропологически «оформляет» жизнь истории⁴⁰. По замыслу Х. Уайта, тропы указывают на своего рода этапы или эпизоды нарративного процесса как возрастающего движения от метафоры через метонимию и синекдоху к иронии и от нее опять к метафоре. Получается, что метафора, организуя мир, выстраивает и стиль работы историка. И она это делает потому, что это делает сам язык, «метафоричный с начала и до конца, если только всякий язык метафоричен по сути. Невозможность избежать образного высказывания в самом «обычном языке» описания реальности, которую предполагается подвергнуть «объективному» исследованию, и предопределяет неизбежную «вымышленность» любого исторического дискурса в форме нарратива или истории»⁴¹. Этим тезисом Уайт практически отождествил работу историка с работой худож-

ника и, по мнению Анкерсмита, обеспечил метафоре максимальный взлет в историописании.

Напомним, что любой текст всегда есть двуслойная система, включающая в себя отношение «текст — образ» — языковую форму текста, соотносящую форму и содержание и называемую планом выражения, и отношение «текст — смысл» — смысловое содержание текста, называемое планом содержания⁴². План выражения — это рассмотрение текста как языкового явления, в этом смысле он формируется как семантико-синтаксическая система и интерпретационные возможности его весьма велики. Здесь текст исследуется одновременно как иерархия смыслов и как последовательность знаков. Х. Уайт понимает текст преимущественно как план выражения, апеллируя к необходимости эстетико-художественного восприятия истории. Однако чрезмерное увлечение исследованием плана выражения текста затрудняет понимание текста. Необходимо помнить, что план содержания (смысл) текста всегда детерминирует план выражения текста. Тексту только тогда сообщается целостность, когда в совокупности его знаков появляется смысл. План содержания текста как прагматико-семантическая система не только делает текст осмысленным, он делает его знанием, и именно здесь возникает отношение «текст — реальность», т. е. соотношение объективной исторической реальности и реальности исторического текста. У Уайта оно решается в пользу текста, поскольку, как он полагает, любое изложение реальности превращает нарратив в надуманную историю. Смысл текста соотносится с функционированием языка, а «язык, использованный для представления реальности, принадлежит той самой реальности, о которой он говорит»⁴³. Эта позиция, по мнению Анкерсмита, несомненно способствовала укреплению отношений между историей и литературой, поскольку использование фигуративного языка есть то, что является общим для этих двух дисциплин. В сумме это стимулирует развитие историописания.

сания, но одновременно редуцирует философское к эстетическому, стилизует философские приемы исследования как эстетические процедуры.

Согласно общему мнению практически всех теоретиков новой философии истории, к которому присоединяется и Ф. Анкерсмит, и изобразительное искусство, и литература все же сделали недостаточно для понимания сути исторического письма. Если старая философия истории страдала от избыточной сциентизации своей методологии, то новая философия истории должна опасаться другой крайности — понимания себя как формы литературы. Кроме того, уайтовская теория тропологии, считает Анкерсмит, несет на себе явные следы трансцендентализма. Во-первых, очевидно желание Уайта уподобить тропологический процесс диалектическому движению по спирали. Заметим, что это не добавляет ничего нового в теорию диалектики, созданную Гегелем и Марксом. Уайт просто транслировал имманентную динамику противоположностей в механическую смену ступеней или фаз сознания (воображения), если, конечно, считать тропы формами сознания. Движение тропов в теории Уайта есть немногим больше, чем движение от единства дифференциаций и оппозиций к примирению и отрицанию. В действительности тропы для Уайта есть «индикатор присутствия нарратива», основные типы исторического мышления и базовые категории рефлексии вообще. Во-вторых, Уайт уподобляет тропологические стратегии исторической работы кантовским категориям рассудка и тем самым возрождает в пространстве лингвистического анализа истории трансцендентального субъекта, который тропологически присваивает себе прошлое, вместо того чтобы открывать его читателю⁴⁴. В этом смысле Анкерсмит называет позицию Уайта времен «Метаистории» амбивалентной: с одной стороны, Уайт вводит понятие тропологии, благодаря которой текст становится доступным прочтению безотносительно к его автору, и стремится порвать с кантианской, мо-

дернистской традицией, присваивающей себе прошлое, а с другой — остается в пределах кантианского критицизма, т. к., сближая тропы с кантианскими категориями, переносит референциальный абсолют от текста к его автору, носителю доминирующего тропа. Здесь и начинается падение метафоры, обнаруживается ее недостаточность в построении верной, как полагает Анкерсмит, теории истории.

Дальнейшее исследование голландским философом особенностей понимания исторического нарратива постмодернистской философии истории можно суммировать в следующих положениях:

1) Для новой философии истории нарративы есть *интерпретации* прошлого, и они *развивают* эти интерпретации применительно к социоисторической действительности, говорит Анкерсмит, а не просто *применяют*, как это делает литература. Исторический нарратив понимается здесь как исключительное средство интерпретации истории, а язык исторического нарратива — как язык самой истории. Прошлое нам не дано, и мы не имеем возможности сравнить его с тем или иным текстом для того, чтобы определить, какой из них корреспондирует с этим прошлым в наибольшей мере. Мы имеем дело только с текстом нарратива — единственной реальностью. Текст — это памятник, который иногда требует интерпретации больше, чем анализа.

Можно предположить, что такой герменевтический подход к философии истории оправдан. Здесь деятельность интерпретатора фокусируется на открытии и приумножении смыслов текста: либо в данном тексте реконструируется смысл, вкладываемый в него его автором, либо конструируется новый смысл, либо одновременно и то, и другое. Тогда из текста как некоторого исходного множества (субстанции), в котором массив смыслов ничем не ограничен, появляется некое результирующее множество (субстрат) — текст, смысл которого есть результат интерпретационной деятельности данного философа. Анкерсмит подчерки-

вает, что такая версия философии истории построена на семиологической концепции текста в отличие от его лингвистической теории, хотя название «лингвистическая» философия истории достаточно часто применяется к конструкциям новых «интеллектуальных» историков. Сами они полагают, что лингвистическая теория текста есть теория, «которая рассматривает особые лексические и грамматические категории как элементы своей аналитической модели» и ассоциируется с работами Рассела, Витгенштейна, Остина или Хомского. Семиологическая же или «постсоссюррианская» модель описана Х. Уайтом как «результат структуры даже более фундаментальной, чем сложная медиация между различными кодами, посредством которых действительность получает возможные значения. Это требует прежде всего идентификации иерархии кодов, которая установлена в процессе разработки текста, в ходе которой один из них или несколько появляются как, по-видимому, явные, очевидные естественные пути придания миру смысла»⁴⁵. В таком случае текст становится непрозрачным и утверждает невозможность другого прошлого, помимо этого текста. Но сам он не может служить историческим свидетельством, т. к. создан в результате усилий тропологического языка его автора, а также культурных обстоятельств его места и времени.

«Старая» философия истории, решив некую поставленную проблему, вместе с этим заканчивала и интерпретацию этой проблемы. Нарративные тексты лингвистической философии истории имеют метафизическое отношение к самим себе и поэтому постоянно стимулируют процедуры интерпретации истории. Анкерсмит считает, что именно в этой связи Деррида употреблял термин *différance* и понятие интертекстуальности. Напомню, что Деррида утверждал, что тексты могут отличаться от них самих же, поэтому предпочитал обычному французскому *différence* деконструктивистское *différance*. При исследовании историогра-

фического текста это означает следующее: если мы имеем только одну интерпретацию некоего исторического события, то мы не имеем его интерпретации вообще. Интерпретативный способ понимания прошлого может быть осуществлен только при наличии множественных путей его понимания. Нарративные интерпретации взаимно определяют друг друга и идентифицируются как «интертекстуальные отношения». Максимальная ясность в историографии может быть достигнута исключительно множественностью исторических интерпретаций, но никак не редукцией их к некоему определенному числу. По сути дела, здесь предлагается бесконтрольная свобода интерпретации, «абсурдистская игра смыслов» (Г. Иггерс). Даже старые интерпретации, в данный момент отвергнутые как несоответствующие этому моменту, должны сохраняться как возможные, а также доступные сейчас (в силу их множественности) типы интерпретаций вообще.

В силу постоянно увеличивающегося количества конкурирующих интерпретаций становится невозможным говорить об отличии интерпретаций между собой, а также невозможно выделить «правильную» интерпретацию. Как результат утверждается и невозможность увидеть разницу между самой исторической реальностью и текстом о ней. Этот лингвистический поворот, считает Анкерсмит, означает возникновение новой постмодернистской эпистемологии, которая становится *интерпретацией науки и научной практики*, и если они (наука и научная практика) по каким-то причинам изменяются, то вслед за ними изменяется и эпистемология. Ее специфика в том, что она не призывает к логике и разуму, как это делает кантианский трансцендентализм, а просто анализирует новое состояние умов в исторической науке. В этом смысле она становится психоанализом науки. В этом отношении Анкерсмит (вслед за Ж. Дюби и Ж. Лардро)⁴⁶ удачно сравнил методологический имидж новой философии истории с методологией психоанализа.

Подобно последнему, стремящемуся сделать бес-
сознательное человека достоянием его сознания, но-
вая философия истории старается исследовать ре-
альность, спрятанную под очевидно-открытой само-
презентацией текста, и сделать эту реальность досто-
янием историка и читателя. Новая философия
истории, как и психоанализ, считает Анкерсмит, явля-
ются набором разнообразных стратегий интерпрета-
ции реальности, существующих из-за того, что и в со-
знании невротика, и в исторической реальности не
существует ничего, что корреспондировало бы с ис-
тинным содержанием реальности, действительно нуж-
дающейся в интерпретации. Впрочем, содержание лю-
бой интерпретации все равно не соответствует истин-
ному содержанию исторической реальности. Подобно
тому как в психоанализе отправным тезисом исследо-
вания является допущение: человек на самом деле
есть обратное тому, чем он кажется, так и в историо-
писании прошлое — то, чем оно не является. Тайна
прошлого, как и тайна человеческой индивидуальнос-
ти, не обладает легко распознаваемым бытием. «Сущ-
ность прошлого находится в очевидной хаотичности,
промахах языка, Fehlleistungen прошлого, редких мо-
ментах, когда прошлое «идет само» и где мы обнару-
живаем то, что имеет для нас реальное значение»⁴⁷, —
пишет Анкерсмит. Сравнение постмодернистского ис-
ториописания с психоанализом, несмотря на некото-
рую эпатажность, все же продуктивно, т. к. позволяет
высветить ряд существенных моментов постмодери-
стской теории интерпретации.

2) Нарративы интерпретируют прошлое как налич-
ную данность, не проблематизируя ее, поэтому новая
философия истории сталкивается с проблемой натя-
нутости отношений между структурами интерпрета-
ции, вовлеченными в процесс исторического синтеза
(репрезентация), и структурами действительности, до-
пущенными как основа исторического синтеза (рефе-
ренция). Если старая философия истории согласовы-

вала различные интерпретации истории через соотнесение их с фактами, то новая философия истории согласовывает их с аргументами текста нарратива и поэтому допускает, что нарратив обладает своего рода правом насилия над реальностью. Попытка Анкерсмита создать некантианскую теорию истории на основе бартовского тезиса, согласно которому реальность прошлого эффективно создается только текстом, ставит под вопрос роль референта (обозначаемого) в исторических исследованиях.

Референт всегда репрезентирует ту реальность, которая отражается в тексте, на него должен ориентироваться автор, реконструируя ход исторических событий. В качестве референта может выступать, например, исторический факт, взятый как в динамике, так и в фиксированном временном интервале и обладающий специфическим онтологическим и познавательным статусом. В рамках различения смысла и значения по Фреге референт выступает частью реальности, внешней к тексту, а бартовская концепция, защищаемая Анкерсмитом, стремится интерпретировать реальность прошлого как внутренне присущую тексту и одновременно не отрицает реальность вне текста. Поэтому новая философия истории вынуждена обращаться к новой трактовке фрегевской концепции смысла и значения — к причинной теории референции, которая была дана в 70-е годы С. Крипке, К. Доннеланом и Х. Патнэмом. Ее главным содержанием было признание необязательности связи между референцией и истиной. Для того, чтобы имя указывало на предмет, совсем не нужно, чтобы дескрипция этого предмета была истинной, т. е. чтобы смысл обеспечивал репрезентацию предмета. Можно ссылаться на предмет, даже не имея его истинностного описания. Референту (значению) необходимо наличие причинной связи между ним и словом, которое к нему прилагается. Например, слово «Аристотель» будет относиться к ученику Платона (1) или учителю Александра

Македонского (2) тогда, когда будет установлена цепочка причин, соединяющая соответственно 1 или 2 со способом употребления слова «Аристотель». Значение имени (референт) зависит, следовательно, от причинных связей в мире.

По мнению Анкерсмита, такое понимание референциальности соответствует концепции практического реализма Х. Патнема, на которого Анкерсмит неоднократно ссылается в своей работе. Напомню, что в рамках этой концепции был дан знаменитый пример с «двойником» Земли, единственное отличие которого от нашей планеты заключается в ином химическом составе воды. Согласно причинной теории референции, этим словом («вода») нельзя обозначать жидкость на двойнике Земли, т. к. причинные связи нашего мира навсегда соединили употребление слова «вода» с H_2O (референт)⁴⁸. Если с этих позиций подойти к интерпретации прошлого в нарративных текстах, то историческое описание перестанет играть доминирующую роль, связь между референцией и истинностью потеряет императивность и референт будет устанавливаться способом употребления слова. Тем самым открывается простор для полной эксплуатации риторического модуса текста, не связанного требованием обязательного соблюдения истины в описании референта.

3) Язык нарратива непрозрачен и автономен в отношении прошлого, следовательно, нарративные предложения обладают природой вещей, а не понятий. Слова нарратива есть своего рода крюки, цепляясь за которые реальность входит в язык. Язык нарратива есть язык тропологический или метафорический, причем и метафора здесь обладает отчетливой интенциональной природой. В связи с этим Анкерсмит утверждает, что метафора и исторический нарратив обладают элементом само-референциальности, референциальной непрозрачности и отсюда подтверждают непрозрачность характеристик языка исторического нарратива.

4) Нарративы выполняют функции описания прошлого и идентификации специфики его нарративной интерпретации. Пространство нарратива формируется как различие между буквальным значением его отдельных утверждений (хроника) и метафорическим значением всей тотальности таковых. Нарративный текст не имеет определенных значений и границ, в этом смысле он находится как бы вне пространства. В сущности, нарративный текст есть тип дискурса историка, который должен анализировать не столько исторические события, сколько процесс интеллектуальной деятельности и стиль историка. В конце концов, нарратив никогда не становится моделью событий прошлого, а только метафорическим заявлением, с помощью которого устанавливаются отношения тождества между этими событиями и типами рассказов, которыми события описываются. Метафорические заявления превращаются в аргументативные стратегии. Исторический нарратив связывает описываемые им события и культурологические структуры, через которые мы наделяем значением эти события.

5) Нарративизм радикализирует и развивает традицию историзма XVIII века. Анкерсмит постоянно подчеркивает, что для новой философии истории чрезвычайно важно различать «*историзм*» и «*историцизм*». Термин «*историцизм*», против которого выступает новая философия истории, введенный в оборот исторических исследований К. Поппером, должен использоваться для референции к спекулятивной философии истории. Термин «*историзм*» (вслед за М. Манделбаумом) должен пониматься как «вера в то, что сущность любого явления и адекватное понимание его ценности могут быть получены через рассмотрение его с точки зрения места, которое оно заняло, и роли, которую оно сыграло в процессе развития»⁴⁹.

Вообще заметим, что термин «историзм» используют во множестве значений, что нередко приводит к путанице⁵⁰. Л. фон Ранке понимал историзм как умение

узнавать, постигать и излагать факты такими, какими они являются «на самом деле», т. е. какими их сотворила божественная мысль — историография как «историческая религия», направленная против идей Просвещения. Присоединяясь к Ранке, Ф. Мейнеке трактовал историзм как предельную индивидуализацию исторических событий. И.Г. Дройзен понимал историзм кантиански, как исследование в форме гипотез, дополняющее естествознание. Г. Зибель считал историзм вариантом естественно-научного анализа. В. Дильтей обосновывал историзм как «науку о духе», Ф. Ницше — как проявление болезни человека и необходимость служить «жизни», Г. Зиммель, Э. Кассирер и Э. Трельч — как всеобщее историзирование всей действительности, нашего знания и нашего мышления. К. Манхейм считал, что «историзм есть духовная сила... огромной мощи, подлинная основа всего нашего мировоззрения, принцип, который не только скрытно от нас организует всю работу в области гуманитарных наук, но и пронизывает обыденную жизнь»⁵¹. Поппер понимал историзм как научный подход, имеющий главной целью предсказание исторических событий. Он даже усматривал первые мотивы историзма в «Трудах и днях» Гесиода, основателем историзма считал Гераклита, а первым великим теоретиком — Платона. У. Дрей рассматривал историзм как постулат существования только исторически конкретного, отрицающего общие законы. Для Маркса историзм есть требование последовательно рассматривать предмет в развитии, противопоставляя друг другу разные моменты и уровни исторического движения. Как бы подводя итоги рассмотрению классического историзма (Вико, Вольтер, Руссо, Гердер, Гегель), Э. Соловьев выделил четыре его характерные черты как философской доктрины: финалистский детерминизм; идея провиденциальной необходимости; оправдание зла, несправедливости и насилия как орудий прогресса; толкование настоящего как полной истины прошлого⁵².

Для Анкерсмита историзм (который он понимает преимущественно в ранкеанском варианте) есть переход к постмодернизму, следовательно, постмодернизм — это радикальный историзм. Для доказательства этого тезиса Анкерсмит составляет своего рода карту основных свойств и различий постмодернизма и историзма.

Сходство:

— *отрицание спекулятивных систем философии истории (Вико, Гегель, Макс, Шпенглер, Тойнби), т. е. отрицание метаннарративов. Историзм как форма историографии, трансцендентно обосновывающая познание истории, разъятой на последовательные цепи событий, отрицает метаннарративы потому, что они связаны с парадигмой эпохи Просвещения, с ее политическими революциями, индустриализацией, прогрессом естественных и социальных наук. Постмодернизм отрицает метаннарративы по определению;*

— *основывание основных положений на категории различия. Историзм, убежденный в том, что понимать исторические эпохи, формы и идеи можно только на основе их отличия друг от друга, разбивает историю на множество отдельных историй, и тогда сама тотальность исторического как бы «уходит из фокуса». А постмодернизм множит исторические интерпретации и, в итоге, приходит к тому же. Поэтому можно утверждать, что и историзм, и постмодернизм проблематизируют объективную историческую реальность. Но если в историзме рассмотрение исторического мира в терминах языка являлось только тенденцией, то в постмодернизме — это уже отправная точка исследований;*

— *схожесть теории репрезентации. Ее основными чертами можно считать, полагает Анкерсмит, фрагментаризацию изображаемого и отрицание единства прошлого. В постмодернизме элемент фрагментаризации сильнее, т. к. постмодернизм вообще функционирует в пределах матрицы деталей. В историзме указанный элемент выражен слабее, т. к. историзму свойственен*

эссенциализм лишь в исследовании деталей прошлого (а не в целом), ибо, как считал Ранке, метод историка есть внимание к специфическому и отдельному, а общее только производно. Отрицание единства прошлого в постмодернизме связано с отсутствием глубины изображения, т. е. отрицанием глубинных структур прошлого, придающим ему единство; а историзм обладает этим качеством благодаря отрицанию спекулятивных систем философии истории, воплощающих это единство.

Различие:

— *отношение к контексту*. Историзм конструирует контекст исторических событий, а постмодернизм деконструирует его;

— *отношение к историческим свидетельствам (исторической реальности)*. Истористы изучают свидетельства как фрагменты автономной исторической реальности, и это сообщает им определенные сведения о прошлом. У постмодернистов понятие исторического изображения имеет ряд особенностей. Репрезентация здесь имеет тенденцию стать не менее реальной, чем сама реальность, в результате чего последняя становится просто избыточной по сравнению со своей репрезентацией. Возникает генерация реального без референции к реальности — Ж. Бодрийяр назвал этот феномен *гиперреальностью*. «Смерть» референта превращает репрезентацию в произвольную конструкцию, которая и замещает собой реальность. Но это, считает Анкерсмит, не означает «смерти» самой репрезентации, она просто по-другому понимается. В частности, в ней исчезает глубина изображения, т. е. традиционная дихотомия существенного и несущественного в репрезентируемой реальности. И именно это обстоятельство провоцирует уже отмеченную фрагментаризацию и отсутствие чувства единства прошлого в постмодернистском историописании;

— *отношение к историческому опыту*. Истористский опыт прошлого, считает Анкерсмит, стремится к возрождению прошлого, погружению в него, к полу-

чению тех самых опытных знаний, которые принадлежат прошлому непосредственно. В результате достигается обратный результат, т. к. опыт прошлого подменяется прошлым опытом, что не одно и то же. Постмодернистский анализ феномена исторического опыта построен совсем на других основаниях.

Во-первых, сама идея исследования исторического опыта принципиально нова в историописании. «Большинство современных исторических теорий основаны на допущении того, что прошлое никогда не может быть объектом опыта по простой, но решающей причине: опыт всегда имеет место только в настоящем, и опыт прошлого поэтому исключен почти по определению. По общему признанию, историк может основывать свое знание прошлого на опыте того, что прошлое нам оставило — на документах, археологических данных, произведениях искусства и так далее, но все это есть *источники* исторического знания, а не само прошлое *непосредственно*», — пишет Ф. Анкерсмит⁵³. Даже гадамеровское толкование исторического опыта, согласно Анкерсмиту, из *опыта историчности* (die Erfahrung der Geschichtlichkeit) превратилось в *историчность опыта* (die Geschichtlichkeit des Verstehens), т. е. в один из этапов интерпретации истории (Wirkungsgeschichte). При этом, признает он, все кантианские теории истории по существу есть теории *опыта*, преобразованного в *знание*. Некантианская теория истории, которую создает сам Анкерсмит, согласно его логике, так же должна исходить из опыта, но интерпретированного совсем с иных позиций. Во-вторых, в постмодернизме теории исторического опыта вообще нет, и поэтому Анкерсмит выступает здесь ее первым создателем. Фундаментом его теории исторического опыта становится *феномен ностальгии*, и это — *последняя, третья попытка* Анкерсмита создать некантианскую неметафорическую теорию истории. Особенность его позиции в том, что в качестве основы исторического опыта взято не коллективное

прошлое, а индивидуальное, по аналогии с тем, как эмпирический базис науки часто идентифицируется с визуальными наблюдениями, а эмпиризм с индивидуализмом. Анкерсмит убежден в том, что личное ностальгическое прошлое не слишком отличается от коллективного. В-третьих, феномен ностальгии, полагает Анкерсмит, позволит полнее объяснить историзм в терминах постмодернизма и, следовательно, понять его как радикализацию историзма.

Ностальгия, считает Анкерсмит, есть реальный мост между физической реальностью прошлого и нашими эмоциями, инспирирующий своего рода смещение человека в пространстве и во времени так, что настоящее отходит на периферию наших желаний, а на первый план выдвигается прошлое. Заметим, что речь идет не просто об исследовании исторического прошлого и приближении его к настоящему как бесспорной задаче истории и философии истории, но о прямом *переживании опыта* прошлого. Именно в ностальгии концентрируется наиболее интенсивный и наиболее подлинный, по мнению Анкерсмита, опыт прошлого, так как в ней прошлое переживается в настоящем и человек получает опыт прошлого как бы «из первых рук». При этом чувство недостижимости прошлого, невозможности вернуться к нему сохраняется, что свидетельствует о том, что ностальгический опыт защищает прошлое, уважает *различие* между ним и настоящим. Опыт различия между прошлым и будущим, фиксируемый ностальгией, считает Анкерсмит, сообщает историку и заинтересованному читателю ощущение *единства прошлого и настоящего*, но при этом различие между прошлым и настоящим остается центральным. Реальность, познанная в ностальгии, и есть само различие, а не то, что лежит на одной из его сторон — прошлое. Ностальгия является таким способом переживания различия между прошлым и настоящим, в момент которого прошлое реально возвращается, всегда будучи частью нас самих. Именно здесь Анкерсмит исполь-

зует описанную нами выше теорию Аристотеля об идентичности функционирования сознания и познания, согласно которой сознание познающего субъекта принимает форму объектов окружающего мира. При этом ностальгическое прошлое как бы инвертирует перспективу: задний план исторического исследования внезапно становится центральным; примерно так же это происходит в микроистории, границы прошлого как бы размываются. В целях аргументации своей позиции Анкерсмит далее различает объект и субъект исторического опыта.

Субъект исторического опыта в историзме всегда трансисторичен, он лишен всякой эмпирической самостоятельности и обладает жестко фиксированной точкой зрения, с вершины которой он взирает на прошлое. Здесь историк выключен из настоящего, поэтому аисторичен, он видит различие только в пределах прошлого, потому что центрирован в него, но не видит различия между прошлым и настоящим. Историзм всегда *овеществлял или материализовывал прошлое и тем самым поглощал феномен различия*, Анкерсмит иллюстрирует эту мысль метафорой Минка о реке времени, в которой утверждается такой метафорический взгляд на прошлое. Постмодернистский субъект исторического опыта, напротив, историзован, здесь метафорическая точка зрения невозможна в силу постоянной флуктуации точки зрения самого познающего субъекта. Историческое время течет, отметка настоящего постоянно передвигается вперед, и вместе с ней передвигается и сам историк, замечая и исследуя различие между прошлым и настоящим. Постоянной позиции (или точки зрения) у постмодернистского субъекта исторического опыта нет, и это является основанием, полагает Анкерсмит, для формулирования тезиса об отсутствии точки зрения вообще: точка зрения об отсутствии точки зрения. Однако этот тезис не исключает трансисторичности постмодернистского субъекта исторического опыта, также находящегося как бы над рекой исторического

времени: он одновременно и над ней, и в движении, т. е. он движется параллельно этой реке, в отличие от истористского субъекта, неподвижно зависшего над ней. В результате, заключает Анкерсмит, во-первых, сам постмодернизм становится радикальной формой историзма, во-вторых, тезис об отсутствии точек зрения или метафоризация метафоры уничтожает метафору эпистемологии в историописании. Метафора не просто становится свободной, как в случае эстетизации историописания, а уничтожается вообще и рождается некантианская неметафорическая теория истории.

Что касается объекта исторического опыта, то в историзме, полагает Анкерсмит, им становится любой физический предмет, находящийся вне человека и служащий объективизации прошлого, понимаемого как линейный процесс. В постмодернизме объектом исторического опыта являются объекты истории ментальностей, обладающие сверхъестественными способностями одновременно быть внутри и вне человека, как бы деобъективируя прошлое, понимая его как часть нашей идентичности. Здесь объективируется не само прошлое, а *различие* между прошлым и настоящим, оно также становится объектом исторического опыта. Анкерсмит полагает, что весь парадокс философии истории состоит в том, что она всегда сильно зависела от этой категории различия, но всегда отказывалась предоставить указанному различию роль, которую оно должно играть в философско-исторических исследованиях. Центральность этой роли обусловлена тем, что в ходе познания истории мы не «приспосабливаем» мир под себя, что было свойственно историзму с его трансцендентализмом, а исследуем то, что было частью нас самих, но стало вдруг странным, чуждым и неизвестным. В поддержку своей позиции Анкерсмит приводит пример из теории психоанализа Фрейда, где последний сравнивает перцептивный аппарат нашего сознания с особой записной книжкой, в которой наш жизненный опыт запечатлен так же, как и отпечаток

некоего предмета на воске. По мнению Фрейда, так пишется история нашей психики: травматический опыт и поведение невротика идентичны. В итоге приобретается опыт нашего психического прошлого, который мы переживаем непосредственно и который доступен нам в любой момент жизни как в сознательном, так и в бессознательном, потому что он — неотъемлемая часть нашей психической конституции. Точно так же исторический опыт доступен нам в любой момент жизни, и открывается он в особом историческом чувстве (описанном Ф. Мейнеке и Й. Хейзинга), которое Анкерсмит называет чувством ностальгии. Он в целом справедливо полагает, что историческая репрезентация требует наличия независимо-данной исторической реальности, т. е. такой, которая имела бы четкую структуру референции. Ее очень долго искали в спекулятивных системах философии истории, подобных марксовой и гегелевской. Но в действительности, по его мнению, такую может дать только опыт различия, открывающийся в ностальгическом переживании прошлого.

Заметим, что анкерсмитовская «категория различия» существует в философии истории давно, она всегда обозначала границу между прошлым и будущим, но, возможно, не была официально введена как понятие. Новая философия истории в результате исследований Ф. Анкерсмита осуществила эту процедуру, и сам Анкерсмит назвал указанную категорию структурой историописания. Нельзя сказать, что до теоретиков новой философии истории никто не искал подобную структуру. Скорее верно обратное утверждение: эти поиски велись постоянно. Э. Питц, например, в известной статье «Исторические структуры» достаточно подробно рассмотрел эту проблему и предложил свой способ ее решения. С его точки зрения, структура историописания есть принцип коррелятивности связей между мотивационными комплексами личности, воспроизводящими верную картину ее мотивационных горизонтов и вместе с этим картину

всей исследуемой исторической действительности. Понятая таким образом структура «открывает перед историком путь, который поможет осуществить объединение всех современных исторических знаний в цельную картину... именно здесь лежит ключ к созданию универсальной истории»⁵⁴. Акцент, следовательно, делается на мотивах действия человека, и сама теория выполнена в рамках теории действия. Структура же историописания, в понимании Анкерсмита, вписана в теорию примечаний Р. Барта, характеризующуюся мобилизацией иррационального и тривиального в истории. Натяжение структуры, а именно движение центра анализа в общем исследовательском поле философии истории как бы снизу вверх, от старого к новому, детерминирует, по мнению Анкерсмита, эволюцию философии истории. Так, например, прежний центр значений в исследовании всемирной истории, трактуемой теологически, в духе истории спасения мира, понемногу смещался к ранкеанской истории отдельных наций, далее к экономической и социальной истории Маркса и, в конце концов, сегодня находится, по мнению исследователя, в зоне истории ментальностей. Прежний центр значений уступил место тому, что ранее казалось бессмысленным в историописании. Он вынуждал философию истории развиваться в рамках структуры, отделяющей реальность прошлого от реальности настоящего, трактующей границу между ними как переход от одного к другому. Сегодняшний центр, наоборот, создает новую реальность прошлого, акцентируя внимание на различии между прошлым и настоящим и отрицая переход от первого ко второму. По мнению Ф. Анкерсмита, здесь новая философия истории, а значит, и вся философско-историческая наука вообще, выходит на качественно новый уровень исследований, оставляющий позади нарративизм и акцентирующий внимание на анализе персонального опыта и его следствии — коллективного исторического опыта.

При опыте различия между прошлым и настоящим расстояние между тем и другим сохраняется, но в то же самое время прошлое находится непосредственно в границах настоящего. *В этот момент линейное время и вечность как будто совпадают, и вместе с ними исчезает и нарратив.* В результате историзируется и объективируется не само прошлое, а упомянутое *расстояние* между прошлым и настоящим, и именно оно становится объектом исторического исследования. «Как ров с водой покрыт зимой толстым слоем льда, так прошлое покрыто толстой корой нарративных интерпретаций, и исторические дебаты всегда есть дебаты о компонентах этой коры, а не о самом прошлом, спрятанном под ней»⁵⁵. В действительности же должен быть осуществлен акт исследования непосредственно прошлого. Матрица ностальгии сообщает историку знание того, что упущено в рассуждениях, например, П. Рикера или Д. Карра об историческом нарративе. Но правила нарратива не универсальны, говорит Анкерсмит. Опыт различия между прошлым и будущим, считает он, показывает, что существует установка по отношению к прошлому, которая не только свободна от нарратива, но и противостоит ему. Этот новый этап в развитии философии истории можно было бы назвать, мы полагаем, «различающей» философией истории. Если следовать логике рассуждений Анкерсмита, то получается, что во второй половине XX века философия истории (во всяком случае, англосаксонская) последовательно прошла путь от подводящей теории Гемпеля — Нагеля; попыток реконструировать исторический процесс в соответствии с актом эмпатии в концепции Коллингвуда и в различных вариациях теории действия; репрезентировать историю в нарративных описаниях, проектирующих на прошлое то единство и последовательность, которыми оно в действительности не обладает, до новой «различающей» версии философии истории — самой высокой формы философско-исторического исследова-

ния. Анкерсмит считает, что все предыдущие этапы развития философии истории дают характеристики исторического познания в синхронном разрезе, а последний — в диахронном. Здесь нет никакого постоянного исторического объекта, он подвержен непрерывным изменениям в пространстве оппозиции бартовских «примечания и значения». Познается он в ностальгическом историческом чувствовании, в котором прошлое открывается субъекту опытным путем⁵⁶. По существу, осуществляется своего рода *дискурсивизация* интуитивно-чувственно получаемого результата исторического познания, и именно она объявляется максимально приближенной к истине. Получившаяся некантианская неметафорическая теория истории объявляется Анкерсмитом радикальным историзмом.

Вообще, обращение к историзму как классической теории истории является для постмодернистской философии истории своего рода подтверждением истинности ее собственных постулатов. Например, теоретики «нового» историзма Х. Даброу и Р. Страйер⁵⁷, считают, что историзм «является не архивным движением, его триумф состоит не в открытии новых документов, но в ошеломляющих ре-интерпретациях и ре-конфигурациях существующих материалов, тех, которые открыл «старый» историзм». Новый историзм имеет целью в указанном смысле де-риторизировать историческую науку и сконцентрировать ее исследование на фактографии. Само по себе это не ново. Реальность прошлого на основе изучения архивных документов и иных исторических источников пытались построить в философии истории второй половины XX века М. Оукшотт и Л. Голдстейн. В отличие от них, новый историзм (Марджори Левинсон, Дональд Пиз и др.) полагает, что факты должны излагаться в нарративе и их конфигурация определяется воображением историка. Нарратив в этом смысле — это новый вид историзма, «сдирающий» все метафизические покровы со старого историзма Гумбольдта и Ранке и оставляющий

в итоге субстанциализм. Субстанция здесь понимается как лингвистическая вещь, удовлетворяющая всем онтологическим требованиям, предъявляемым к вещи. Базис нарратива как нового историзма лежит в метафорической сущности лингвистической вещи — языке. Новый историзм считает необходимым интеграцию истории и литературы. Он полагает, что литературные тексты скорее участвуют в конструировании культурно-исторических систем, чем являются их фиксированными и замороженными продуктами. Например, дебаты о поэтической метрике тюдоровской Англии стали частью «порождающего проекта английского национального само моделирования»⁵⁸.

В целом, новый историзм постмодернистской философии истории стремится вернуться к реальности, свободной от всех философских и идеологических предпосылок, стремится преодолеть разграничение между языком (мышлением) и реальностью для того, чтобы достигнуть прямого и немедленного («мгновенно-эмоционального» — С. Банн) контакта с реальностью, т. е. осуществить движение от языка к историческому опыту. Г. Иггерс назвал это стремление «новым реализмом» в историографии. В новой философии истории историзм представляет прошлое в автономии от него самого, как то, что лежит в промежутке между прошлым и настоящим. Именно этот промежуток Ф. Анкерсмит и называет метафизикой или *опытом различия* между прошлым и настоящим, акцентирование на котором способствует возвращению прошлого в настоящее.

Мы постарались, реконструируя основные идеи Ф. Анкерсмита, показать источники и основные составляющие его постмодернистской, некантианской, неметафорической модели философии истории. Получившийся логический «каркас» выявляет, на наш взгляд, интересные философско-мировоззренческие концептуализации. В новой философии истории произошла, по нашему мнению, открытая встреча жесткого рационализма (и логоцентризма) в духе классичес-

кого трансцендентализма и пафоса личной модальности в исторических исследованиях. Решающую роль здесь сыграла недостаточность традиционной модели истории, в которой роль субъекта всегда ограничивалась «присвоением» мира в соответствии с очевидными истинами его бытия. Аналитически сконструированная история утверждала анонимность самой истории, и личность самого историка в ней растворялась под напором «очевидных взглядов и известных понятий». Вся полнота исторической мысли посвящалась «наиболее существенному», а вся субъективность эмоционально-личностных интенций отходила как бы на второй план. Ф. Анкерсмит и вместе с ним новая философия истории пытаются открыть горизонты иного познания истории, не столь уж нового на самом деле, но, как правило, отвергаемого всей предшествующей философско-исторической мыслью. Эти горизонты — алгоритм подчинения исторического исследования субъектно задаваемой исторической реальности. В идеале, здесь не должно быть ощущения утраты возможности адекватного познания прошлого, а открыта объективная необходимость подчинения исследовательского поиска философско-поэтическим, эстетическим и только потом (и только при жесткой необходимости) логико-теоретическим установкам историка. В этом, безусловно, есть опасность субъективизма, в котором критики небезосновательно обвиняют Анкерсмита. Так же, безусловно, это нарушает существующую парадигму философского исследования истории, по сей день все еще основывающуюся на принципах философии науки (критическая философия истории). Анкерсмит пишет о так называемом эссенциализме предшествующей философии истории. Он заключается в том, что историки всегда искали сущность прошлого — «принцип, который соединял бы в прошлом (или части его) все воедино и на основе которого, следовательно, все могло бы быть понято»⁵⁹. Постмодернистская философия истории, считает Анкерсмит, осуществляет ради-

кальный прорыв в столетней эссенциалистской традиции, и этот прорыв заключается в том, что целью исторического исследования становится не тотальность истории, а только ее ответвления. Он утверждает, что в современной западной историографии и философии истории наступила осень, а вместе с ней значительно уменьшились обязательства историографии и философии истории по отношению к науке и метанарративам традиционной историографии. Голландский философ предлагает сравнить историю с деревом. Ствол этого дерева есть эссенциализм спекулятивных систем философии истории, историзм и модернистский сциентизм — его тянущиеся к стволу ветви, постмодернизм — листья дерева. Наступила осень, и настала пора собирать листья. Метафора дерева просто указывает на то, что в философии истории наступило время постмодерна, и эссенциалистский исторический контекст потерял свою традиционную важность. Историк должен начать играть с историческим прошлым в собственную игру, основанную не на исследовании прошлого, а на его рефлексии. В этом смысле, утверждает Анкерсмит, метафорическое обращение внимания историка назад, к дологической, досциентистской унификации прошлого, практически не нарушает традицию философско-исторического дискурса, потому что неотделимо от всей практики философско-исторических исследований, от техники их совершенствования (что допускает апелляцию к предыдущему) и целиком вписывается в регламентирующие принципы общего движения мировой философской и философско-исторической мысли.

В целом, вынесенная на суд читателей работа нидерландского философа станет если не интеллектуальным открытием, то важным источником информации, помогающим ориентироваться в многообразии философско-исторического знания последних десятилетий.

┆
┆
┆ Введение.
┆ Трансцендентализм:
┆ и взлет
┆ и падение
┆ метафоры
┆
┆

Философия XX века находится под обаянием феномена языка. Рассел и логические позитивисты считали формализованный язык логической матрицей для познания мира. Они полагали, что задачей философа должно стать редуцирование языка к его логическому ядру с помощью формального анализа и через всесторонний анализ этого логического ядра выявление того, что все действительное (то есть научное) знание построено из элементарных, атомарных составных частей. Карнап добавил, что метафизика и большая часть Западной философии, плененная, по его мнению, метафизикой, исходят из незнания философом синтаксических правил, необходимых для логического конструирования мира, и этим придал тезису логического позитивизма полемический оттенок. Получалось, что именно логический анализ, в том виде, в котором он защищался и практиковался логическими позитивистами, мог бы решить большинство

проблем, обсуждаемых в западной философской традиции. Хотя они и не были бы решены в буквальном смысле слова, но с помощью логического анализа языка, используемого для обозначения этих проблем, были показаны как всего лишь псевдопроблемы.

Позже Витгенштейн в «Философских исследованиях», а также Райл, Остин и многие другие в противовес логическому обратились к социальному измерению языка; с точки зрения Витгенштейна, множество различных языковых поведенческих моделей, которые мы используем в различных жизненных ситуациях, лучше всего можно сравнить с игрой. Участие в игре предполагает, что все ее участники принимают ее правила, и между говорящими на одном языке не существует непонимания. Язык становился не логическим исчислением, а социальной практикой. Поэтому формализованный язык был заменен естественным как более адекватным новому фокусу философского интереса. Отрицание Карнапом метафизики теперь было забыто, и внимание сосредоточилось на защите Строссоном парадоксального тезиса Ницше, согласно которому наиболее общие синтаксические структуры естественных языков детерминируют метафизические структуры нашего мира¹. Благодаря этому социологическому (или, как принято говорить, *лингвистическому*) повороту перед философией была поставлена задача развития *дескриптивной* метафизики, которая отвечала бы за эти метафизические структуры мира.

У всех обозначенных версий философии языка, несмотря на множество расхождений или даже прямых противоречий друг другу, есть одно общее предположение, согласно которому язык является основным условием возможности познания мира и придания ему значения, и поэтому анализ языка имеет для современного философа такое же значение, какое для Канта в первой «Критике» имел анализ категорий понимания. Возможно, из-за этого очевидного подобия часто подчеркивалось, что современная философия языка лучше всего

может быть понята как новый и более плодотворный этап в развитии трансценденталистской программы, сформулированной Кантом два столетия назад.

В основе современной философии языка лежат два тесно связанных предположения. (Я спешу добавить: эти два предположения имеют приоритетную значимость только с точки зрения того, что я хочу сказать в данном введении; у меня, безусловно, нет цели делать какие-то общие заявления, относящиеся к области философии языка.) Первое предположение — методологическое, оно возвращает нас к так называемому резолюционно-композиционному методу, принятому ранними философами-модернистами, такими, как Декарт и Гоббс². Этот метод требует, чтобы мы разделяли сложные проблемы на их более простые компоненты. Философу рекомендуется начинать исследование с более простых проблем и затем постепенно и осторожно добираться до более крупных и сложных. Тезис — «предположение следует за предположением» — означает, что если исследователь будет следовать указанному методу, то ничего существенного по отношению к большему и сложному не будет потеряно. Применение резолюционно-композиционного метода в практике современной философии языка означало появление почти повсеместно разделяемого убеждения, согласно которому философия языка должна начинаться с исследования поведения логических постоянных, имен собственных и т. п., а также значения слов и предложений. Очевидно, что это в той или иной мере должно относиться к логическому атомизму, упомянутому в начале этого введения. Таким образом, хотя логический атомизм как философская позиция подвергся критике уже более чем полвека назад, современная философия языка все еще является «атомистской» настолько, насколько ее метод сближается с методом логического атомизма. Мы вновь сталкиваемся здесь с особым парадоксом, суть которого в том, что философы, всегда столь вни-

мательные к методам, используемым в других дисциплинах, в значительной степени безразличны к своим собственным методам и их импликациям³. Короче говоря, с помощью исследования предложений (или отдельных, или общих), их основных компонентов или простых соединений предложений философы языка надеялись обнаружить трансцендентальные условия истины и значения.

Зная особенности данного метода, будет нетрудно оценить истинность второго предположения философии языка двадцатого века. Согласно ему, вообще не расценивается как проблема тот факт, что язык мог бы демонстрировать сложную картину реальности в контексте теории текстов лучше, чем с точки зрения индивидуальных предложений (профессиональный интерес историка!); то есть все исследователи не хотели видеть проблему именно здесь, хотя бы для того, чтобы не иметь дела с теми трудностями, с которыми сталкиваются при анализе предложений и их частей. Большинство удач и неудач современной философии истории можно объяснить именно из этой перспективы. По поводу *неудач* следует подчеркнуть, что философы истории часто увлекались экстраполяцией этого второго предположения на всю философию истории. Так, в пятидесятые и шестидесятые годы философия истории предпочла сосредоточить внимание на таких элементах исторического текста, как единичные утверждения об исторических событиях; утверждения, выражающие каузальные связи, или темпоральная перспектива утверждений относительно прошлого («нарративные предложения» Данто). Исторический текст в целом редко являлся, если вообще когда-либо являлся, темой философского исследования. Это должно быть тем более обидно, потому что *удачи* философии истории бесспорно связаны с историческим текстом, а не с его частями. Только философия истории, концентрирующая свое внимание на историческом тексте в целом, могла бы внести серьезный вклад

в современную философию истории и пойти дальше простого применения того, что уже было обнаружено в другом месте. История — первая дисциплина, которая приходит на ум, если мы размышляем о науках, пытающихся дать правдивое описание сложной картины реальности посредством сложного текста. Отсюда, самым интересным в исторической дисциплине является как раз то, что она так ясно демонстрирует ограничения резолюционно-композиционного метода. Рассмотренная в перспективе этого интереса философия истории могла бы обеспечить философию языка абсолютно новой исследовательской областью, содержащей новые и интересные проблемы, не поднимавшиеся и не разрешавшиеся в ныне существующей философии языка, но тем не менее находящиеся в ней самой. В этом смысле пророчество Коллингвуда о том, что главным делом философии двадцатого века станет поиск согласия с историей двадцатого века, могло бы сбыться⁴. История будет так же важна для современной философии, как наука семнадцатого-восемнадцатого веков для философии того времени. (Как мы увидим ниже, постановка перед философией истории этой задачи не подразумевает, что философия истории должна быть противопоставлена философии науки или истории науки.)

Печально, что философы истории продолжают настойчиво отказываться от этого предложения. Если философия истории сегодня находится в таком бедственном положении, что можно задаться вопросом, а существует ли она вообще, то нужно постараться преодолеть нежелание философов истории разрабатывать философский «золотой рудник», являющийся их исключительным владением. Объяснением этому нежеланию могут служить (частично) два фактора. Первый. В недавнем прошлом философам истории было присуще стремление принижать значение различия между историческим исследованием (результаты которого, как правило, выражаются в терминах инди-

видуальных предложений относительно прошлого) и историческим письмом (которое интегрирует результаты исторического исследования в границах исторического текста как целого) и отказываться признавать за последним некоторую автономию и независимость по отношению к прошлому. В итоге большая часть философии истории стала философией исторического исследования. Именно требование нагружать теорию эмпирическими фактами зачастую ведет к отрицанию указанного различия между историческим исследованием и историческим письмом. Нет нужды говорить, что поскольку интеграция результатов исторического исследования в историческое письмо не стремится просто подтвердить или воспроизвести релевантные когнитивные теории, детерминирующие историческое описание, то это не оправдывает отрицание данного различия.

Но, что более важно, можно показать, что тексты логически отличаются от индивидуальных предложений и, следовательно, историческое письмо (паритетно с текстом историка) никогда не может быть полностью редуцировано к историческому исследованию или к его результатам (паритетно с индивидуальными предложениями об исторических ситуациях). Предположим, что мы имеем текст, например, о Французской революции. Без детального исследования невозможно провести четкое отличие между теми элементами в тексте, которые действительно относятся к Французской революции и теми элементами, которые только приписывают ей определенные черты без точной референции к ним. Никакой очевидной границы между ними нет, и можно даже доказать, что референтные элементы полностью совпадают с тем, что только приписано подразумеваемому объекту референции⁵. В таком случае видно, что с точки зрения логики тексты имеют нечто общее с изобразительным искусством. Если мы смотрим на портрет герцога Веллингтона кисти Гойи, то невозможно увидеть разницу между тем,

что действительно было свойственно герцогу, а что хотел приписать ему Гойя в ходе работы над портретом.

В случае же исследования предложений об истории найти подобное различие совсем нетрудно, оно совпадает с функциями субъекта и предиката в предложении. Стало быть, здесь обнаруживается непреодолимый барьер между методом логического позитивизма (предложениями) с одной стороны и историческим текстом или изобразительным искусством — с другой. В силу существования этого барьера потребность установления различия между историческим исследованием и историческим письмом не может быть подвергнута сомнению. Из этого следует также, что какая-то существенная часть исторического текста может быть потеряна, если мы редуцируем его как целое к его конститутивным частям, в соответствии резолюционно-композиционным методом.

Второй фактор, который может помочь объяснить нежелание философов истории развивать философию языка в направлении исторического текста, заключается в следующем: так как философия языка не обеспечила философа истории эвристиками, пригодными к применению в историческом исследовании, он естественным образом обратился к литературной теории как к наиболее очевидной стратегии поиска. Ввиду того, что литературная теория традиционно имела дело с текстами в целом (например, с романами), казалось разумным предположить, что некоторые интеллектуальные инструменты исторического исследования, которые помогли бы философу истории анализировать исторический текст, могут быть найдены именно здесь. Но все же можно питать вполне обоснованные сомнения относительно литературной теории как суррогата этого (несуществующего) вида философии языка. Плохо то, что нарратология — *piece de resistance* современной литературной теории, как это показано Женетти, Бэллом и другими — сделала совсем немного для понимания сути исторического пись-

ма⁶. Аналоги литературных приемов, используемых в романах — сфере профессионального интереса теоретика литературы, несомненно, могут быть найдены в историческом письме (никто не станет это отрицать), но этого недостаточно для утверждения, что литературная теория может существенно углубить понимание сущности исторического письма. Например, несмотря на подобные аналогии, цели и результаты литературного нарратива не обязательно совпадают с таковыми в нарративе историческом. Вспомните, например, цикл Золя «Ругон-Маккары». Допустим (в целях защиты обозначенного аргумента), что этот цикл действительно дает верную картину социальной жизни Франции времен Наполеона III. В этом случае мы должны прочесть цикл, если хотим быть информированными о социальной жизни того периода. Но очевидно, что информация, которую мы ищем, представлена в цикле иным способом, чем, например, в «Истории Франции» Зелдина. (Я допускаю, что, возможно, это несколько эксцентричный пример.) Цикл Золя потребовал бы особого *вида чтения*: мы должны были бы читать цикл так, чтобы искомое знание *дедуцировалось* из него, тогда как все книги по истории претендуют на то, чтобы предоставлять своим читателям информацию прямым способом. Это различие аналогично различию между ключом для подбора нужного слова в разгадке кроссворда (роман) и непосредственно самим словом (история). И естественно, это различие должно отразиться в организации нарратива, романа или исторического текста.

То, что уже сказано выше, подготовило нас к восприятию достижений и заслуг исторической теории Хайдена Уайта. Только что мы наблюдали, что следование *нарративизму* (термин, который я впредь буду использовать для соотнесения с философией языка, анализирующей исторический текст в целом) возможно только тогда, когда различие между историческим исследованием и историческим письмом признается

и уважается. И конечно, это имеет место в исторической теории Уайта. Хотя Уайт допускает, что может быть сложно и иногда даже невозможно установить различие между фактом и интерпретацией⁷, постоянной темой его ранней работы является настойчивое подчеркивание наличия когнитивного интервала между летописью и хрониками, с одной стороны, и историческими текстами в собственном смысле слова, — с другой. Он, следовательно, просит нас «вглядеться в конвенционально обусловленное, но полностью никогда не подвергавшееся анализу различие между “простой” хроникой и так называемой историей»⁸. Его аргумент состоит в том, что мы ошибаемся, полагая, что история просто скрыта в фактах и что рассказ о каком-либо событии всего лишь делает отчетливым нечто уже состоявшееся. Рассказ о событии (или написание истории) есть конструкция, которую мы *налагаем* на факты. Это имеет место и на глубинном уровне нашей индивидуальной жизни («никто и ничто не *проживает* историю», — пишет Уайт⁹), и когда мы обращаемся к абстрактным сущностям, которые являются предметом исторического размышления. В последнем случае автономия текста или истории (исторического письма) с референцией на факты (историческое исследование) становится даже более очевидной.

К своей защите рассматриваемого различия Уайт добавляет парадоксальное утверждение, что отказ от средневековых хроник, как вида исторического письма, в нашем традиционном представлении о нем, связан с недостатком доверия к ним. Хотя, казалось бы, нет никаких оснований сомневаться в утверждении летописца, что в 732 году «в субботу, Чарльз сражался с сарацинами»¹⁰, как бы наивно и недостаточно ни казалось это заявление; так же весьма трудно убедительно доказать, почему, например, история Французской революции Фурье лучше или более адекватна действительности, чем такая же история, но изложенная Лабрусом или Собулем. Таким образом, в опреде-

ленном смысле рождающееся современное нарративистское (или истористское)¹¹ историческое письмо может быть рассмотрено как движение *против* истины — то есть как движение, которое приглашает нас рискнуть действовать вне безопасной сферы скептических истин летописца и хрониста и войти в более интересный, но также и менее достоверный мир исторического письма. Это парадоксальное движение против истины требует специального внимания, так как снабжает нас еще одним аргументом в пользу установления различия между историческим исследованием и историческим письмом. Если последнее является простым продолжением предыдущего, зачем тогда историки вообще должны рисковать и вторгаться на эту опасную территорию? Очевидно, что они поступают так только потому, что истинное понимание истории может быть достигнуто именно здесь, и этого никогда не сможет дать историческое исследование.

Несомненно, оценка использования Уайтом литературной теории имеет большое значение для выявления его места в современной философии истории. Эта оценка — предмет обширного исследования из-за многосторонности концепции Уайта и солидной теоретической сферы применения его работ, поэтому я по необходимости ограничиваю мое изложение рамками того, что последует за данным введением. Главное то, что в использовании Уайтом литературной теории существует интересная амбивалентность. Эта амбивалентность может быть объяснена в два приема. Сначала рассмотрим амбивалентность в контексте того, что является реальной темой исследования в его ранней работе. Если мы имеем в виду «Метаисторию», то на первый взгляд можно сказать, что здесь Уайт предлагает теорию историописания в собственном смысле слова. Однако «Метаистория» не является книгой о том, как может быть получена, проверена истина об истории (предмет главной заботы философии истории в пятидесятые и шестидесятые годы), но рассказом

о том, каким образом мы вообще должны читать книги об истории. Частью замысла Уайта было прочтение колоссальных текстов историков девятнадцатого века так, как будто они были романами, — то, что до него никогда не делал ни один теоретик истории¹². И, осуществляя это, Уайт создал — вместе с Лайонелом Госсманом, чьи исследования Мишле и Тьери проистекали из подобных же соображений, — новую и захватывающую форму историографии, которая не похожа ни на что когда-либо сделанное в данной области. Книги, написанные такими авторами, как Банн, Келлнер, Опп, Патнер и другие, также могут быть помещены в пределах дисциплинарной матрицы новой историографии, которая была создана объединенными усилиями Уайта и Госсмана¹³.

Поскольку историография отвечает более на исторические, чем на философские вопросы, может показаться, что «Метаистория» никак не воздействует на темы, обсуждаемые философами истории. «Метаистория» оказывает влияние на теорию истории в традиционном смысле, что следует из различных отзывов на нее, но эта книга является настолько же теорией исторической репрезентации, насколько пособием по развитию историографии. Одновременно справедливо то, что большинство тезисов этой теории (здесь можно поразмышлять о глубинном релятивизме Уайта, о его защите лингвистики в противовес исторической теории и способе, которым он доказывал свои взгляды) формируют новую стадию в истории исторической теории; но также бесспорно и то, что эти тезисы появились в пределах того, что традиционно воспринималось как задача философии истории. Следовательно, «Метаистория» амбивалентна в тенденции сделать историографию более философской, а философию истории более историографической; границы между двумя дисциплинами удачно затушевываются. Очевидно, однако, что может (или даже должна) быть осуществлена идентификация этих дисциплин, так как

только тогда мы можем говорить об амбивалентности «Метаистории», когда считаем само собой разумеющимся независимое существование этих дисциплин до момента ее появления. Уайт мог бы, чтобы избежать лишних разговоров, убрать предикат амбивалентности и провозгласить простую соотнесенность «Метаистории» с философией и историографией и одновременно критиковать, как абсурдное, положение, согласно которому «Метаистория» воспринимается как амбивалентная. И это тоже позволило бы нам признать «революционный» характер работы Уайта.

Но истоки более интересной и важной формы амбивалентности ранней работы Уайта лежат в другом месте, а именно в его теории роли тропов поэтического языка в историческом письме. Как известно, согласно «Метаистории», историческое письмо всегда задается одним из четырех тропов — метафорой, метонимией, синекдохой или иронией. И это приводит нас к пониманию амбивалентности в уайтовской ранней теории истории, которая больше всего заслуживает внимания в рамках данного введения. С одной стороны, эта теория тропов, несомненно, способствовала *восстановлению* отношений между историей и литературой: использование фигуративного языка есть то, что является общим у этих двух дисциплин. Это также является причиной того, почему «Метаистория» так сурово критиковалась большинством комментаторов. Как они утверждали, Уайт просто не мог быть прав, потому что его теория тропов не оставляла места для таких понятий, как истина и верификация исторического письма, и, таким образом, по-видимому, инспирировала пренебрежение к когнитивным обязанностям самого историка. Тропология уносила корабль Уайта из безопасного порта наук в ненадежные моря литературы и искусства. «Метаистория» преобразовывала историческое письмо в литературу.

С другой стороны, необходимо напомнить, что уже М. Блок указывал на значение метафоры для науки;

а Мэри Хесс зашла так далеко, что утверждала, будто основание всех наук по существу метафорическое¹⁴. Другими словами, внимательно рассматривая тропологию Уайта, удастся выделить именно тот аспект исторического письма, который, можно сказать, разделяется и литературой, и науками. Это и является амбивалентностью теории Уайта, которая будет занимать наше внимание в оставшейся части этого введения: конечно, «Метаистория» спровоцировала отход исторической теории к литературе, но все же сумела сделать это таким образом, чтобы не устранить научное толкование исторического письма. Можно было бы возразить по данному вопросу, что амбивалентность «Метаистории» здесь просто очевидна. То есть аргументы, подобные аргументам Блока и Хесс, не должны интерпретироваться как признак сциентизма метафоры (и, следовательно, тропологии Уайта), а скорее как признак того, что философы науки теперь готовы признать существование «литературных» элементов даже в науках. То, что мы отмечаем в аргументах Блока, Хесс и Уайта, — это, можно сказать, определенное соглашение, установленное для того, чтобы двигаться *дальше от науки вперед* к литературе. Поэтому, безусловно, указанное возражение об очевидной амбивалентности «Метаистории» имеет смысл. Однако, в ответ на него, я хочу сказать, что, в собственном представлении Уайта, тропология не обязательно подразумевает радикальный разрыв с наукой и сциентистскими познавательными идеалами, и даже существует независимый аргумент для того, чтобы показать, что тропология имеет место в самой основе этих сциентистских познавательных идеалов.

Во-первых, в соответствии с заявлением Уайта, один из его характерных тезисов состоит в том, что единственный инструмент, которым «владеет историк для соотнесения имеющихся данных со значением, есть *представление чужого знакомым* (курсив мой. — Ф.А.), превращение таинственного прошлого в пости-

жимое, и все это есть методы фигуративного языка»¹⁵. Импликация этого в том, что историческое понимание и процесс придания значения возможны только благодаря использованию тропов, и поэтому только тропология может показать нам, каким образом история, как научная дисциплина, действительно является частью западных, фаустовских усилий по интеллектуальному завоеванию физического и исторического мира, в котором мы живем. Одним словом, тропология для истории является тем же, что логика и научный метод для науки. Уайт весьма щепетилен относительно того, как должны быть определены точки соприкосновения между историей и науками. Он рискнул предположить, что каждый из четырех тропов корреспондирует с одной из четырех стадий, которые Пиаже обнаружил в когнитивном развитии ребенка. И поскольку это когнитивное развитие является условием, обеспечивающим возможность осуществления научного исследования, постольку тропы являются в свою очередь условием возможности осуществления исторического понимания и установления значения исследуемого. Особый интерес в этом предложении заключается в следующем: как хорошо известно, описание Пиаже когнитивного развития ребенка во многом подобно и до некоторой степени даже инспирировано трансцендентальным анализом человеческого сознания, проделанным Кантом в его первой «Критике». Я убежден, что связь между тропологией и кантианским трансцендентализмом, на которую так очевидно указывает ряд обстоятельств, должна быть воспринята весьма серьезно. Это соответствует собственным ясным намерениям Уайта: он сравнивает свою теорию тропологической стратегии с кантианскими опытами¹⁶. И еще более очевидно кантианский характер уайтовской теории тропологии представлен в том, как Уайт подводит итог целям и задачам его *magnum opus*: «Нужно попытаться встать позади или опуститься ниже предположений, которые составляют данный тип вопрошания [то есть историю],

и задать вопросы, которые могут быть бессодержательными на практике, но их следует задать в интересах определения того, почему именно данный тип вопрошания был предназначен для разрешения этих проблем. Именно это пробует делать метаистория. Она адресует себя к таким вопросам, как “Что является структурой специфического *исторического* сознания?”; “Каков эпистемологический статус исторических объяснений по сравнению с другими видами объяснения, которые можно было бы использовать для исследования материалов, обычных для историков?”; “Каковы возможные *формы* исторической репрезентации и каковы их основания?”»¹⁷.

Кроме того, подумайте о бесспорных соответствиях между способом, которым тропы организуют историческое знание, и тем, как пространство человеческого опыта организовано кантианскими категориями понимания. Из всего этого становится очевидным, что мы были бы правы, приписав Уайту (не меньше, чем Дильтею) желание развить квазикантианскую критику исторического знания и тесно связать свою собственную теорию истории с впечатляющим кульминационным моментом западного научного мышления. Кроме *литературизации исторического письма «Метаистория»* приложила не меньше усилий, чтобы обеспечить нас квазикантианским эпистемологическим исследованием когнитивных основ, которые определяют теорию исторической репрезентации и теорию придания значений. Это и является, таким образом, амбивалентностью в тропологической теории Уайта, которую мог заметить каждый читатель ранней работы Уайта.

Теперь я продолжу более тщательное изучение эквивалентности или, по крайней мере, тесной связи кантианского трансцендентализма, с одной стороны, и теории тропологии Уайта — с другой. Таким образом, я обозначу свое понимание метафоры, зная, однако, что оно не свободно от некоторых проблем. Некоторые авторы в недавнем прошлом подчеркивали глубокое раз-

личие между отдельными тропами, и было даже заявлено, что противоположность между модернизмом и постмодернизмом совпадает с различием между метафорой и иронией¹⁸. Однако с удовлетворением заметим, что это не имеет отношения к тому, как функционируют тропы в уайтовской «Метаистории». Здесь все тропы имеют сопоставимые познавательные функции — факт, который отражен в настойчивом утверждении Уайта, что в последовательности тропов может различаться даже внутренняя логическая схема, которая более или менее естественно может вести нас от одного тропа к другому (включая иронию). В пределах всей теории тропологии Уайта мы нигде не столкнемся с непреодолимым барьером, отделяющим один из тропов (или больше) от других.

Если сосредоточиться исключительно на метафоре, то первое, что надлежит отметить относительно нее, есть следующее: допустим, что мы видим одну вещь с точки зрения другой — метафора становится, по существу, эквивалентной индивидуальной (метафорической) точке зрения, с которой нас приглашают посмотреть на часть исторической действительности (такова теория метафоры, которая будет принята в данной книге)¹⁹. Например, метафора — «земля — космический корабль» — предлагает нам посмотреть на землю с точки зрения, которая определена соотношением (используя терминологию Блэка) понятий «земля» и «космический корабль». Нужно заметить далее, что эта точка зрения на метафору находится в абсолютном соответствии с главной идеей кантианского трансцендентализма — и поэтому метафора скорее является продолжением научных когнитивных идеалов, чем оппозицией им. Или, чтобы быть более точным, есть два момента сходства, которые мы в этой связи должны иметь в виду.

Первое — две функции, одинаковым образом действующие в процессе познания. Обе могут *организовать* мир (наше знание хаотического характера).

Для обеих эту организацию делает возможной трансцендентальный субъект и метафорическая точка зрения, отделяя их непосредственно от того мира, который ими организуется. Вспомните, как Кант определил трансцендентального субъекта. С одной стороны, он сам организует хаотическое движение ноуменальной действительности в действительность феноменальную, которая становится доступной нашему пониманию. Но с другой стороны, «трансцендентальный субъект сам остается навсегда недостижимой сущностью, поскольку через это “я” или “меня” или “это” (вещь), которое мыслит, ничего не появляется, кроме трансцендентального субъекта мысли = x. Он известен только через мысли, которые являются его предикатами, и о нем, отдельно от этих мыслей, мы не можем иметь никакого представления, но можем только возвращаться в бесконечном круге, хотя мое суждение о нем всегда готово отметить его появление»²⁰. Следовательно, все, о чем мы можем утверждать как об истине относительно трансцендентального субъекта, дает нам доступ только к его предикатам, но не к нему самому. Практически то же самое может быть сказано и по поводу метафорической точки зрения. В своем известном блестящем и аргументированном эссе, которое он расценивает как рождение метафоры в Западной философии, Деррида продемонстрировал, что использование этого тропа сообщает нам некую интеллектуальную или ментальную сущность, которая функционирует и как «организующий центр», и как «мертвая зона», то есть как зона, которая *sui generis** не может сознавать себя²¹. Для того чтобы разъяснить точку зрения Деррида на метафору, давайте начнем с первой части его утверждения об организующем центре метафоры. Обратившись еще раз к нашему примеру метафоры — «земля — космический корабль», мы поймем, что метафорическая точка зрения

* «*sui generis*» (лат.) — особый, своеобразный.

призывает к весьма специфической организации наших знаний об экосистеме: эта организация должна быть такой, чтобы знания разъясняли уязвимость данной системы. Что же касается второй части утверждения Деррида о существовании особой «мертвой зоны» метафоры, то, действительно, последняя из-за ее неспособности объективировать себя (качество, вытекающее из трансцендентализма вообще) обязательно оставляет по отношению к самой себе некую мертвую зону. Так, каждая попытка объективации метафоры иногда требовала бы, чтобы мы отказались от самой метафоры вообще. Любые точки зрения, в том числе и метафорическая, подчиняются логике центра, рассмотрение которого из перспективы другого центра, отнимает у него характеристики, определяющие его как центр. Из этого следует, что трансценденталистская и метафорическая точки зрения выполняют абсолютно идентичные функции. Трансценденталистской философии свойственна метафоричность, а метафоричности свойственен трансцендентализм.

Но есть второе соображение, менее формальное — но, возможно, именно поэтому более важное — не функциональная, а сущностная схожесть между трансцендентализмом и метафорой: я сказал выше, что тропология Уайта, по его собственным словам, согласовывалась с модернизмом, фаустовской попыткой познающего субъекта привести мир «в соответствие», или сделать «знакомым» то, что на глубинном эмпирическом уровне воспринимается как странное и чужое, составляющее этот мир. Это стремление трансформировать иное в свое, дать нам возможность «чувствовать себя как дома» в этом мире, произвести стоический *oikeiosis* («попытка превращения незнакомого в знакомое»), может быть рассмотрено как свойство и трансцендентализма, и метафоры. Трансцендентализм здесь не решает никаких проблем: трансцендентальный субъект сам преобразовывает ноуменальную действительность в феноменальную,

которая и адаптирует себя к структуре трансцендентального субъекта. Действительность таким образом оказывается «приспособленной» к трансцендентальному субъекту. Не менее очевидно выражена и необходимость познания адаптированной действительности метафорой, и можно даже сказать, что это главная цель метафоры. Вспомним пример метафоры, касающийся наших попыток защитить экосистему от загрязнения отходами промышленности, животноводства, транспорта и так далее. Метафора организует наше знание этих аспектов мира таким способом, чтобы позволить нам сделать этот мир лучшим, более безопасным местом для нас и наших детей. Метафора подсказывает нам, как обустроить «наш естественный дом» (вспомните стоическое понятие *oikeiosis*, упомянутое выше).

Говоря в целом, метафора весьма эффективна в организации знаний способами, которые могут обслуживать наши социальные и политические цели (и это также объясняет, почему социальный, политический и, следовательно, исторический миры являются приоритетной сферой метафоры). Возможно, что метафора вообще есть наиболее мощный лингвистический инструмент, который мы имеем в нашем распоряжении для преобразования действительности в мир, способный адаптироваться к целям и задачам человека. Метафора «антропоморфирует» социальную, а иногда даже физическую реальность и, осуществляя это, позволяет нам в истинном смысле этих слов приспособиться к окружающей действительности и стать для нее своими. И наконец, что является даже более важным, сама способность метафоры превращать незнакомую действительность в знакомую: метафора всегда предоставляет нам возможность рассматривать менее известную систему в терминах более известной. Проникновение в истину — сущность метафоры.

Подойдя к этому, нужно заметить, что в рамках ведущегося обсуждения необходимо отметить глубокое

различие между ранней работой Уайта и эссе, которые были собраны в «Content of the Form» (1987). Сам Уайт это различие не объясняет, но явное изменение его мнения не становится от этого менее важным. Ни один читатель «Content of the Form» не удивится, столкнувшись с фактом, что тропы есть все, а остальное только уклоняется от них. Ключ к пониманию сути изменений в позиции Уайта может быть найден, по моему мнению, в наиболее примечательном эссе в его собрании: в нем Уайт отсылает нас к «искусству интерпретации». Он начинает эссе обзором, в ходе которого становится ясным, что развитие историописания с начала прошлого столетия лучше всего может быть понято как процесс *дисциплинаризации* истории — со всеми коннотациями этого слова, предложенными Фуко.

Уайт полагает, что этот процесс дисциплинаризации далек от того, чтобы рассматривать его как обнаружение феномена познавательной невинности историков, с которой они всегда так ожесточенно сражаются. Этот процесс, конечно, не позволяет историкам, впервые за время существования их дисциплины, достигать «реального» раскрытия прошлого, «как оно действительно было», хотя, несомненно, на это надеялись и этого ждали все историки и философы истории, которые были вовлечены в процесс дисциплинаризации. Точнее, исследователи ждали и надеялись, что дисциплинаризация позволит историку исправить искажения в интерпретации исторических событий, которые были допущены в угоду определенным идеологическим и политическим соображениям, которые, как полагалось, и были главным препятствием на пути «реалистичной» интерпретации прошлого. Уайт правильно показывает тщетность этих ожиданий. Ожидалось, что в итоге такая «политическая индифферентность» привела бы к безоговорочному допущению абсолютно антиутопичного варианта исторического письма. Можно произнести много хороших и добрых слов относительно антиутопизма, но тезис о том, что

он является аполитичной позицией, не может быть поддержан.

Поскольку, таким образом, дисциплинаризация исторического письма была реализована только в последние полтора столетия и поскольку ее нельзя приравнивать к деполитизации, мы должны искать то, что преобразовало историю в научную дисциплину, в другом месте. Уайт рассмотрел предположение, согласно которому дисциплинаризация истории должна быть связана с атаками отцов-основателей истории на риторику. Историческое письмо восемнадцатого века было все еще откровенно риторическим, и, как показал Госсман на нескольких примерах, сочинение истории понималось как часть мира писем и литературы; поиски же исторической правды, начало которым было положено в девятнадцатом столетии и которые инспирировались дисциплинаризацией исторического письма, требовали отказа от риторики и литературного влияния, и это понималось как поиск историком пути отыскания исторической правды²². Однако, хотя Уайт сам говорит об этом немногословно, если мы хотим понять сущность дисциплинаризации историописания, де-риторизация истории здесь немногим более полезна, чем ее деполитизация. Как последняя на практике закончилась принятием определенной политической позиции, так де-риторизация привела к всеобщему принятию, казалось бы, новых, но, однако, просто *различных* прежних видов риторики. Цитируя Паоло Валезио, Уайт говорит здесь о «риторике антириторики»²³.

Поэтому ни деполитизация, ни де-риторизация не могут объяснить сущности дисциплинаризации истории в девятнадцатом веке, и это приводит к третьему и решающему предложению Уайта о том, как осуществить дисциплинаризацию исторического письма. В соответствии с полным арсеналом своих теоретических посылок, Уайт опять фокусирует внимание на нарративе и начинает с указания на то, что историк должен ис-

пользовать свое *воображение*, если хочет интегрировать результаты своего исторического исследования в исторический текст: воображение «в работе историка вступает в действие на последней стадии его труда, когда становится необходимым обозначить логику рассуждений или составить нарратив, в которых и репрезентировать свои изыскания»²⁴. Очевидно, что именно такой вид утверждения, который мы могли бы найти в «Метаистории» или в «Tropics of Discourse». То же можно сказать и о тезисе Уайта, согласно которому воображение историка становится готовым к составлению нарратива в результате выбора определенного стиля, и, следовательно, вопрос о дисциплинаризации исторического письма сводится к вопросу «о сущности определенного исторического стиля»²⁵. Но при ответе на этот вопрос Уайт осуществляет маневр, который выводит его за пределы оснований тропологической стратегии. Теперь он связывает проблему дисциплинаризации истории и исторического стиля с дилеммой, которая, как это показано Бурком, Кантом, Шиллером и Гегелем, появилась в эстетике восемнадцатого века.

Дилемма, которую здесь имеет в виду Уайт, есть соотношение возвышенного и прекрасного. В эстетической теории прекрасное ассоциируется с «порядком», «смыслом», «означаемым и полным значения действием»; возвышенное, напротив, сталкивает нас с тем, что сводит на нет или превышает наши попытки придать вещи и действию определенное значение и, поэтому, говоря словами Шиллера, с «потрясающим зрелищем перемены, которая все уничтожает и снова все создает, и снова уничтожает»²⁶. Ужасающее зрелище постоянного творения и уничтожения подводит нас к царству, которое находится вне наших когнитивных способностей, вне пределов исторического и политического понимания и успешно сопротивляется всем нашим попыткам освоить его рационально. Объяснение этого в рамках терминологии, которую я использовал в настоящем введении, состоит в следую-

щем: прекрасное есть то, что может быть интеллектуально *присвоено* с помощью тропов и что охотно ассоциирует себя с нашими попытками тропологического *присвоения*; возвышенное же исключает и даже аннулирует наши самые серьезные усилия в этом отношении. Сам Уайт использует слово *приобретение* вместо *присвоения* и формулирует наличие противоположности между категориями прекрасного и возвышенного следующим образом: «Исторические факты приобретаются [с точки зрения прекрасного] исключительно потому, что они удалены от проявления любых аспектов возвышенного, которые приписал ему Шиллер в своем эссе 1801 года»²⁷. Но именно это, следовательно, согласно Уайту, было по-прежнему поставлено под угрозу в процессе дисциплинаризации исторического письма: борьба за приручение, приобретение или присвоение истории путем защиты прошлого от всего, что не могло бы вписаться в тропологические объяснительные модели, которые западный человек изобрел для придания смысла социоисторической реальности. Разумеется, есть соблазн воскликнуть, что мы и не могли ожидать от исторического письма чего-нибудь еще; что еще мы могли бы ждать от текста историка, кроме того, что он преуспеет в превращении незнакомого прошлого в понятное нам? Иначе говоря, каким образом мы, с тех пор как метафора и фигуративный язык стали нашим *ultima ratio* в задаче преобразования незнакомого в знакомое, могли бы, скажем, воздержаться от использования фигуративного языка? Однако именно категория возвышенного напоминает нам, что тропологическое присвоение прошлого — не единственная когнитивная сфера, доступная историку: репрезентация — и даже историческая репрезентация — оставляет историку возможность открыть читателю потрясающую сверхъестественность и возвышенность прошлого.

Я не буду подробно вдаваться в обсуждение правильности взглядов Уайта на то, что дисциплинариза-

ция исторического письма состояла, главным образом, в замене в процессе исторической репрезентации возвышенного на прекрасное. Конечно, многие историки, из тех, что работали несколькими столетиями ранее девятнадцатого века — в начале процесса дисциплинаризации исторического письма, — чувствовали довольно незначительную близость своей работы к возвышенному. И все же такие историки, как Гиббон, Карлейль, Мишле, — то есть те, кто в глазах Уайта являлись последними великими историками, творившими перед началом процесса дисциплинаризации истории, несомненно, сохранили инстинкт исторического возвышенного. Действительно, в результате их работы прошлое предстало более общим, более освоенным, в большей степени интерпретированным как вариант вечного настоящего. Одновременно, вслед за историками, институализированными и ориентированными на социально-экономические исследования, буржуазная рациональность была отброшена на самые глухие и самые отдаленные островки прошлого; и теоретики-герменевтики, подобные Коллингвуду или Дрею, предложили многочисленным историкам и теоретикам исторического исследования неотразимое и убедительное оправдание такой попытки освоения прошлого. Но гораздо более интересно следующее: хотя Уайт весьма осторожно противопоставляет историческое возвышенное прекрасному (и тропологии), это играет против тропологии, но в то же самое время это происходит *в пределах*, а не *против* кантианского трансцендентализма. Как указывает сам Уайт, возвышенное все-таки занимает свое логическое место в рамках схематизма кантианской системы. В пределах архитектурного сооружения кантианского критицизма прекрасное мирно соседствует с категориями понимания (*Verstand*), в то время как возвышенное находится в паритетных отношениях с более высокой степенью разума (*Vernunft*). Поэтому в рамках кантианской системы опыт возвышенного может быть

объяснен как опыт действительности, хотя и усиленно сопротивляющейся движению в пределах категорий понимания²⁸. Поскольку данная действительность находится вне зоны действия этих категорий, то опыт возвышенного может быть описан как опыт ноуменальной реальности способом, который ничем не хуже кантианского. Следовательно, хотя возвышенное, безусловно, приводит кантианскую систему к ее пределам, оно все еще может оставаться в пределах кантовских допущений. Говоря метафорически, очевидное увлечение Уайта теми аспектами прошлого, которые препятствуют его освоению, провоцировало его на попытку выйти за двери кантианского критицизма, но не показало ему путь из этого хорошо обустроенного дома кантианского трансцендентализма²⁹.

В оставшейся части этого введения я хочу пройти по пути, обозначенному уайтовским переходом от взглядов, которые были представлены им в «Метаистории» к тем, которые мы можем найти в его «Content of the Form». Иначе говоря, следуя за Уайтом, я хочу изучить возможности и природу той формы исторического письма, которая порывает с кантианской, модернистской традицией, всегда боровшейся за приобретение или присвоение прошлого. Однако, в отличие от Уайта, я хочу осуществить это, пытаюсь действительно развеять чары кантианства, трансценденталистской модели его аргумента. Моя мотивировка в поиске анти- или акантианской аргументации будет проста: в ходе вышеизложенного мы увидели, что интеллектуальная функция и трансцендентализма, и метафоры всегда должна была работать на присвоение релевантных частей действительности. Следовательно, отказ от этого тезиса в нашем подходе к пониманию реальности может только тогда иметь шанс на успех, когда мы будем знать, как сопротивляться искушениям трансцендентализма и метафоры. Я хочу подчеркнуть, кроме того, что мой интерес в развитии некантианской теории истории, которая избегает акта присво-

ения реальности, есть нечто большее, чем простое приглашение разрешить некоторую интригующую интеллектуальную загадку. Я предлагаю здесь следующие четыре соображения. Во-первых, как это уже было продемонстрировано собственной позицией Уайта, поскольку кантианский трансцендентализм так глубоко и тесно связан с тезисом о присвоении трансцендентальным субъектом реальности, постольку усилия, предпринятые для того, чтобы избежать этого, с необходимостью требуют в рамках той же кантианской системы некоторых весьма радикальных и даже драматических шагов. Многие уже становятся очевидным из введения Уайтом такой категории, как историческое возвышенное, и из того, что он ассоциировал с ней в процессе своей аргументации³⁰. Вообще говоря, здесь содержится скрытая опасность для всего кантианства: эта категория вбирает в себя так много, имеет столько общего со всеми рационалистическими тенденциями западной мысли и является воплощением столь многих наших познавательных усилий по освоению мира, что это не может не придавать огромного радикалистского импульса любой попытке выйти из сферы его влияния. Это напоминает образ некоей чрезвычайно тяжелой массы наподобие солнца и того, насколько она может увеличить скорость объектов, входящих в ее гравитационное поле. В этой связи заслуживает внимания изучение того, сможем ли мы достигнуть цели Уайта с помощью более скромных инструментов анализа проблемы.

Это обстоятельство подводит меня к моему второму соображению. Я буду доказывать в последних главах этой книги, что некоторые варианты современной истории ментальностей могут быть интерпретированы как осуществление интеллектуального движения против трансценденталистской теории присвоения реальности. Само собой разумеется, эти варианты как современные формы исторического письма не содержат ничего, что было бы таким же из ряда вон выходящим,

каким неизбежно является развитая Уайтом кантианская концепция исторического возвышенного. Более того, можно предположить, что создание и развитие антикантианской исторической теории в противовес теории присвоения может помочь нам лучше понять то, что в действительности является неверным в тех различных вариантах истории ментальностей, которые я имею в виду. Я убежден, что мы не должны полностью им доверять просто потому, что обнаружили в них множество новых потенциальных тем исторического исследования. История ментальностей — по крайней мере ее часть — это нечто больше. Прежде всего, она вообще должна быть обозначена как разрыв с большинством тех теорий исторического письма, которые были созданы в девятнадцатом и двадцатом столетиях и которые всегда стремились к присвоению прошлого, пытаясь представить знакомым то, что считалось в нем незнакомым и странным, и были, таким образом, частью модернистского, кантианского опыта.

Третье соображение непосредственно следует из уже сказанного. Присвоение мира было первичной целью всех познавательных усилий в пределах нескольких научных дисциплин, возникших начиная с эпохи Просвещения. В этой перспективе значение истории ментальностей, как она была задумана, не должно сводиться только к новому варианту исторического письма. Мы все стали такими кантианцами, что считаем сложным, если не невозможным, помыслить о дисциплине, которая не стремится к присвоению мира. Однако очевидно, что если мы все-таки можем привести пример фактически существующей дисциплинарной практики (следовательно, не просто теоретической модели), которая противоречит или не соответствует всеобъемлющей кантианской традиции, то такой пример уже может быть рассмотрен как пропуск в новый интеллектуальный мир, который нам так трудно вообразить из-за нашей зашоренности кантианской парадигмой познания и значения. Именно здесь со-

временное историческое письмо — мало чем отличающееся от историзма конца восемнадцатого столетия — может указать нам на возможность существования новой интеллектуальной вселенной, которая находится прямо перед нами.

Четвертое и последнее. Некантианская модель исторического понимания, которое не стремится к присвоению мира, — это основание настоящей книги в целом. Несмотря на то что первые четыре главы все еще построены на основе кантианских предположений, последние три — хотя каждая и различным способом — исследуют возможности создания такой не кантианской, не метафорической формы исторического письма и исторического сознания. Именно поэтому эта книга могла бы, как считают некоторые исследователи, дать толкование причин одновременно и возвышения, и падения метафоры в историческом письме, как это и подразумевается в названии данного введения.

Если мы всерьез изучаем проект развития первичных основ теории истории, альтернативной кантианской, мы должны начать с признания, что кантианский трансцендентализм есть прежде всего теория *опыта* и того, как опыт преобразован в *знание*. Поэтому исторический опыт, опыт прошлого, будет нашей естественной отправной точкой. На первый взгляд это допущение, казалось бы, значительно облегчает наше предприятие. Множество уже имеющихся теорий истории обладают характеристиками теории исторического опыта. Следовательно, мы можем предположить, что они могут предложить некоторые полезные соображения в разрешении поставленной задачи. Однако, при более близком рассмотрении, довольно быстро становится ясно, что мы были слишком оптимистичны в надежде, что некая историческая теория может рассматриваться в этом качестве.

Первая проблема, с которой мы сталкиваемся, заключается в том, что большинство современных исто-

рических теорий основаны на допущении, что прошлое никогда не может быть объектом опыта по простой, но решающей причине: опыт всегда имеет место только в настоящем, и опыт прошлого поэтому исключен почти по определению. По общему признанию, историк может основывать свое знание прошлого на опыте того, что прошлое нам оставило, — на документах, археологических данных, произведениях искусства и так далее, но все это есть *источники* исторического знания, а не само прошлое *непосредственно*. Естественно поэтому, что конструктивистский тезис (защищаемый, например, Леоном Голдстейном) обязан своей функциональностью именно этому факту, объясняющему происхождение и природу исторического знания. Однако нас не должно привести в совершенное замешательство столкновение с этим первым препятствием. Теперь мы должны вспомнить, что немецкая и англо-саксонская герменевтика (можно указать на имена Дройзена, Дильтея, Коллингвуда или Дрея) часто претендует на то, чтобы предложить нам теоретическое обобщение непосредственного опыта переживания исторического прошлого, а не просто материалов прошлого, которые сохранились в настоящем. Как известно, философская программа Дильтея состояла в развитии квазикантианской теории исторического знания и в построении теории исторического опыта физической действительности. Но опять-таки более тщательное рассмотрение проблемы не позволит нам обмануться. Если мне будет разрешено безжалостное упрощение, я скажу, что в немецкой и англосаксонской герменевтике аргументация обычно разворачивается в два этапа. Сначала дается обобщение того, как агент истории освоил в опыте тот исторический *Umwelt*, в котором жил. Второй шаг — философский анализ того, как историк может фактически копировать опыт освоения агентом истории своего прошлого мира. Хотя герменевтики часто расходятся в своем отношении к степени возможности реконструкции опыта исторического агента, истина

состоит в том, что это *копирование* опыта более, чем *сам опыт* прошлого есть то, в чем главным образом и заинтересованы герменевтики. Из этого следует: герменевтики всегда более стремились к устранению исторического опыта, чем к признанию его значения и к его исследованию.

Можно возразить здесь, что такая оценка герменевтики несправедлива, так как копирование исторического опыта есть *перепринятие* исторического опыта, и поэтому здесь нет никакого отличия от фактического опыта самого по себе. Но это возражение не принимает во внимание скрытую область герменевтической теории. Мы можем получить о ней представление, вспомнив известное высказывание Ранке о том, что историк при репрезентации прошлого «должен избавляться от себя»; это высказывание дублируется в хорошо известном восклицании Фюстеля де Коланжа: «Господа, это — не я, но история, которая говорит с Вами!», а также в замечании Мишле, что исторический текст (по крайней мере *его* текст) является «восстановлением» прошлого. Конечно, я не имею в виду, что Ранке, Фюстель Коланж и Мишле должны быть рассмотрены как предшественники герменевтики (хотя Ранке, конечно, писал и думал в родственной интеллектуальной атмосфере). Эти красноречивые выражения историков сообщают и намекают на то, как правильно толковать герменевтическую теорию. То, что представлено во всех этих взглядах и что так глубоко пропитывает историческую теорию, герменевтика это или нет, — это глубокое и неискоренимое недоверие к историческому опыту, возникшее в начале предыдущего столетия. Проникающее всюду, всегда подразумеваемое предположение состоит в том, что *собственный* опыт прошлого любого историка будет неизбежно вести к субъективности, к искажению прошлого и к незаконному вмешательству самого историка в отношения между прошлым и читателем исторического текста. В действительности же историк должен полностью

исчезнуть из текста; текст должен быть своего рода богоявлением прошлого, которое чудесно появилось ниоткуда без вмешательства историков. И это требует, кроме всего прочего, радикального устранения опыта прошлого у самого историка. Фактически это главное недостающее звено указанной скрытой области герменевтической теории. Когда герменевтик задает историку задачу копирования опыта исторического мира какого-либо исторического агента, это, несомненно, является наиболее действенным путем избавления историка от собственного опыта прошлого и замены его более приемлемой альтернативой. Следовательно, историческая теория, представленная герменевтикой, показывает нам удивительное зрелище теории, создающей основания научной дисциплины при отрицании экспериментального базиса этой науки. Многие из тех удивительных особенностей, которые мы можем найти в истории исторической теории (ни одна теория академических дисциплин так легко не движется от крайнего реализма к крайнему идеализму) имеют источник в отрицании этой области исторического опыта.

Однако ресурсы герменевтической теории все же не могут иссякнуть из-за этого. Ибо по крайней мере по трем причинам мы можем сейчас вспомнить имя Гадамера. Во-первых, идеи Гадамера являются весьма продуктивными в связи с необходимостью найти особенно значимую теорию исторического опыта, богатую фактами, а также из-за неотложности отыскания подходящей философии исторической интерпретации для развития такой теории. Во-вторых, собственная теория исторического опыта Гадамера очевидно имеет антикантианскую природу. Его наиболее оригинальное и наиболее серьезное возражение одновременно историкам и герменевтикам, подобным Дильтею, состоит в том, что при всей их риторике по поводу автономии исторического понимания в пределах науки, они, однако, невольно принимали понятия Про-

свещения о сущности познания, а также и научные идеалы Просвещения, которые явились вместе с этими понятиями. Более того, согласно Гадамеру, историки и герменевтики осуществили проект Просвещения даже больше, чем когда-либо смели и надеялись сделать это сами философы Просвещения: если эпистемологи восемнадцатого века были уныло безразличны к любым усилиям завоевать исторический мир³¹, то историки и герменевтики изобрели весьма действенные средства для исправления ошибок их модернистских предшественников. Короче говоря, историзм не есть *атака* на Просвещение (как это полагают сами историки), но фактически *продолжение* Просвещения, оснащенное гораздо более действенными методами исторического исследования³². Заменяя другими те эпистемологические усилия, которые были предприняты и Просвещением, и историцистами, например, гальдериновской онтологией *Verstehen*, Гадамер надеялся избавить понятие исторического опыта от кантианских колебаний и освободить историческую теорию от трансцендентализма. Именно поэтому Рорти обнаружил в Гадамере своего наиболее полезного союзника в атаках на эпистемологическую традицию истории западной мысли со времен Декарта. В-третьих, совершенно очевидно, что Гадамер был вдохновлен аристотелизмом. Так как главным делом только что упомянутой эпистемологической традиции было, главным образом, отрицание аристотелевских концепций, то и наиболее естественным для любого философа стал пересмотр аристотелизма: если мы обнаружили, что движемся в неправильном направлении, есть смысл быстро поменять его, ориентируясь на последний узловой пункт в рассуждениях. Достойно сожаления, конечно, что Рорти никогда не чувствовал необходимости сделать это.

В соответствии с обозначенным третьим соображением Бернштейн идет даже так далеко, что заявляет: «Гадамеровское собственное понимание философ-

ской герменевтики в его решающем интеллектуальном столкновении с Аристотелем само может быть проинтерпретировано как ссылка на Аристотеля»³³; продолжая свою мысль, он объясняет, что отрицание Гадамером трансцендентализма в пользу «специфического переплетения бытия и познания»³⁴ само по себе полностью обязано Аристотелю. Существует аристотелевское понятие *phronesis*, с точки зрения которого достигается указанное слияние бытия и познания. *Phronesis*, знание того, как действовать и осуществлять этически правильные вещи, описано Гадамером следующим образом: «Для существования морали, как говорит Аристотель, очевидно необходима не объективная осведомленность, то есть познающий субъект не просто погружен в ситуацию, которую он наблюдает, но на него непосредственно воздействует то, что он видит. Это именно то, что он должен делать»³⁵. Этическое знание не является непосредственно знанием объективной действительности вокруг нас, такое знание может быть использовано только при условии его слияния с миром. Здесь мы наблюдаем, каким образом (посредством аристотелевской концепции *phronesis*) все кантианские демаркации между эпистемологией и онтологией, между знанием и бытием, даже между истинным и благим, так же как между самим трансцендентальным и тем, что наблюдаемо в перспективе трансцендентального, стираются. Вывод кажется очевидным: идеи Гадамера могут быть наилучшим проводником в поисках альтернативы кантианской теории исторического опыта.

Само собой разумеется, было бы невозможно рассуждать в рамках данного введения обо всей тонкости, богатстве и сложности онтологической герменевтики Гадамера, и я поэтому должен буду ограничить себя одним неизбежно неполным комментарием относительно того, почему я полагаю, что Гадамер все же *не сможет* дать нам ту теорию исторического опыта, которую мы здесь ищем. В моем комментарии ис-

пользовано исследование Гадамером Аристотеля. Как, возможно, уже стало ясно из предшествующих рассуждений, Гадамер проявляет интерес главным образом к аристотелевской этике. Одну из глав «Истины и Метода», которая посвящена «герменевтической релевантности Аристотеля», Гадамер начинает с утверждения: «Понимание, в таком случае, есть особый случай применения чего-либо универсального к отдельной ситуации. Это делает для нас аристотелевскую этику особенно важной — мы кратко рассмотрели это во вводных замечаниях к теории гуманитарных наук»³⁶. Гадамера в этике Аристотеля интересовало то, что Аристотель говорит о применении этических правил к контексту, в пределах которого мы должны действовать. Гадамер, как и Аристотель, подчеркивает, что этическое действие всегда включает в себя *epieikeia*, то есть завершение или законченность самих по себе несовершенных этических правил («поправка закона»)³⁷, в результате применения их к данному контексту. И этот же самый акцент на способе применения правил может быть найден в рассуждениях Гадамера о том, как мы познаем прошлое в опыте, когда интерпретируем текст, переданный нам из прошлого. Здесь Гадамер хочет обратить наше внимание на тот факт, что способ изучения текста и поиска его значения не могут быть отделены от вопроса о том, что этот текст значит *для нас* в нашей *теперешней* ситуации, то есть как текст *применяется* к нам и к нашему собственному миру. И если это истинно для нас, то оно не в меньшей мере истинно для предыдущих и будущих интерпретаторов этого текста. Отсюда наше толкование текста есть часть того, что Гадамер относит к *Wirkungsgeschichte*, то есть часть истории интерпретации текста, и эта часть истории коррелирует с тем, как данный текст применялся к различным историческим ситуациям в контексте его прочтения в разное время. У меня нет никаких особых возражений по поводу этих взглядов Гадаме-

ра, и я убежден, что понятие *Wirkungsgeschichte* является решающим в подрыве претензий кантианской, эпистемологической герменевтики, предшествовавшей Гадамеру.

Однако акцент Гадамера на аристотелевской этике, на способе применения текста и на *Wirkungsgeschichte*, к сожалению, не позволяет принять его герменевтику в качестве ведущего принципа того типа теории исторического опыта, который мы ищем. Главная причина в том, что герменевтика Гадамера представляет исторический опыт; то есть для Гадамера способ, которым мы познаем мир, читаем и толкуем текст, прежде всего этап в интерпретации истории, в *Wirkungsgeschichte*, а не собственно исторический опыт (опыт прошлого). Короче говоря, Гадамеру интересна историчность опыта (*die Geschichlichkeit des Verstehens*), а не опыт историчности (*die Erfahrung der Geschichtlichkeit*)³⁸. Прошлое таким образом прокладывает путь к легко поддающимся интерпретации текстам, написанным о нем, и месторасположение исторического опыта перемещается непосредственно от самого текста к его толкованию. Примером этого может служить вероятностное описание того, что случается в интеллектуальной истории или в истории философии, и подлинность этого мы естественно связываем с понятием исторического опыта, но эта подлинность будет утрачена и не раскрыта, если мы последуем за Гадамером.

Из нашего обсуждения Гадамера можно извлечь два урока. Во-первых, предыдущее изложение ясно показывает, что Аристотель не только необходимый, но также и весьма полезный ориентир в нашем поиске антикантианской теории исторического опыта. Во-вторых, когда мы обращаемся к Аристотелю за помощью, мы не должны сосредотачивать внимание на его этике, так как этика в своей сущности всегда центрирована в настоящее, и поэтому является неподходящей отправной точкой отсчета в нашем предприятии;

из-за особой роли принципа применения (*application*)*, которую он играет одновременно и в *Verstehen* и в этической практике, Гадамер был вынужден моделировать первое после второго и таким образом потерял власть над историческим опытом. Поэтому я предлагаю рассмотреть, что именно сказал Аристотель относительно чувственного и рационального познания в трактате «О душе», и показать, что принцип применения не играет там никакой роли. При этом необходимо добавить, что данный трактат не развивает теорию познания в истинном смысле слова, потому что тот тип эпистемологических понятий, который используется сейчас, например «истина», «знание» или «объясненное», «истинное верование», «референция» или «значение», в значительной степени отсутствует в рукописях Аристотеля, и даже когда он использует их, то делает это способом, весьма отличающимся от того, что мы связываем с понятием эпистемологии. Как ни парадоксально, но это — хорошее предзнаменование. Оно предусматривает, чтобы мы, обращаясь к интеллектуальному миру Аристотеля, обязательно шли от одной философской парадигмы к другой, и, следовательно, если мы хотим выявить антикантианскую теорию исторического опыта, то ничего, за исключением изменения парадигмы размышления, не потребуется.

Если мы будем рассматривать аристотелевскую точку зрения на чувственное познание, то сразу условимся, что тот тип вопросов, который мы привыкли задавать, работая в контексте современных теорий познания и опыта, здесь иррелевантен. При описании ощущения Аристотель использует следующую суггестивную метафору: «Относительно любого чувства необходимо вообще признать, что оно есть то, что способно воспринимать формы ощущаемого без его материи, подобно тому как воск принимает отпечаток

* «особой роли принципа применения» — англ. слово *application* мы переводим здесь буквально, как применение.

перстня без железа или золота»³⁹. Из этой метафоры становится очевидным, что весь пафос аристотелевской концепции опыта и познания диаметрально противоположен ее модернистскому варианту, к которому мы привыкли со времен Декарта и Канта. Цель метафоры состоит в том, чтобы предложить максимум *непрерывности* (и эпистемологически, и онтологически, как мы бы сказали в наше время) между объектом восприятия и самим актом восприятия; идентичность формы перстня и отпечатка, который остался от него на воске, дает такое впечатление непрерывности. Этот тезис далее подкрепляется аристотелевской концепцией чувствования как длиной цепи каузальных процессов, чьими важнейшими звеньями являются воспринятый объект, промежуточная сфера и воспринимающий субъект.

Сравните это с тем, как картезианское методологическое сомнение и картезианская метафизика создали почти непреодолимую пропасть между сознанием и познанием, с одной стороны, и миром — с другой, или с тем, как современная эпистемология задала внутренне противоречивую задачу построения эпистемологического моста над, по существу, онтологической пропастью между субъектом и объектом, между языком и миром, или с тем, что чувственные данные являются для эпистемологов простыми знаками, обозначающими существование определенного положения вещей в реальности, или с тем, как все это вместе произвело радикальное размежевание между миром и сознанием, которое остается надежно скрытым в пределах его *forum internum*, и тогда мы увидим, что никакое расхождение не может быть глубже, чем то, что существует между аристотелевской и кантианской трансценденталистской парадигмами понимания опыта. Сущность аристотелевского аргумента в том, что мы не должны понимать чувственный опыт как изначально недостаточный из-за того, что я только что описал как непрерывность между воспринятым объектом и самим вос-

приятием. И тем не менее главным следствием эпистемологических размышлений всегда была проблематизация тех несомненных фактов, которые предлагает чувственный опыт. Можно было бы даже пойти на один шаг дальше и доказать вместе с Дж. Лиром, что у Аристотеля нет не только непрерывности, но даже и идентичности восприятия и объекта восприятия. Я хотел бы обратиться здесь к комментариям Лира относительно аристотелевской трактовки восприятия звука. В своей недавно вышедшей книге об аристотелевской теории познания и опыта Лир напоминает нам, что греческое слово, обозначающее звук (*psophos*), может относиться как к звукам непосредственно самого мира, например треск раскачивающегося дерева, так и к перцептивной деятельности слушающего при восприятии звука. И действительно, для Аристотеля восприятие и то, что воспринято, — *одинаковые* вещи, «поскольку мы можем называть одно и то же “или строительством здания” или “строящимся зданием”»⁴⁰. Так как Аристотель полагал, что сознание функционирует во многом так же, как способность чувства, то некоторое подобие такой версии может быть создано и о процессе познания. Сознание есть способность, которая имеет *потенцию* (в специфическом смысле, который Аристотель приписывает этому слову) принимать формы того, что известно, и того, что сознание понимает: «размышление состоит в том, что в сознании оно *становится* объектом мысли». Лир спешит добавить тем не менее, что эти объекты мысли есть «объекты, которые не содержат материального, или, буквально, вещи без предмета»⁴¹. Следовательно, формы опыта и познания не отделяют нас от мира в смысле, заданном эпистемологическим вопросом о том, как они связаны друг с другом, но объединяют нас с ним.

Соответствующие представления Аристотеля могут быть суммированы следующим образом: разделение предмета и объекта, которое так характерно для всей трансценденталистской и эпистемологической

мысли со времен Декарта, у Аристотеля отсутствует. Если трансценденталистский субъект осваивает мир вокруг нас в том смысле, что он преобразовывает мир в свете собственных представлений о нем, то восприятие, как оно понимается Аристотелем, имеет противоположную направленность, и в этом случае сознание принимает форму объектов внешнего мира. В реальности сознание не заполнено формами объектов мира; чтобы эффективно воспроизвести эти формы в случае необходимости восприятия объектов мира, сознание должно активировать свою *потенциальность*. Образ возникает в сознании в результате наличия в нем своего рода струны, которая может заставить звучать резонатор с той же высотой тона. Продолжим эту метафору: сознание можно сравнить со струной, которая имеет возможность изменять свою длину, чтобы обеспечить резонанс. Можно было бы теперь возразить, что Аристотель рассматривал только чувственное восприятие и, кроме того, что переход от чувственного восприятия к опыту прошлого, который является предметом настоящего обсуждения, далек от очевидности. Поэтому можно считать счастливым совпадением, что в одной из своих работ Фрейд специально анализировал ту же метафору, которую рассматривал и Аристотель; объединение результатов трактовки метафоры Аристотелем и Фрейдом позволит нам развить аргумент Аристотеля в искомом направлении.

Я имею в виду замечание Фрейда, в котором он сравнивает перцептивный аппарат нашего сознания («*unser seelisches Wahrnehmungsapparat*»*)⁴² с некоей таинственной записной книжкой. Смысл в том, чтобы показать, как наш жизненный опыт акцептируется в нашей психике и таким образом формирует нашу психическую историю. Подобно куску воска в метафоре Аристотеля, в котором отпечатывается форма пер-

* «*unser seelisches Wahrnehmungsapparat*» (нем.) — наш аппарат душевного восприятия.

стня, воск таинственной записной книжки запечатлевает след пера, которое использовалось для записи в ней. И как в случае с аристотелевской теорией опыта, во фрейдовской записной книжке мы можем обнаружить идентичность формы движения пера и его образа на куске воске. И эта идентичность, конечно, не случайна в метафоре Фрейда. Как убедительно демонстрирует психоанализ Фрейда, обычно имеется поразительное сходство между поведением невротика (это поведение выражает воспоминания некоторого травматического опыта невротика в прошлом) и травматическим опытом самим по себе. Сам опыт непосредственно и тот способ, которым он отпечатался в психике невротика, поразительно схожи или, по крайней мере, тесно связаны; аналогия с теорией чувственного познания Аристотеля очевидна.

Не менее интересна другая параллель между тем, что можно было бы назвать психоаналитическим опытом прошлого, и записной книжкой. Записная книжка состоит из трех слоев. На нижней части находится непосредственно воск. Сверху он покрыт тонким пластиковым листом, который непосредственно вступает в контакт с воском в тех местах, в которых кто-то делал записи в записной книжке, и, таким образом, сообщение, которое записано в книжке, проявляется. На поверхности этого листа лежит другой, более толстый, который защищает нижнюю часть и на котором фактически человек пишет. Фрейда удивляло то, что, когда два пластиковых листа удалялись, запись, которая была сделана в книжке, становилась невидимой. Все же Фрейд добавляет: «Но легко обнаружить, что постоянный след от того, что было написано [die Dauerspüre des Geschriebenen], сохраняется непосредственно на поверхности воска и четко просматривается при необходимом освещении»⁴³. Этот факт, относящийся к феномену записной книжки, заставил Фрейда рассматривать его как аналог того, что он отнес к системе сознания. Из этого становится ясно, что, ког-

да мы смотрим на записную книжку в определенных условиях, с соответствующим освещением, мы видим запись, некогда оставленную в ней, ставшую позже невидимой, и о которой мы поэтому забыли. Точно так же должен иметься опыт нашего психического прошлого, который может быть открыт вновь без нашего знания об этом, так как он всегда содержит истинную составляющую нашей психической конституции. И о таком открытии мы можем сказать, что оно не является актом присвоения или приобретения крайне враждебной окружающей реальности. Движение здесь совершенно обратное: мы противопоставлены не части мира, а части нас самих, и эта часть, кажется, со временем приобретает *странную* независимость от нас. Это — не ознакомление с незнакомым, но превращение знакомого в незнакомое: в самой глубине души мы стали чужими сами себе. Вот здесь мы и можем обнаружить внешнее различие между трансценденталистским метафорическим пониманием опыта и трактовкой опыта прошлого в рассуждениях Аристотеля и Фрейда.

Немногие философы в настоящее время готовы защищать аристотелевскую и фрейдистскую теорию опыта и познания. Все же я убежден, что только теория этого типа позволит получить представление о том, как мы в опыте познаем наше индивидуальное и культурологическое прошлое; а тот тип теорий опыта, который появляется *en vogue*, начиная с эпохи Просвещения, по моему мнению, совсем не способен объяснить, каким образом историческое прошлое открывается в опыте в равной мере отдельным лицам, отдельным историкам или соответствующим интеллектуальным или культурным сообществам. То, что дано нам внутри и посредством исторического опыта, не нуждается в расшифровке, но должно быть понято как сформировавшее нас (в аристотелевском смысле слова). Возможно, наиболее убедительное и решающее доказательство неспособности философов под-

держат аристотелевскую теорию опыта в том, что философы истории даже не считают необходимым развивать теорию исторического опыта и, как мы видели, всегда на редкость солидарны в молчаливой оценке истории как дисциплины, в которой опыт изучаемых в ней объектов не имеет никакого значения.

Я должен допустить, однако, что подобный упрек мог бы быть адресован и некоторым из эссе, включенным в эту книгу. Кто-нибудь может даже усмотреть интригу, лежащую в самой основе этой публикации. Однако, если бы последняя могла рассказать историю, это была бы история о том, как двигаться от метафорической, трансценденталистской концепции истории к аристотелевской и фрейдистской теории исторического письма. В первой главе книги дается краткое перечисление всех доктрин, которые, по моему мнению, являются важными для понимания сущности традиционного, кантианского нарративизма и той трансценденталистской роли, которую сыграли в нем метафора и тропология вообще. Главы вторая и третья вносят некоторые дополнительные штрихи в эту картину и объясняют, каким образом нарративистская философия истории может продемонстрировать свою независимость от сциентистских моделей аргумента, в то же самое время благополучно функционируя в пределах весьма умеренного «кантианского» аргумента. Начиная с четвертой главы логика моих размышлений начинает продвигаться за границы кантианской структуры. В главах четвертой и пятой эстетический взгляд на сущность исторического письма противопоставлен трансценденталистскому подходу к историческому исследованию. Нетрудно объяснить, почему эстетизм является вызовом трансцендентализму. Если мы сравниваем непосредственную реальность с эстетическим представлением о ней живописца (очевидно, что это — исходная позиция всей эстетики), то те же самые эпистемологические проблемы, с которыми мы сталкиваемся, исследуя саму реальность, возникнут и при ее

эстетической интерпретации. Эпистемология безразлична к вопросу о том, имеем ли мы дело с самой действительностью или с ее эстетической репрезентацией: и то, и другое входит в область феноменальной реальности. Следовательно, если мы задаем вопрос об отношении между действительностью и ее иллюстрированной репрезентацией, трансцендентализм *sui generis* не способен предложить нужные ответы.

Но если эстетический подход к историческому письму, изложенный в четвертой и пятой главах, просто констатирует, что иррелевантность трансцендентализма в исторических исследованиях более значима, чем просто прямой отказ от него, то в последних двух главах этой книги трансцендентализм атакован с плацдарма собственных оснований, то есть из-за того, что он не предлагает никакого заключения о сущности исторического опыта. Это нападение инспирировано не теоретическими соображениями, а тем, что предложено самой практикой современной истории ментальностей. (Это, кстати, является частью аргументации, изложенной в пятой главе и касающейся того, что историческая теория не должна искать эпистемологические *основы* исторического письма, но должна рефлексировать над неожиданными и иногда весьма оригинальными философскими проблемами, которые рождаются из *результатов* современного исторического письма.) В главах от четвертой до седьмой я попытаюсь показать, что современная практика истории ментальностей (или, по крайней мере, некоторые из ее вариантов) фактически означает ниспровержение предыдущих форм исторического письма и их трансценденталистского узаконивания истористской и позитивистской исторической теорией, принятой как основной принцип иерархии важных и незначительных проблем в социоисторической реальности⁴⁴. Метафора всегда требовала от историка и его аудитории признавать важность того, что легко поддается метафорической организации (см. об этом выше) с точки

зрения, предложенной определенной метафорой: реализовано ли это в представлениях о национальном государстве, интеллектуальном движении, социальном классе и т. д. Любое знание, получаемое в ходе исторического исследования и сопротивляющееся этой организации метафорой, должно расцениваться как не относящееся к делу и незначительное. В этом смысле область метафорического, которая всегда существовала в трансценденталистской исторической теории, предоставляла историку довольно надежные критерии различения важного и незначительного. Так как эти критерии могли применяться более или менее общим способом и часто именно так и использовались историками, то именно здесь, объединив всех историков в их общем усилии описать и объяснить прошлое, мы можем найти происхождение исторического письма как академической дисциплины.

Но одной из наиболее поразительных особенностей истории ментальностей является то, что она в значительной степени безразлична к этой иерархии важных и незначительных социоисторических проблем; она больше не претендует на то, чтобы предстать перед нами в виде багажа тех элементов или аспектов прошлого, с точки зрения которых должна быть понята подавляющая часть прошлого (как, например, является неприкосновенным результат исторического письма, скомпонованный любым из тропов). Поэтому то, чего добилась история ментальностей, не было простым обменом одного набора важных исторических тем на другой (как в случае появления марксистского варианта исторического письма), но разрушением самой идеи существования такой иерархии важного и незначительного в истории. Думаем ли мы о *микроистории*, о *Alltagsgeschichte** или о деконструктивистской интеллектуальной истории, во всех случаях мы являемся свидетелями восстания (политические коннотации это-

* «Alltagsgeschichte» — повседневная история.

го слова весьма уместны, если рассматривать победу «демократической» детали над «аристократической» сущностью, которой угрожает опасность) маргинального против важного, однако без стремления маргинального навсегда занять место среди истористских и позитивистских категорий как более важное. Постепенное развитие истористского и позитивистского исторического письма в современную историю ментальностей может в итоге показать нам, каким образом возвышение и падение метафоры были реализованы в реальной исторической практике.

В последних двух главах некоторые нити размышлений, спряденные на предыдущих страницах, связываются воедино. По нескольким причинам моя аргументация в этих последних главах лучше всего может быть рассмотрена, как уже отмечалось, с точки зрения герменевтической теории. Во-первых, она разделяет с герменевтической теорией интерес к категории исторического опыта. Во-вторых, постмодернистская теория истории, изложенная в последней главе, является самопровозглашенной радикализацией классического историзма и развита через реализацию гадамеровской герменевтики, проведенной дальше, на шаг вперед. Но более важным является третье соображение. Можно сказать, что герменевтика всегда была неловким компромиссом между трансцендентализмом и аристотелизмом. Герменевтика сильно напоминает аристотелизм, так как во многих своих (немецкий и англосаксонский, например) вариантах всегда боролась за некоторую идентификацию историка с его объектом (теория перепредписывания Коллингвуда, конечно, в этом плане является образцовой); это напоминает один из аргументов Аристотеля, согласно которому размышление должно стремиться к активированию предмета размышления в сознании. Но эта цель обязательно осталась бы недостижимой, если, в соответствии с трансцендентализмом, объект размышления появляется в самом конце, всегда понимаемый как ин-

теллектуальная конструкция сознания историка. Я не приписываю здесь трансцендентализму идеализм, хотя близость между ними не нуждается ни в каком разъяснении (ни посредством теоретической аргументации, ни посредством истории учений), но я имею в виду склонность трансцендентализма устанавливать эпистемологический и онтологический барьер между языком (или познанием), с одной стороны, и миром, с другой, а также постоянные усилия трансцендентализма обязательно привести сознание человека к Богу. Из-за этой предельной недостижимости исторического объекта зависимость между субъектом и объектом в герменевтической теории обязательно становится в большей мере предметом копирования (см. выше), чем идентификации. Постоянство этого трансценденталистского искушения демонстрируется тем фактом, что даже такой верный антитрансценденталист, как Гадамер, время от времени соглашался уступить ему. Как становится ясно из сделанного Гадамером акцента на *применении (application) и Wirkungsgeschichte* и из его предпочтения этики Аристотеля аристотелевской же теории чувственного восприятия, описанного в трактате «О душе», даже он не чужд тенденции предпочесть субъект объекту и его историческому контексту, и из-за этого герменевтика Гадамера все еще несет явные отпечатки трансцендентализма и того, как трансцендентализм сам организует мир в соответствии со своим собственным образом этого мира.

Для того чтобы обойти эти ловушки герменевтической теории, в последней главе развита новая теория исторического опыта. Она необходима, прежде всего, для того, чтобы заполнить пустоты, которые трансцендентализм образовал в аристотелевском понимании опыта и знания. Эта теория исторического опыта должна, кроме того, признать достоверность понятия исторического опыта как символа готовности отказаться от претензий трансцендентализма самому ос-

ваивать исторический мир характерным только для трансцендентализма способом. Понятие *исторического чувства*, как оно описано Гете, Мейнеке и Хейзинга, позволяет нам, как показано в данной книге, получить более ясное представление о том, что входит в исторический опыт. Кроме того, ностальгический опыт прошлого предложен в качестве матрицы для приемлемого анализа исторического опыта вообще. Ностальгия может применяться в таком качестве потому, что не представляет собой опыт искаженной объективной реальности, находящейся вне известного, но опыт *разности* (между настоящим и прошлым): поскольку эта разность требует присутствия *одновременно* и настоящего, и прошлого, она позволяет субъекту и объекту сосуществовать вместе, что является весьма существенным в аристотелевской теории восприятия. Любопытное наблюдение состоит в том, что тот вид исторического сознания, который иллюстрируется этой формой исторического опыта, полон значения в так называемом феномене обратного движения: то, что познано в историческом опыте, есть *прежняя* часть нас самих, со временем получившая определенную независимость от нас. Некоторой части нас самих было разрешено иметь автономное существование, и, очевидно, на определенной ступени мы отделились от нее. Поэтому, повторим еще раз, мы окружены природой, но теперь природой, которая когда-то была частью нас самих и от которой мы сейчас отошли. Именно это мы видим, когда смотрим в зеркало прошлого: мы смотрим на себя, а видим чужого. Вопреки интуиции Вико, мы можем написать: «*Verum et factum non convertuntur*»: «исторический мир есть *Другой* именно потому, что он — человеческий артефакт».

Как будет понятно из дальнейшего изложения, я многим обязан Хайдену Уайту. Эссе в этой книге группируются главным образом вокруг интеллектуальных областей, охватывающих те исследовательские направления, которые он наметил в своих работах по-

следних двух десятилетий. Его способность определять, что действительно заслуживает нашего внимания на каждой ступени интеллектуальных дебатов о природе исторического письма, по моему мнению, является самым значительным достоянием современной философии истории. Есть и другие мои американские коллеги, особенно Ханс Келлнер и Аллан Мегилл, чьи идеи и предложения также представлены в этих эссе. Они являются для меня своего рода *принципом реальности*: переговоры и переписка, которые я вел с ними, научили меня отличать простую теоретическую фантазию от того, что я мог бы сказать, по крайней мере, с определенной долей вероятности. По возвращении на эту сторону Атлантики я не менее благодарен за совет, который я получил от моих самых близких коллег здесь, в Грюнингене: Жосин Блок, Дж. ван Холландер, Эрнст Коссман и Вессел Крулл, а также от Энн Ригни в Утрехте. За обогащение моего интеллектуального багажа я выражаю благодарность членам амстердамской группы во главе с Тео Боером.

Энтони Руния защитил текст от опасностей, связанных с моим сомнительным и ограниченным знанием английского языка. Его точность, его чувствительность к семантическим нюансам и, прежде всего, его готовность идти дальше простого слова, проникать внутрь его и обдумывать излагаемые аргументы, являются более твердой гарантией правильности и постижимости текста, чем я когда-либо смел на то надеяться. Выражаю особую благодарность М. Страббинг-Брикман. Ее усилия по превосходному изданию текста превзошли все мои ожидания.

1

глава



Шесть тезисов
нарративной
философии истории

1. Исторические нарративы — это интерпретации прошлого.

1.1. Термины «*исторический нарратив*» и «*интерпретация*» позволяют подобрать более адекватные ключи для понимания историографии, чем термины «*описание*» и «*объяснение*».

1.2. Мы интерпретируем не тогда, когда нам не хватает данных, а тогда, когда они в избытке (см. 4.3). Описание и объяснение требуют «достаточного» количества данных.

1.2.1. Научные теории не ограничены, так как бесконечное число теорий может объяснить известные данные; интерпретации не ограничены, т. к. только

* Эти тезисы суммируют взгляды, которые я изложил в моей книге «Narrative Logic: A Semantic analysis of the Historian's Language». The Hague, 1983.

бесконечное число интерпретаций может объяснить все известные данные.

1.3. Интерпретация — это не перевод. Прошлое — это не текст, который должен быть переведен в нарратив историографии; прошлое должно быть интерпретировано.

1.4. Нарративные интерпретации не обязательно имеют последовательный характер; исторические нарративы только условно являются историями, имеющими начало, середину и конец.

1.4.1. Историческое время — относительно недавнее и весьма искусственное изобретение Западной цивилизации. Это культурологическое, а не философское понятие. Следовательно, основывать нарративизм на концепции времени значит возводить здание на песке.

1.4.2. Нарративизм может объяснять время, но не объясняется им (см. 2.1.3 и 4.7.5).

1.5. Двадцать лет назад философия истории была сциентистской; теперь следует избегать другой крайности — понимания историографии как формы литературы. Историзм есть *juste milieu** между ними двумя: он сохраняет то, что является истинным и в сциентистских, и в литературных подходах к истории, и избегает того, что избыточно в них обоих.

1.5.1. Историография *создает* нарративные интерпретации социоисторической действительности; литература *применяет* их.

1.6. Нет никакой четкой демаркационной линии между историографией и нарративистской философией истории (см. 4.7.5 и 4.7.7).

2. Нарративизм принимает прошлое таким, как оно есть. Другими словами, он принимает то, что несомненно в прошлом. Именно то, что несомненно, является историческим фактом. Оба этих утверждения истинны (см. 3.4.1 и 3.4.2).

* «Историзм есть *juste milieu*» — историзм есть середина.

2.1. Необходимо различать историческое исследование (вопрос фактов) и историческое письмо (вопрос интерпретации). Это различие подобно, хотя ни в коем случае не идентично, дистинкции наблюдения и теории в философии науки.

2.1.1. Результаты исторического исследования выражены в единичных утверждениях; нарративные интерпретации — в серии утверждений.

2.1.2. Специфика обозначенного различия состоит не в разнице между единичным и общим утверждениями, но в разнице между общим утверждением и историческим нарративом. Единичное утверждение может обслуживать и то, и другое.

2.1.3. Временные детерминанты выражены в утверждениях, но не утверждениями и поэтому не представляют специфического интереса для нарративистской философии истории. Нарративистская философия истории имеет дело с утверждениями, но не с их частями (такими, как временные индикаторы).

2.2. Существует связь между философией исторического исследования и компонентами (утверждениями) исторического нарратива. Философия исторического письма и исторического нарратива, в сущности, соотносятся подобным же способом.

2.2.1. За некоторым исключением (В. Уолш, Х. Уайт, Л. Минк), современная философия истории интересуется только историческим исследованием.

2.2.2. Ее недоверие к (нарративистскому) холизму лишает ее возможности понять исторический нарратив.

2.3. Наиболее резкие и наиболее интересные интеллектуальные вызовы, брошенные историку, содержатся в историческом письме (выбор, интерпретация, способ видения прошлого). По существу, историк осуществляет нечто большее, чем коллингвудовский детективный поиск убийцы Джона Доу.

2.4. Так как философия действия имеет дело исключительно с компонентами исторического нарратива

ва, то она никогда в дальнейшем не сможет углубить наше понимание исторического нарратива.

2.4.1. Философия действия никогда не сможет говорить на языке непреднамеренных последствий интенционального человеческого действия. Как и философия истории, философия действия подходит только для до-истористской историографии. Будучи неспособной перешагнуть ограничения методологического индивидуализма, она историографически наивна.

2.4.2. Попытки фон Вригта и Рикера решить эту проблему для философии действия являются неудачными. Историческое значение отличается от интенций агента истории.

2.4.3. Язык непреднамеренных последствий — это язык интерпретации (обычно находят различие между перспективами исторического видения историка и исторического агента).

2.4.4. Аргумент, устанавливающий логическую связь между ними, — это специальный случай нарративизма (он создает логическую схему, в которой организовано знание о прошлом).

3. Нарративизм — современный наследник историзма (не путать с историцизмом Поппера). Оба признают, что сущностная задача историка есть интерпретация (то есть нахождение единства в разнообразии).

3.1. Интерпретации борются за единство, которое является характерным для вещей (см. 4.4).

3.1.2. Истористы попытались обнаружить сущность истории, или, как они ее называли, *historische Idee*, которая, по их мнению, была непосредственно представлена в исторических явлениях. Нарративизм, напротив, признавал, что историческая интерпретация обозначает структуру прошлого, но не обнаруживает ее так, как если бы эта структура действительно существовала в самом прошлом.

3.1.3. Историзм есть безупречная теория истории, если он преобразован из теории об исторических явлениях в теорию наших рассуждений о прошлом (т. е.

то, что было метафизическим, должно стать лингвистическим).

3.1.4. Поскольку понятие фабулы или сюжета наводит на мысли о структуре или истории (*story*. — *Прим. пер.*), существующих в прошлом непосредственно, следовательно, это понятие — произвольная уступка истористскому или нарративистскому реализму.

3.2. Исторические нарративы не являются проекциями (на прошлое) или отражением прошлого, которые связаны с ним правилами перевода, берущими начало в нашем ежедневном опыте социального мира, в общественных науках или в спекулятивных философиях истории.

3.2.1. Нарративные интерпретации — это тезисы, а не гипотезы.

3.3. Нарративные интерпретации *обращаются* к прошлому, а не *корреспондируют* и не *соотносятся* с ним (как это делают [части] утверждения).

3.3.1. Современная философия исторического нарратива околдована идеей утверждений.

3.3.2. Язык нарративов автономен в отношении прошлого. Философия нарратива имеет смысл тогда, и только тогда, когда эта автономия признана (см. 4.5).

3.3.3. Поскольку нарративные интерпретации только обращаются к прошлому, но не соотносятся с ним (ср. с точкой зрения, с которой живописец пишет пейзаж), то нет никакой фиксированности в отношении между ними и прошлым. Требование, чтобы такая фиксированность была — результат ошибки (т. е. от исторического нарратива требуют то, что только можно потребовать от утверждения).

3.3.4. Нарративные интерпретации «вырывают вас из исторической действительности» и не «отсылают обратно» (как это делает утверждение).

3.4. В языке нарратива отношение между языком и действительностью систематически «дестабилизовано» (см. 5.1.2).

3.4.1. Эпистемология уместна в философии исторического исследования, но не имеет никакого значения в философии исторического письма или философии нарративной интерпретации.

3.4.2. Эпистемология, изучая отношение между языком и действительностью (поскольку это отношение зафиксировано и стабильно), игнорирует все реальные проблемы науки и историографии и поднимает их только тогда, когда проблемы, тревожащие эпистемологию, рассматриваются как решенные. Фундаментализм интересуется тем, что является наиболее неинтересным.

3.4.3. Философское исследование того, «что оправдывает исторические описания», является завуалированным опровержением и клеветой на интеллектуальные достижения историка.

4. Язык нарратива не есть цель языка.

4.1. Язык нарратива *показывает* прошлое в таких терминах, которые не *относятся* или не *соответствуют* частям или аспектам прошлого. В этом отношении нарративные интерпретации походят на модели, используемые дизайнерами одежды для демонстрации достоинств своих костюмов. Язык используется для показа того, что принадлежит миру, отличному от него самого.

4.1.1. Нарративизм — это конструирование не того, чем прошлое могло бы быть, а нарративных интерпретаций прошлого.

4.1.2. Нарративная интерпретация есть *гештальт*.

4.2. Рассуждая логически, нарративные интерпретации обладают природой предложений (чтобы смотреть на прошлое с некоторой точки зрения).

4.2.1. Предложения могут быть полезны, плодотворны или нет, но не могут быть истинны или ложны; то же самое можно сказать относительно исторических нарративов.

4.2.2. Нет никакого существенного различия между спекулятивными системами истории и историей в действительном смысле; они только различными способами *используются*. Спекулятивные системы исполь-

зуются как определяющий нарратив, которому другие нарративы должны соответствовать.

4.2.3. Историческое письмо разделяет общие с метафизикой усилия по определению сущности действительности (или ее части), но отличается от метафизики своим номинализмом (см. 4.7.1).

4.3. Нарративные интерпретации являются не знанием, но организацией знания. Наше время с его избытком информации, столкнувшись скорее с проблемой организации знания и информации, чем с проблемой их получения, по целому ряду причин заинтересовано в результатах нарративизма.

4.3.1. Когнитивизм по отношению к нарративным интерпретациям является источником всех реалистических, неправильных представлений об историческом нарративе.

4.4. Логически рассуждая, нарративные предложения обладают природой вещей (не понятий); о них можно говорить как о вещах, они — не часть языка, в которой они *упомянуты*. Язык используется здесь с целью конструирования нарративной интерпретации, которая непосредственно находится вне области языка, хотя и «существует за счет» языка (точно так же значение слова *стул* не может быть редуцировано к буквам в этом слове).

4.4.1. Нарративные интерпретации пересекают обычную границу между областью вещей и областью языка — так же, как это делает метафора.

4.5. Исторические дискуссии, например, относительно кризиса семнадцатого столетия, не являются дебатами о действительном прошлом, но о нарративных интерпретациях прошлого.

4.5.1. Наши рассуждения о прошлом покрыты неким толстым покрывалом, не относящимся непосредственно к прошлому, но к его исторической интерпретации и к дебатам по поводу конкурирующих исторических интерпретаций. Язык нарратива непрозрачен, в отличие от стеклянного пресс-папье, через которое

мы получаем незамутненное представление о прошлом.

4.6. Автономия языка нарратива по отношению к прошлому не означает, что интерпретации нарратива должны быть произвольны (см. 5.3, 5.6).

4.6.1. Факты о прошлом могут быть подобраны в пользу или против нарративной интерпретации, но они никогда не могут детерминировать эти интерпретации (факты [не] подтверждают только утверждения о прошлом) (см. 1.2.1). Подтверждать (или не подтверждать) интерпретации могут только интерпретации.

4.7. Нарративные интерпретации могут иметь имена собственные (например, «общий кризис семнадцатого столетия», «холодная война», «маньеризм» или «индустриальная революция»). Однако, главным образом, дело не в этом.

4.7.1. Логика нарратива строго номиналистская.

4.7.2. Названия, такие, как «маньеризм», относятся к историческим интерпретациям, но не к прошлой действительности непосредственно. («Какой маньеризм вы имеете в виду?» — «Маньеризм Певснера».)

4.7.3. Это не значит, что эти названия находятся в области, не связанной с самой исторической действительностью (например: название «маньеризм» относится к утверждениям нарративных интерпретаций, и в этих утверждениях дается ссылка на непосредственную историческую действительность).

4.7.4. Нарративные интерпретации не имеют никаких экзистенциальных значений (например: индустриальная революция не есть некая гигантская безличная сила в исторической действительности, незамеченная и неоткрытая вплоть до 1884 г., когда Арнольд Тойнби написал работу «Индустриальная революция в Англии», но интерпретативный инструмент для понимания прошлого).

4.7.5. Тем не менее, если нарративная интерпретация существует как очевидная в течение долгого вре-

мени, признается каждым и становится частью обычного языка (таким образом теряя свою историографическую природу), она может превратиться в понятие (модель) вещи. *Нарративная вещь* (см. 4.4) становится *вещью в реальности*. Именно так появляются наши понятия (модели) вещей. С помощью моделирующих процедур выбирают, что все еще остается просто интерпретативной сущностью, а что является действительно реальным; нет ничего установленного и абсолютного в определении границ между тем, что является интерпретацией и что принадлежит содержанию реальности.

4.7.6. Понятия (модели) вещей (такие, как «собака» или «дерево») с точки зрения логики есть более сложные образования, чем нарративные интерпретации, так как предполагают моделирующую процедуру, отсутствующую в последних. Интерпретация логически предшествует нашим моделям (понятиям) вещей. Онтология есть систематизация интерпретации.

4.7.7. Метафора и нарративная интерпретация формируют основание нашего языка.

4.7.8. Без теории моделей нарративизм невозможен. Без нее мы неизбежно будем двигаться в неправильном направлении. Вещи (модели) тогда станут более фундаментальными, чем нарративные интерпретации.

4.7.9. Требование установленных значений для слов, подобных «*холодной войне*» или «*маньеризму*», привело бы к тому, что исторические дебаты прекратились. Историческое письмо не включает в себя определений, но заканчивается на них.

4.7.10. Такие понятия, как «*холодная война*», являющиеся определенным множеством утверждений, логически отличимы от теоретических понятий.

4.8. Каузальное объяснение, например, с помощью модели *охватывающего закона* функционирует исключительно на уровне исторического исследования (и на уровне компонентов исторического нарратива): мы не

должны спрашивать о причине холодной войны, т.к. этот термин относится именно к нарративной интерпретации. Нет смысла задавать вопросы о причине исторической интерпретации. Любой, кто спрашивает о причине «холодной войны», в действительности интересуется убедительной интерпретацией событий между 1944-м и началом 1990-х годов, а не каузальной связью между двумя изолированными множествами событий.

5. Утверждения исторического нарратива всегда имеют *двойную* функцию: 1) описание прошлого; 2) определение или индивидуализация специфической нарративной интерпретации прошлого.

5.1. Логически рассуждая, и исторические нарративы, и метафора состоят только из двух операций: 1) описание и 2) индивидуализация (метафорической) точки зрения. Исторический нарратив — это подтвержденная метафора.

5.1.1. Метафора показывает: то, о чем составлено метафорическое выражение, может быть оформлено в терминах чего-то еще (например, «Джон — поросенок»); точно так же исторический нарратив показывает прошлое в терминах того, что не есть прошлое (то есть нарративная интерпретация) (см. 4.1).

5.1.2. Исторический нарратив, подобно метафоре, является местом рождения нового значения благодаря его автономности в отношении исторической действительности — в историческом нарративе отношение между языком и действительностью постоянно дестабилизируется. Общепринятое, буквальное значение требует фиксированного отношения между языком и действительностью.

5.2. Несоответствие между буквальным значением индивидуальных утверждений исторического нарратива (если оно взято отдельно) и метафорическим значением исторического нарратива (если оно принято в целом) — это *пространство* исторического нарратива. Оно показывает различие между хроникой (соответствие отдельному утверждению) и историческим narra-

тивом (соответствие всей тотальности утверждений нарратива). Сумма утверждений, произвольно соединенных вместе, не является таким пространством.

5.2.1. Исторический нарратив является таковым только потому, что его метафорическое значение в целом превышает буквальное значение суммы индивидуальных утверждений. Поэтому возможность быть историческим нарративом является вопросом степени.

5.2.2. Исторический нарратив походит на бельведер: поднявшись на лестницу его индивидуальных утверждений, мы видим территорию, намного превосходящую ту, на которой лестница была построена.

5.2.3. Способность историка развить (метафорично) нарративное пространство есть наиболее значимый актив в его интеллектуальном арсенале.

5.3. Лучший исторический нарратив — наиболее метафорический нарратив, исторический нарратив с самым большим полем реализации. Это также наиболее «опасный» или наиболее «смелый» исторический нарратив. Напротив, не-нарративист должен предпочесть бессмысленный исторический нарратив без его внутренней организации.

5.3.1. Нарративное пространство исторического нарратива не может быть установлено рассмотрением только *данного* исторического нарратива. Нарративное пространство возникает только тогда, когда читатель сравнивает данные интерпретации нарратива с конкурирующими другими. Если мы имеем только *одну* интерпретацию некоторой исторической темы в одном нарративе, значит, мы не имеем никакой интерпретации.

5.3.2. Историческое понимание поэтому рождается только в пространстве *между* конкурирующими интерпретациями нарратива и не может быть идентифицировано с любой определенной интерпретацией или их множеством.

5.3.3. *Когнитивное знание* должно быть идентифицировано с лингвистическими средствами, используе-

мыми для его выражения (единичные утверждения, общие утверждения, теории и т. д.); *историческое понимание* располагается в незаполненном пространстве нарратива между нарративными интерпретациями (оно стереоскопично, так сказать).

5.3.4. Историческое понимание является результатом историографической полемики, а не ее отдельными фазами, следовательно, не отдельными интерпретациями нарратива, изолированными от других.

5.3.5. Историографические дебаты в конечном счете стремятся не к соглашению, но к быстрому увеличению интерпретативных тезисов. Цель историографии — *не* преобразование вещей нарратива в вещи реальные (или модели их понятий) (см. 4.7.5). Напротив, историография пытается спровоцировать исчезновение того, что кажется известным и непроблематичным. Ее цель не в том, чтобы редуцировать неизвестное к известному, но разрыв с тем, что кажется слишком обычным.

5.3.6. Этот акцент на разногласии и историографической полемике требует, чтобы мы отклонили картезианское или кантианское понятие взаимозаменяемого, трансцендентального познающего субъекта. Аристотелевский взгляд на проблему здесь более предпочтителен. По Аристотелю, опыт и знание есть взаимодействие между нами и миром, а не абстракция от него, детерминируемая трансценденталистской, формальной схемой. Точно так же историческая интерпретация является результатом взаимодействия интерпретаций и не должна быть приписана ни любому конкретному индивидууму, ни трансисторическому, трансцендентальному субъекту.

5.4. Пространство нарратива логически независимо от мира ценностей; следовательно, исторический нарратив не добивается свободы от ценностей для того, чтобы получить больше пространства и быть объективным (например, понятие тоталитарного государства, предложенное К. Поппером, Дж. Талмоном,

Х. Арендт и другими не было ценностно-свободным, но имело очень большой масштаб).

5.4.1. Историк является профессиональным «аутсайдером»: пропасть между ним и исторической действительностью, через которую он всегда пытается навести мосты, идентична пропасти между индивидуумом и обществом, которых пытается соединить этика и политическая философия. Этическая составляющая поэтому должна быть обязательно представлена в историографии. Современная историография основывается на политическом решении.

5.4.2. Метафора и нарратив являются *trait d'union** между «есть» и «должно быть»: «есть» констатирующих утверждений исторической интерпретации может подсказывать то, что «должно быть» выполнено.

5.5. Лейбницевский принцип предиката в понятии является основной теоремой логики исторической интерпретации. Все утверждения об историческом нарративе, рассуждая *аналитически*, являются или истинными, или ложными.

5.5.1. Модное представление о том, что переменные квантификации займут место субъекта в суждении (Рассел, Куайн) неверно для нарративных утверждений (то есть для утверждений об исторических нарративах). Субъект суждения в утверждениях нарратива незаметен именно потому, что он просто «объединяет» утверждения, содержащиеся в историческом нарративе.

5.5.2. Нарративные интерпретации имеют объяснительную силу, так как из них аналитически может быть получено описание исторических обстоятельств.

5.6. Нет никаких оснований для исторического скептицизма. Можно увидеть рациональное зерно в том, почему историки на определенной стадии исторических дебатов предпочли одно представление о прошлом

* «являются *trait d'union*» — являются связующим звеном.

другому. Скептицизм возникает только тогда, когда кто-то не согласен с рациональностью исторических дебатов и требует абсолютных *основ*. Но практически это требование никогда не может быть чем-то большим, чем увещевание историков делать свою работу тщательно и добросовестно.

6. Корни историчности находятся глубже, чем это предполагается как современной историографией, так и современной философией истории.

6.1. Понятие личности является исторической, нарративной интерпретацией — нарративной интерпретацией, которая предполагается *всеми* другими историческими интерпретациями. Это — ядро истины в англосаксонской герменевтике.

6.1.1. Следовательно, тот факт, что нарративные интерпретации играют роль уже на уровне жизни человеческого индивидуума, никогда не может быть аргументом в пользу определенного варианта нарративного реализма (то есть представления о том, что историческое знание должно быть смоделировано в нашем опыте о повседневной реальности). Другими словами, интерпретативный нарративизм уже овладел нашей повседневной реальностью.

6.1.2. Понятия (модели) индивидуальных вещей логически зависимы от нарративных интерпретаций (идентичность). Таким образом, идентичность предшествует индивидуальности, а не наоборот, как полагает позитивизм (см. 4.7.5).

2

глава



Дилемма современной
англосаксонской
философии истории

Моя основная идея в этом эссе будет заключаться в том, что современная англосаксонская философия истории стоит перед лицом определенной дилеммы и что будущее философии истории зависит от того выбора, который в конечном счете будет осуществлен. Я преднамеренно избежал слова «кризис» и использовал термин «дилемма», поскольку две альтернативных точки зрения дилеммы не участвуют в общем прошлом таким же образом, какой подразумевается в слове «кризис». Более того, две различных формы философии истории, каждая с собственной интеллектуальной родословной, противостоят друг другу, имея на удивление мало общего. Поэтому выбор будет осуществлен скорее между двумя различными направлениями исследований, чем между двумя ветвями одного и того же направления, по которому мы все шли до настоящего времени.

Две стороны искомой дилеммы могут быть описаны различными способами. Можно было бы просто го-

ворить о новой философии истории в противовес традиционной философии истории, об интерпретативной против дескриптивной, синтетической против аналитической, лингвистической против критической или, как это делает Ханс Келлнер¹, о постмодернистской философии истории против модернистской. Все эти ярлыки имеют свои преимущества и неудобства, но все они охватывают только часть истины. По причинам, которые станут ясными в ходе моих рассуждений, я предпочитаю термины «нарративистская философия истории» против «эпистемологической философии истории».

Эпистемологическая философия истории всегда интересовалась поисками критериев истинности и обоснованности исторических описаний и объяснений; она пыталась ответить на эпистемологический вопрос о том, каковы условия, при которых мы имели основание верить, что утверждения историка о прошлом (единичные или общие) являются истинными. Нарративистская философия истории, напротив, концентрирует внимание на природе лингвистических инструментов, создаваемых историком для содействия лучшему пониманию прошлого. Эпистемологическая философия истории интересуется исследованием *отношения* между историческими утверждениями и тем, относительно чего они сформулированы; а нарративистская философия истории стремится оставаться в области языка истории. Это положение дел не должно интерпретироваться так, как если бы эпистемологическая философия истории являлась «реалистической», а нарративная философия истории — «идеалистической»: в действительности одной из главных целей нарративистской философии истории является исследование проблемы разрешения дистинкции между языком историка и тем, о чем этот язык говорит, что и предполагается антитезой «реализм против идеализма». Это помогает объяснить, как в действительности далеко отстоят друг от друга две традиции

философии истории и почему они несводимы друг к другу. Наконец, я спешу добавить, что во множестве случаев, если не сказать, что вообще в целом, историографии не свойственно «рассказывание» истории; всех ассоциаций с рассказами, с которыми, казалось бы, соотносится термин «нарративизм», следует избегать. Правильнее всего ассоциировать нарративизм с исторической интерпретацией.

В первой части этой главы я опишу эпистемологическую традицию; в части второй будет показана нарративистская традиция; и в последнем разделе я надеюсь ответить на вопрос, почему изучение проблем философии истории в дальнейшем станет плодотворнее, если нарративистский подход к обозначенным исследованиям будет признан более предпочтительным по сравнению с более старшим конкурентом.

Эпистемологическая философия истории

Эпистемологическая философия истории имеет четыре источника. Она возникла из: 1) отрицания немецкого историзма; 2) отрицания спекулятивных типов философии истории; 3) попытки предложить удовлетворительную реконструкцию концепции исторического объяснения, основанную на тезисах «модели охватывающего закона» (МОЗ) и 4) различных форм коллингвудовской герменевтики. Эпистемологическая природа этих четырех столпов традиционной англосаксонской философии истории очевидна каждому исследователю. Историзм и спекулятивные системы были отвергнуты, поскольку предполагалось, что они не удовлетворяли эпистемологическим критериям исторического знания. С другой стороны, МОЗ и коллингвудовская герменевтика попытались раскрыть природу этих эпистемологических критериев. В конце этой главы я рассмотрю каждый из этих четы-

рех компонентов эпистемологической традиции и завершу картину оценкой их силы и слабости.

Если вынести за скобки работу Ф. Бредли «Прологомены критической истории» (1874)², то можно предположить, что англосаксонская философия истории в том ее виде, в котором мы знаем ее сегодня, начинается с работы М. Мандельбаума «Проблема исторического знания» (1938). В ней Мандельбаум идет даже дальше Коллингвуда, хотя последний, начиная с 1920-х годов, бесспорно, сделал очень много в этой области. Я полагаю, что значение первой работы Мандельбаума часто недооценивалось. Казалось, что выводы Мандельбаума, сформулированные в этой работе, оставили вечный след в эпистемологической традиции. В то время, когда Мандельбаум написал свою книгу, немецкий историзм дрейфовал в направлении так называемого «кризиса историзма»³. Известным, но часто неправильно истолковываемым заявлением о том, что задача историка: «не передавать суждение о прошлом, не преподавать уроки для будущего, но только показывать, каким прошлое было фактически», Ранке убедил историков рассматривать историческое прошлое только из перспективы самого прошлого. Этический релятивизм, некорректно связывающий темпорально-фиксированное множество этических норм с их темпорально-независимой применимостью, был ошибочно выведен из запрета Ранке. Поэтому неудивительно, что когда Мандельбаум обнаружил немецкий историзм в состоянии саморазрушения, то картина, нарисованная им, не способствовала рекомендации историзма англосаксонским философам. Историзм стал синонимом пустого и неясного ответа на призывы этического релятивизма.

Негативным результатом стало то, что англосаксонская философия истории с самого начала на полтора столетия изолировала себя от глубокого и всестороннего размышления о способе написания истории. Это тем более прискорбно не только потому, что

историзм был единственным источником значительной части всей историографии, сложившейся в начале прошлого столетия, но также и потому, что он обладал пониманием практики истории, в чем так заметно нуждалась англосаксонская философия истории. Вследствие интеллектуальной дезориентации, наступившей в Германии после периода фашизма, немецкие философы и историки (за небольшим исключением — Й. Рюсен, Т. Ниппердай и Н. Люббе⁴) не почувствовали потребности сформулировать современную и самодостаточную защиту историзма. Книга Георга Иггерса — прекрасно образованного и эрудированного исследователя — кодифицировала *communis opinio*, что историзм был печальным этапом в развитии философии истории, который теперь, к счастью, сам принадлежал к тому самому прошлому, которое всегда изучалось таким ошибочным и рискованным способом⁵. Характеристикой почти высокомерного неприятия немецкого историзма англосаксонскими философами истории, которые в других случаях были столь чувствительны к точным терминологическим определениям, является то, что они никогда даже не потрудились внести ясность в дистинкцию историзма, и того, что Поппер называл историцизмом⁶. О попперовском отрицании историцизма существует странная история. Он очевидно имел в виду то, что Уолш несколькими годами позже определил как спекулятивные типы философии истории⁷. Поппер главным образом критиковал претензию со стороны некоторых спекулятивных философий на право предсказывать будущее через так или иначе осуществленную экстраполяцию прошлого на будущее. Так как историки обычно заинтересованы в исследовании прошлого, а не будущего, критика Поппера не преуспела в представлении спекулятивных типов философий как незаконной формы того, что историки обычно пробуют делать законно. Не только историцистское заявление о том, что они могли интерпретировать прошлое наилучшим обра-

зом, остается относительно невредимым после нападок Поппера, но даже, как это показал В. Т. Уилкинс в своем детальном анализе последней главы книги Поппера «Открытое общество и его враги», Поппер фактически полагал, что спекулятивные системы функционировали в историографии как «теории проектора», и поэтому они вообще являются обязательными для всей исторической интерпретации⁸. Эта идея энергично и проницательно была разработана Фейном и Мюнцем.

Другая стратегия в атаке на спекулятивные системы — обвинение в метафизичности. Доказывалось, что спекулятивные системы нельзя проверить тем способом, которым можно проверить «обычные» исторические интерпретации прошлого. Заявление Маркса о том, что вся история есть история классовой борьбы, столь же не поддается проверке, как и его метафизическая копия — «вся история есть история сотрудничества классов». Однако можно согласиться с Уолшем, что и спекулятивные системы, и «обычная» историография пытаются выявить «сущность» определенной части прошлого, и поэтому их нельзя отличить друг от друга посредством критериев, которыми различают метафизические заявления и заявления верифицируемые⁹. Еще раз подчеркнем, что, хотя философы и пытались отказаться от спекулятивных систем, они все же не смогли найти против них убедительные контраргументы.

Неудивительно поэтому, что неудача в дискредитации спекулятивных систем эффективно пробила одну из первых трещин в эпистемологической философии истории. Уже в 1972-м, когда МОЗ все еще безраздельно властвовала в англосаксонской философии истории, Фейн предпринял ряд изобретательных выпадов против теории причинностей Юма, лежащей в основе большинства аргументов в пользу МОЗ¹⁰. Он указал, что в историографии отношение между тем, что называется причиной, и тем, что называется след-

ствием, — не внешнее, а внутреннее. Помимо внешних обстоятельств, история также имеет и существенные требования к тому, что должно быть определено как причина. То, что удовлетворительно для МОЗ, часто не считается историками приемлемой причиной. Согласно Фейну, именно спекулятивные системы определяют эти существенные требования. Они выделяют в историческом прошлом множество слоев исторических событий и явлений, имеющих одинаковую онтологическую природу; и именно это делает исторические события каузально связанными. Однако из книги Фейна не ясно, следует ли рассматривать руководство, данное спекулятивными системами в нашем путешествии через прошлое, как дополнение к юмовой каузальной модели или как ее замену. Мюнц в своей очень интересной книге развил идеи, весьма близкие к идеям Фейна, хотя он явно стремился к согласованию спекулятивной философии и МОЗ¹¹. Заключительный результат дебатов состоял в возникновении ощущения, что мы смотрим на спекулятивные системы так же, как на внебрачный секс: практикуется многими, является и естественным, и возбуждающим, но тем не менее совсем не соответствует надлежащим правилам.

Однако не это было центральной проблемой дискуссии. Дебаты в эпистемологической философии истории всегда находились в сфере противостояния между сторонниками МОЗ и защитниками наследства, оставленного Коллингвудом. В ходе моих рассуждений станет ясно, что, вопреки видимости, эти два направления имеют больше общего, чем различного. Ирония в том, что причины дебатов, так же как их правомерность, находятся вне поля собственно философии истории. Это станет понятно, если представить себе список академических дисциплин, составленный в соответствии с той легкостью, с которой они приспособливают к себе позитивистскую научную модель (я использую здесь термин «позитивистский» в общем,

неспециальном смысле). В начале списка находим теоретическую физику, затем химию, биологию, геологию, социальные науки (начинающиеся с экономики) и, наконец, в конце списка добираемся до истории. Общей предпосылкой дебатов между защитниками МОЗ и коллингвудианцами всегда был вопрос о том, где, с методологической точки зрения спускаясь вниз по списку, мы найдем пункт, в котором представленные науки действительно начинают полностью отличаться. Другими словами, не было историографии *per se*, но был тезис единства науки, который и стал реальной проблемой дебатов. Неудивительно, что философы-позитивисты оппонировали тем, кто находил этот тезис, примененный к истории, возмутительным вызовом их оригинальности. Позитивисты считали, что если бы даже в историографии можно было выявить научный характер (одним или другим вариантом МОЗ, имеющим для нее силу), то позитивистское требование единства всего научного и рационального исследования было бы обосновано. Поэтому нашлось немало философов, многие из которых были заинтересованы в исследовании истории не столько из-за своего научного интереса, а из-за квалификации ее как специфической крайней области науки, и атаковали проблему исторического объяснения, пытаясь приспособить ее к требованиям МОЗ.

Однако весьма странно, даже с точки зрения позитивистской философии науки, что поле битвы для разрешения противоречия было выбрано таким образом, что философское значение дебатов никогда не смогло бы стать чем-то большим, чем только маргинальное. Философы науки, были ли они неопозитивистами, сторонниками Поппера, Куна или любой другой философской школы, никогда не занимались исследованием объяснения как такового, но всегда в контексте формирования какой-либо концепции и теории. Тем не менее в ходе дебатов о МОЗ редко, если когда-либо вообще, задавался вопрос о том, а будет ли соответ-

ствие истории МОЗ само по себе достаточным, чтобы возвысить ее до статуса науки; также при этом не спрашивалось, а не могли ли какие-то аналогичные теории и концепции быть найдены в историографии. Постановка последнего вопроса приблизила бы рождение нарративистской традиции в философии истории приблизительно лет на двадцать. Без сомнения, тот факт, что противоречие между сторонниками МОЗ и коллингвудианцами, сосредоточенное на не слишком ясной проблеме существования охватывающих законов, препятствовало своевременному «взлету» нарративистского подхода.

Тем не менее дебаты о МОЗ заслуживают пристального внимания хотя бы потому, что явное отсутствие в них окончательного решения сообщило философам истории знание о множестве неожиданных характеристик историографии. Были даже положительные результаты. Во время дебатов — и, конечно, это не было никаким совпадением — и историки, и философы истории¹² выступили за восстановление отношений между историей и социальными науками. Предложения, подобные тем, с которыми выступили Джойнт и Решер¹³, о том, что история должна быть рассмотрена как своего рода прикладная наука, а историк является более «потребителем», чем «производителем» социальных законов, поместили МОЗ в оптимальное для нее положение посредника между историей и социальными науками. Известная статья Конрада и Мейера, вышедшая в 1957 году об отношении между экономической теорией и экономической историей¹⁴, в целом расцениваемая как акт создания новой экономической истории, является поразительной иллюстрацией плодотворности МОЗ для реальной исторической практики. Наличие некоей особой формы МОЗ очевидно предполагается и клиометрическим анализом, и теорией построения моделей в экономической истории¹⁵.

В пределах эпистемологической традиции МОЗ была атакована одновременно «изнутри» и «снару-

жи» . Сами защитники МОЗ достаточно быстро признали, что в действительности немного существует в непосредственной исторической практике такого, что соответствовало бы требованиям МОЗ. Кроме того, предельно трудно сформулировать такой исторический закон, который бы одновременно был и ценен, и интересен. Чтобы решить эту проблему, необходимо найти и развить определенное множество статистически-индуктивных вариантов первоначальной номотетико-дедуктивной модели охватывающего закона. Но даже и тогда трудности остаются. Можно вспомнить, что предложение М. Скрайвена и М. Уайта о редукции роли охватывающих законов просто к акту выбора историком некоего исторического события как причины взамен таковой (общей предпосылки) в дедуктивном аргументе, было наиболее успешной стратегией развития МОЗ за время ее существования и последующих ее метаморфоз в борьбе с обвинениями в пустом схематизме и неприменимости¹⁶.

Но большинство возражений МОЗ получила от учеников Коллингвуда, одержавших победу примерно через двадцать лет после его преждевременной смерти. В дальнейшем, касаясь коллингвудианской традиции, я буду использовать термин «аналитическая герменевтика», который был предложен Ф. Олафсон. Небольшое терминологическое отклонение от обычного словоупотребления здесь допустимо. Полезно отличать немецкую (или континентальную) герменевтическую традицию от Шлейермахера до Гадамера или Деррида и англосаксонскую герменевтику, берущую начало от Коллингвуда¹⁷. Первая имеет своей парадигмой интерпретацию текстов (предпочтительно библейских, юридических или литературных), а вторая — объяснение интенционального человеческого действия. Нужно подчеркнуть, что цели у этих двух форм герменевтики весьма различны: немецкая герменевтика имеет тенденцию видеть прошлое (то есть текст) как некую данность и требует отступить назад, увидеть, как это было

на самом деле, чтобы выяснить его значение; англосаксонская герменевтика движется в прямо противоположном направлении, убеждая нас попробовать обнаружить *новые* исторические данные (то есть намерения, стоящие за человеческим действием). Немецкая герменевтика хочет, чтобы мы выбрали преимущественную точку обзора вне или над самим прошлым; англосаксонская герменевтика требует, чтобы мы проникли как можно глубже в прошлое. Характерно, что немецкая герменевтика, особенно герменевтика Гадамера¹⁸, в значительной степени безразлична к так называемым *mens auctoris*, в то время как «аналитическая герменевтика» не имеет никакой другой цели, кроме их реконструкции. Немецкая герменевтика разделяет с нарративистской традицией, о чем пойдет речь в следующей части этой работы, синтетический подход к прошлому; англосаксонская герменевтика откровенно аналитична — факт, который может оправдать выбор терминологии, осуществленный Олафсон. Немецкая, или континентальная, герменевтика глубоко повлияла на сегодняшнюю литературную критику и благодаря литературной критике совсем недавно нашла свой путь в нарративистскую традицию англосаксонской философии истории.

Эпистемологическая природа аналитической герменевтики проявляется особенно четко. Как продемонстрировали Ван дер Дюссен в своей диссертации и Мейланд в замечательной небольшой книге¹⁹, теория пере-предписывания Коллингвуда изначально была ответом на эпистемологический вопрос о том, как возможно историческое знание (сжато ответ может быть суммирован следующим образом: историческое знание возможно потому, что через процедуру пере-предписывания мыслей исторического агента они (мысли) перенесены в настоящее и могут быть исследованы здесь и сейчас). То же самое верно и для теории «рационального действия» Дрея, так как эта теория, как предполагается, определяет, какие эпистемологичес-

кие критерии должны быть найдены прежде, чем нам позволят сказать: «Теперь у меня есть объяснение того, почему субъект X осуществил действие А».

Хотя аналитическая герменевтика пережила трудный период в 1950-х годах, серия монографий о Коллингвуде, написанных в 1960-х Донаганом, Рябиноффым и Минком²⁰, быстро восстановила баланс сил между МОЗ и аналитической герменевтикой в пользу последней. С течением времени аналитическая герменевтика подверглась множеству преобразований. Все еще довольно сырая теория пере-предписывания Коллингвуда проложила путь теории рационального объяснения действия У. Дрея, которая была скорректирована, в свою очередь, теорией интенционального объяснения и так называемым «аргументом логической связи» (АЛС), который будет описан ниже. Практический вывод, реконструируемый историком, был проанализирован с постоянно возрастающей тщательностью. Тем не менее большинство философов истории в наше время согласно с тем, что дальнейшая разработка схемы практического вывода неумолимо будет подчинена закону уменьшения (интеллектуальной. — *Прим. пер.*) отдачи. Это объясняет, почему некоторые философы истории недавно вновь почувствовали вкус к теории Коллингвуда и, в частности, к его пока еще неразработанной «логике вопроса и ответа»²¹ — явно контекстуалистской теории истории, полностью противоречащей пропозиционализму коллингвудовской более ранней теории пере-предписывания²².

Дебаты между защитниками МОЗ и аналитической герменевтики были приостановлены неожиданной трудностью в идентификации того, что собственно находилось на острие противоречия. Заметным исключением был П. Скагестада, который в своей превосходной книге²³ преуспел в переводе этого противоречия (между Поппером и Коллингвудом как главными антагонистами) в онтологическую плоскость. Суть его рассуждений в следующем: если третий мир Поппера (содержа-

щий мысли исторических агентов) должен быть стратифицирован на уровне объекта и на метауровне, то предпочтительна МОЗ; если нет, то предпочтительна аналитическая герменевтика. Опираясь на расселовскую теорию дискрипций, Скагестада выбрал последнюю альтернативу²⁴. Обычно, однако, проблема не обозначалась так ясно. Если герменевтики доказывали, что они не применяли законы (так как их объяснение было основано исключительно на установлении факта, то есть того, что «Я» буду делать при наличных исторических обстоятельствах), то сторонники МОЗ отвечали, что такое объяснение всегда предполагало наличие охватывающего закона (а именно, что все рациональные субъекты будут делать то, что, как я полагаю, буду делать я сам при наличных обстоятельствах), и в результате дебаты имели тенденцию вырождаться в весьма бесплодное противостояние, говоря словами Рейхенбаха, приоритет «контекста оправдания» против приоритета «контекста открытия»²⁵.

Мощная по своему интеллектуальному воздействию первая книга Дрея²⁶ является поразительной иллюстрацией того, насколько действительно трудно было с очевидностью установить природу разногласий между МОЗ и аналитической герменевтикой. Как было отмечено комментаторами, критика Дреем МОЗ и защита им его теории «объяснения рационального действия» сформировала совершенно другие горизонты в его аргументации. Дело выглядело так, будто сначала Дрей должен был стать невольным адвокатом МОЗ, с тем чтобы потом иметь возможность эффективно ее критиковать. А в более поздней статье Дрея то же самое разделение заявлено даже более отчетливо²⁷. Окончательный результат такого хода событий заключался, конечно, в том, что МОЗ нашла себе относительно безопасную нишу. Ее сторонники могли теперь решать, где именно произойдет сражение с их противниками, и до тех пор, пока среди сторонников модели не возникало разногласий, вся ее критика

практически сводилась к ее дальнейшей разработке, а не к отказу от нее.

В более поздней стадии дебатов аргумент логической связи (АЛС) обеспечил аналитическую герменевтику мощным оружием, чтобы дать ей возможность доказать свою независимость от МОЗ. Соображения, приведенные Витгенштейном в «Философских исследованиях» (например, «человеческое тело есть лучшая картина человеческой души»)²⁸, способствовали тому, что АЛС заменил каузальное отношение между мотивами и действиями отношением логическим. Одним простым ударом МОЗ с ее каузальным, а не логическим охватывающим законом была устранена из области объяснения человеческих действий. Чтобы доказать действенность АЛС, Донаган, например, писал, что, если агент имеет интенцию «I» и знает, что действие «а» может реализовать «I», а действие «а» все еще не выполнено, мы должны будем заключить, что агент никогда серьезно не задумывал «I». Другими словами, именно в этом часть значения имеющейся интенции, что релевантное действие будет выполнено. Как видно из донагановской версии АЛС (которая была, по общему признанию, несовершенным вариантом аргумента логической связи), в своей первоначальной формулировке он достигал единения интенции и действия средствами чуть ли не «волшебства»²⁹. Более поздние защитники попробовали это исправить. Г. фон Вригт полагал, что в практическом выводе типа: «(1) А намеревается совершить р; 2) А полагает, что он не может совершить р, пока он не осуществит а; 3) следовательно, А принимается за осуществление а»³⁰, антецеденты и консеквенты — аналитические, так как невозможно верифицировать следствие без верификации антецедента, и наоборот. Неточности в рассуждениях фон Вригта были убедительно показаны в работе Р. Мартина «Историческое объяснение»³¹. Книга Мартина, до настоящего времени непревзойденная в стимулировании развития возможностей, свойст-

венных аналитической герменевтике, все еще не получила заслуженного внимания³². Тезис Мартина состоял в том, что АЛС есть не логическое правило, а правило регулятивное, подобное правилу, согласно которому каждое событие имеет причину. Функция таких правил заключается в том, чтобы сделать некоторый тип вопросов эпистемологически возможным.

Но можно спросить, а так ли важно то, что проистекает из всех этих различий? Ведь независимо от того, объясняются ли человеческие действия посредством охватывающих законов, АЛС, регулятивными правилами или единым правилом о том, что все рациональные люди расположены действовать рационально, — во всех случаях всегда требуется некое *общее* правило. Поэтому нет никаких причин уж очень радоваться отклонению от МОЗ, как это предлагается АЛС и другими аргументами. Хорошо, конечно, что АЛС примирил проблему исторического объяснения с Витгенштейновым и Райловым отрицанием каузальных «духов в машине», но едва ли в результате этого удалось что-либо сделать с изначальным противостоянием сторонников МОЗ и аналитической герменевтики.

Более поздние этапы развития аналитической герменевтики можно рассматривать как явные или скрытые заигрывания с МОЗ. Первоначальные разногласия между Коллингвудом и Гемпелем куда более глубоки, чем более позднее противоречие между фон Вригтом и Мартином и Скрайвеном, или, например, между Мерфи и другими более молодыми защитниками МОЗ. Существующее положение вещей в рассматриваемых дебатах должно быть охарактеризовано скорее как движение к конвергенции или синтезу МОЗ и аналитической герменевтики, чем как победа последнего над первым. Например, в рамках версии фон Вригта о природе АЛС грань между этими двумя вариантами исследования истории стала столь же тонкой, как и сомнительная несводимость интенциональных дескрипций человеческих действий к их каузалистско-

му или физикалистскому описанию. Когда фон Бригт обсуждает, например, такой случай: «кто-то звонит в дверной звонок», то указанный «несводимый» интенционалистский компонент в интенциональной дескрипции этого случая настолько принужден и спорен, что можно подумать — указанная тонкая грань уже просто разрушена.

Большее количество иллюстративных примеров конвергенции МОЗ и аналитической герменевтики предлагает книга Мартина. Он делит antecedentes практического вывода на множество отдельных посылок, коротко говоря, на следующие: 1) агент оказывается в ситуации S , в которой он хочет осуществить некое изменение; 2) имеющиеся определенные альтернативы ограничивают возможности агента; 3) реализация намерения « I » представляется агенту наилучшим выбором; 4) агент полагает, что выполнение « a » есть реализация намерения « I »; и 5) агент не имеет никаких противоречащих друг другу интенций и физически способен выполнить « a »³³. Во-первых, здесь необходимо заметить, что, в отличие от предыдущих определений практического вывода, Мартин способен объяснить в силу посылок 1, 2 и 3, почему S вызывает намерение « I » в сознании агента. Он, таким образом, избегает попадания в порочный круг, образующийся между намерением и действием, который во всех предыдущих определениях практического вывода редуцировал апелляцию к интенциям к роли, напоминающей Витгенштейново колесо в машине: оно вращается, но ничего не движет. Во-вторых, эта разработка схемы практического вывода позволяет Мартину заявить о новой роли и статусе МОЗ; для этого перед охватываемыми законами стоит задача соединения посылок с antecedентами. Возьмите, например, Цезаря после завоевания им Галлии. Мы можем понимать здесь действие общего закона таким образом, что все генералы, попадающие в подобные ситуации — то есть противостояния их вторжению на территории соседней страны, — рассматри-

вают альтернативные пути изменения этой неудовлетворительной для них ситуации (соединение посылок 1 и 2). Следующее утверждение заключается в том, что генералы, по своему обыкновению, решат, что такие вторжения должны быть остановлены (соединение посылок 2 и 3); и еще одно утверждение — генералы, как правило, считают, что довести до конца вторжение в соседнюю страну — это наилучшее решение (соединение посылок 3 и 4) и так далее. МОЗ, таким образом, спокойно поглощается аналитической герменевтикой.

Можно считать установленным, что дебаты между защитниками МОЗ и сторонниками аналитической герменевтики всегда склонялись больше к синтезу этих двух позиций, чем к их противоборству. С точки зрения последнего времени правильнее говорить о «мирном сосуществовании» этих подходов, чем об открытой войне между ними. Поэтому в текущей стадии дебатов в философии истории нас будут шокировать скорее подобия, чем различия между МОЗ и аналитической герменевтикой. Следующие пять пунктов суммируют эти подобия. Взятые вместе, они определяют наиболее общие тезисы эпистемологической философии истории.

Первое. И МОЗ, и аналитическая герменевтика были относительно равнодушны к проблемам реальной историографической практики. Вне рамок новой экономической истории историки имели немного причин интересоваться охватывающими законами (или их применением), а объяснение действий индивидуальных исторических агентов, изучаемое в аналитической герменевтике, есть только незначительная часть — и, конечно, не самая интересная — задачи историка. Фактически сторонники и МОЗ, и аналитической герменевтики смотрели на историографию с точки зрения, лежащей вне самой историографии. Теория МОЗ воспринимается как лекция по прикладной логике или науке, а аналитическая герменевтика подобна главе из книги по философии действия.

Второе. Обе школы преимущественно, если не исключительно, исследовали только проблему исторического объяснения. Вселенная историка, если посмотреть на нее их глазами, во многом похожа на лист белой бумаги, испещренный огромным числом точек, и объяснительная задача историков заключается в том, чтобы соединить эти точки между собой так удачно, как только они сумеют это сделать. Но то, что настоящей задачей историка в действительности является задача интерпретативная — а именно задача обнаружения *целостности* в разбросанных точках, — терялось из виду. Именно из-за своего эпистемологического желания связать язык историка с прошлым так крепко, как это вообще возможно, философия истории никогда не была способна широко расправить крылья и стать философией исторической интерпретации.

Следовательно, и МОЗ, и аналитическая герменевтика сосредоточили свое внимание на деталях, а не на всей тотальности исторического знания. Историк должен устанавливать и объяснять индивидуальные факты, и поэтому, как сказал Коллингвуд, он, по существу, был задуман как своего рода детектив³⁴. Возможно, опыт Коллингвуда как археолога (он не был, конечно, историком в собственном смысле слова) дает ключ к объяснению его озабоченности вопросом о том, почему люди делали, совершали или мыслили определенные вещи в прошлом; и несомненно верно то, что его теория пере-предписывания адекватна разрешению проблемы, как изучать артефакты отдаленного прошлого, которое не оставило никакой письменной традиции.

Однако любой человек, даже поверхностно знакомый с историографией, признает, что объяснение и описание индивидуальных исторических фактов составляет только очень небольшую часть того, что делают историки. Мы восхищаемся крупными историками, подобными Ранке, Токвиллю, Буркхарду, Хейзинге,

Мейнеке, Броделю, не из-за точности даваемых ими описаний и объяснений состояния дел в прошлом, но из-за панорамных интерпретаций, которые они дали огромным частям прошлого. Каким бы способом мы ни пытались преодолеть ограничения МОЗ и аналитической герменевтики, масштаб эпистемологической философии истории неизменно окажется слишком узким, чтобы объяснить подобные нарративные интерпретации прошлого.

Третье. В обеих своих проявлениях эпистемологическая традиция демонстрирует отсутствие чувства истории, что весьма удивительно для философии истории. Кажется, что она явно или имплицитно разделяет известное утверждение Юма о том, что «существует большое единообразие среди действий людей, во всех нациях и возрастах, и человеческая природа всегда остается одинаковой в своих принципах и движениях»³⁵. В МОЗ эта невосприимчивость к историческим изменениям проявляется в обобщенной природе применяемых охватывающих законов, в то время как аналитическая герменевтика оперирует необсуждаемым предположением о существовании единообразия между мыслью и действием исторического агента, изучаемого историком, и мыслью историка.

Четвертое. Ни в одном из своих обликов — ни в модели охватывающего закона, ни в коллингвудовской герменевтике — эпистемологическая философия истории не преуспела в своей надежде наведения мостов между языком историка и исторической действительностью. МОЗ потерпела неудачу в этом отношении потому, что среди множества других причин эксплананс и экспланандум в ней никогда не согласовывались удовлетворительным способом. Верно, что А. Данто много сделал для уменьшения этого разрыва (настолько, насколько это возможно). Он указывал, что мы всегда объясняем события в соответствии с некоторым их описанием, и поэтому одной из наиболее завораживающих задач историка должна стать задача описания

прошлого таким способом, который позволит нам включить эти описания в механизм охватывающих законов, имеющийся в нашем распоряжении. Но даже Данто должен был допустить, что, несмотря на любой успех, которого историк может достичь на этом поприще, всегда будет оставаться заметная дистанция между прошлым во всей его сложности и языком объяснения³⁶.

Подобная критика может быть адресована и аналитической герменевтике, но она (герменевтика) все же значительно интереснее. Аналитическая герменевтика была обвинена в неспособности учесть те аспекты прошлого, которые не могут быть редуцированы сознательным или бессознательным интенциям индивидуальных человеческих агентов. Возьмите, например, кризис 1929 года. Так как ни у кого не было намерения стать беднее, то этот кризис нельзя объяснить с точки зрения намерений вовлеченных в него спекулянтов. Большинство сторонников аналитической герменевтики довольно хладнокровно принимало это серьезное ограничение их теории³⁷. В этом смысле фон Вригт является исключением, поскольку пробует опровергнуть критику того, что аналитическая герменевтика бессильна, когда сталкивается с непреднамеренными последствиями интенционального человеческого действия. В качестве примера он берет развязывание Первой мировой войны. Согласно фон Вригту, каждый шаг, предпринятый сербским, австрийским, немецким или российским правительством, был реакцией на тот или иной предыдущий шаг, и его можно объяснить с помощью теории интенционального объяснения, особенно принимая во внимание, какая дипломатическая ситуация возникала после каждого предыдущего шага. В этом смысле нет ничего, что могло бы дать жизнь тезису о непреднамеренных последствиях интенционального действия³⁸. Аргументу фон Вригта можно противостоять следующим образом. Число всех последовательных встреч и переговоров нескольких правительств до вспышки войны: P1...Pn.

Далее, что стало причиной вспышки войны? Вряд ли историки выберут P_n как наиболее вероятное; они предпочтут говорить, что каждый шаг в серии $P_1...P_n$ внес вклад в развязывание войны и был поэтому частью общей причины. Следовательно, P_f , например, был частью причины начала войны даже при том, что эта встреча в верхах и не намеревалась вызвать войну. Язык непреднамеренных последствий интенционального человеческого действия оказывается, таким образом, существенной частью языка историка.

Необходимо подчеркнуть следующее. Фон Бригт был прав настолько, насколько его аргумент показал, что только люди, а не *сверхчеловеческие силы* делают историю, но он был не прав, делая вывод, что объяснительный потенциал историка исчерпывается обращением к теории интенционального человеческого действия. Язык истории позволяет историку смотреть на прошлое из перспективы, отличной от перспективы самих исторических агентов; как раз этот поворот в перспективе оживляет тезис о непреднамеренных последствиях интенционального человеческого действия. Поэтому этот тезис является не онтологическим требованием (прошлое содержит *одновременно* интенциональные акты и их непреднамеренные последствия), а идеей об автономности языка историка, описывающего интенциональные действия исторических агентов. Как только становится ясно, что историк не передает точку зрения агента, то, может, и будет использоваться язык непреднамеренных последствий³⁹. Другими словами, аналитическая герменевтика была околдована эпистемологической мечтой о полном параллелизме языка историка (интенциональные объяснения) и тем, что понималось как реальное прошлое (практические действия исторических агентов), и эта мечта казалась настолько реальной, что сделала философов истории полностью абсолютно слепыми по отношению к фактам письма истории. Однако история часто бывает показана или интерпретирована с точки

зрения, которая не имеет никакой очевидной копии в фактическом прошлом. Поэтому ни МОЗ, ни аналитическая герменевтика не преуспели в достижении эпистемологической цели — связать язык и мир, слова и вещи. МОЗ потерпела неудачу потому, что историческая *действительность* оказалось более сложной, чем предполагалось, а аналитическая герменевтика оказалась несостоятельной из-за неспособности проникнуть в сложности *языка* историка. Конечно, неудача аналитической герменевтики более серьезна, чем неуспех МОЗ. Последняя, по крайней мере, может быть преобразована в программу будущего исторического исследования, в то время как неудача аналитической герменевтики равна неудаче в попытке объяснить, что же уже сделано историками за нескольких столетий.

Пятое. Имеют общую эпистемологическую природу и МОЗ, и аналитическая герменевтика. Здесь мы обнаруживаем допущение, которое настолько адекватно сформулировано и кажется настолько очевидным и безобидным, что вряд ли привлекло бы внимание. Согласно этому допущению, мы можем и должны во всех случаях ясно различать следующие три уровня: 1) само прошлое; 2) исторический язык, который мы используем для обсуждения прошлого, и 3) уровень философских размышлений о том, как историки приходят к своим выводам и как эти выводы могут быть формально проверены. Исторический язык, заимствуя метафору Рорти, есть зеркало прошлого, и существенной эпистемологической задачей философа истории является анализ того, насколько точно это зеркало показывает нам прошлое.

Конечно, эта схема всегда давала трещины. Например, неприятная проблема спекулятивных философий как бы завуалировала различие между уровнями 2 и 3. Кроме того, историки были иногда нерешительны в определении своего отношения к таким терминам, как «непрерывность», «неоднородность», «порядок»,

«хаос». Очевидно, что сами термины принадлежат к уровню 2; однако можно спросить, а являются ли они только концептуальными инструментами для организации нашего знания о прошлом или они также относятся к аспектам фактического прошлого. Эта неразрешимая проблема предполагала, что линия демаркации между первыми двумя уровнями не была такой уж отчетливой, как в это всегда хотела верить эпистемологическая философия истории. Тем не менее эти проблемы, если признать в целом, остались незамеченными, подобно аномалиям Куна, которые «отложены для будущего поколения с более развитыми инструментами исследования»⁴⁰. Только после публикации «Метаистории» Хайдена Уайта эти «аномалии» приобрели новое значение.

Нарративистская философия истории

Прежде чем определить место Уайта в эволюции англосаксонской философии истории, было бы полезно вернуться немного назад и сравнить успехи философии истории с достижениями в других философских областях.

Философия науки также пережила ортодоксальный этап, очень похожий на тот этап истории философии истории, который я только что коротко описал. Философы науки полагали, что может быть осуществлено строгое различие между физической действительностью непосредственно, наукой и философией науки, причем так, что нечто, появляющееся на одном уровне, не могло бы также появиться ни на одном из двух других. Но в философии науки, благодаря усилиям Куайна, Серля, Дэвидсона, Куна и прежде всего Рорти, различия между этими тремя уровнями стерлись, в то время как через трещины в эпистемологической схеме начал улетучиваться реальный «дух ис-

тории». Именно этого можно ожидать, когда устаревшие истины старых ортодоксальных теорий не заменяются новыми, и, по-видимому, сегодня это так. Но все же наше теперешнее, пока еще затруднительное положение предлагает поразительную иллюстрацию интригующего тезиса Нэнси Стровер о том, что история и ощущение истории могут процветать только тогда, когда абсолютные бесспорные истины (философские, теологические или научные) приобретают дурную славу⁴¹. История, с ее интересом к «промежуточному и релятивному»⁴², всегда была разрушителем абсолютных истин и формальных схем, призванных оправдать эти истины.

Атаки на ортодоксальный компонент в философии науки начались с отказа Куайна от дистинкции аналитических и синтетических суждений. Краткое изложение аргумента Куайна, при всей известности последнего, не лишнее для прояснения той проблемы, которая обсуждается в данной работе. Куайн видел три возможных пути определения аналитичности или синонимичности: 1) синонимично по определению; 2) по взаимозаменяемости терминов, для которых требуется отношение аналитичности (имеющих одинаковый объем) и 3) на основе семантических правил⁴³. Короче говоря, аргумент Куайна состоит в том, что все эти три определения (каждое собственным способом) только фиксируют тот *факт*, что две фразы синонимичны без этого факта объяснения или подтверждения. Возьмите, например, попытку дать определение основанию аналитичности. Куайн пишет: «Но обычно такое определение... — чисто лексикографическое, подтверждающее отношение синонимичности антецедента к примеру, находящемуся под рукой»⁴⁴. Таким же образом в двух других случаях эмпирические подтверждения факта также являются единственным и окончательным основанием для нашей интуиции аналитичности. Поэтому Куайн так заканчивает свою мысль: «Но при всей этой априорной достоверности граница между

аналитическими и синтетическими суждениями просто не была проведена. То, что такое различие вообще имело место, является неэмпирической догмой эмпиристов, метафизическим актом веры»⁴⁵. Есть и другое соображение, которое может быть добавлено к аргументу Куайна. Попытка установить природу аналитичности предполагает существование такого уровня исследования, на котором определяются критерии или даются дефиниции аналитичности, а также более низкого уровня, на котором эти определения или критерии могут быть применимы. Однако невозможно выявить различие между этими уровнями, так как каждая такая попытка подразумевает появление на более высоком уровне утверждений типа: «Аналитичность есть...», предполагающих уже существующей нашу способность опознать аналитичность (которую, как допускается, можно найти только на более низком уровне).

Последнее соображение может дать дополнительную поддержку тезису Куайна, согласно которому после отказа от дистинкции аналитическое/синтетическое линия демаркации между философией науки (высшего или метауровня) и наукой (более низкого или объективного уровня) стала менее заметной. Философ науки реконструирует ход размышлений ученого и, как предполагается, показывает, что рассуждение ученого от R1 до R2 аналитично или корректно в формальном смысле. Таким образом, если дистинкция аналитическое/синтетическое отвергнута, то линия демаркации между предположительно синтетическими утверждениями ученого и предположительно аналитическими утверждениями философа науки распадается. Отказ от дистинкции выражается «в стирании предполагаемой границы между спекулятивной метафизикой и естественными науками»⁴⁶; вместо этой границы образуется область, общая для ученого и философа науки, где они могут говорить с друг другом на одном языке.

Есть и другой аргумент в подтверждение этого тезиса. Ясно, что аналитическое измерение соответствует формальным аспектам дискурса ученого, в то время как синтетическое измерение корреспондирует с содержанием его исследования: Если рассуждения Куайна верны, то ни философ науки, ни философ истории не может игнорировать содержание научной или исторической проблемы — ортодоксальная же точка зрения предоставляет эту возможность исключительно либо ученому, либо историку. Интересно, что этот аргумент может быть сформулирован наоборот. Для этого должно быть показано, что независимо от уже сказанного, дихотомия форма/содержание также есть иллюзия. Так, Гудмэн, который критиковал дистинкцию аналитическое/синтетическое даже прежде Куайна, показал, что сказанное (содержание) не может ясно отличаться от способа, каким оно сказано (формы): «Речь о различных вещах (содержание. — Ф.А.) можно считать различными способами (формой) разговора о чем-то более общем, включающим в себя и это содержание, и эту форму»⁴⁷.

Мы можем возвратиться к результатам дебатов по проблеме дистинкции аналитическое/синтетическое вместе со следующим пассажем Рорти: «Однако... куайновские “Две догмы эмпиризма” оспорили это различие, и вместе с ним обычное предположение (общее Канту, Гуссерлю и Расселу), что философия относится к эмпирической науке как изучение структуры к изучению содержания. Данные сомнения Куайна (поддержанные подобными же сомнениями в “Философских исследованиях” Витгенштейна) относительно того, как показать, где мы реагируем скорее на принуждение “языка”, чем на требование “опыта”, способствовали тому, что стало трудно объяснить, в каком же смысле философия понимает свою отдельную “формальную” область исследования и каким образом ее результаты могли бы иметь желаемый аподиктический характер. Кроме этих двух вопросов были вопросы, к самой идее

“теории познания” и, таким образом, к самой философии, задуманной как дисциплина, которая концентрируется вокруг такой теории»⁴⁸.

«Заноза» в красноречивом заявлении Рорти — это его утверждение, что мы не всегда способны с уверенностью сказать, отвечаем ли «мы на принуждение» языка» или на требование «опыта». Также необходимо сказать, что утверждение Рорти имеет особое значение для такой неформализованной дисциплины, как историография. Для того чтобы это стало понятно с точки зрения цитируемого выше замечания Гудмена, скажем, что в историографии особенно трудно найти различие между тем, что сказано, и тем, как это сказано. Следовательно, историография есть *в особой степени* та дисциплина, где «принуждение языка» имеет тенденцию быть перепутанным с «требованием опыта» и где то, что *казалось бы* является дискуссией о событиях в реальности, *в действительности* является дискуссией о том, какой язык мы используем. Примеры, которые я упомянул в конце предыдущей части книги, очень хорошо могут доказать, что это только верхушка айсберга. Поэтому лингвистическая философия истории особенно необходима.

Встав на точку зрения Рорти, можно оценить возрастающий интерес к историческому нарративу сегодняшней англосаксонской философии истории. Когда последняя, наконец, приняла участие в лингвистическом повороте в англосаксонской философии, то сделала это под маской нарративизма. Действительно, одна из наиболее специфических характеристик англосаксонской философии истории заключается в том, что она настойчиво отказывалась развивать лингвистическую философию истории. Большая часть англосаксонской философии, начиная с убывания влияния неопозитивизма, была философией языка. Однако ни МОЗ, ни аналитическая герменевтика никогда не высказывали большой интерес к исследованию языка историка. Очень редко философы истории употребляли такие ис-

торические понятия, как «Просвещение» или «революция», в качестве плодотворных тем серьезного философского исследования, несмотря на заметные роли этих понятий в исторических дебатах. И пионерская работа Уолша над его так называемыми связывающими понятиями не сумела, к сожалению, ослабить узкореалистические и позитивистские допущения⁴⁹. Действительно, и МОЗ, и аналитическая герменевтика всегда были очень близки к квазипозитивистским идеалам, что достаточно странно, так как из всех академических дисциплин история, несомненно, наименее всего поддается позитивистской обработке. И даже сейчас мы все еще находим немало философов истории, удивительно безразличных к реальной исторической практике и ко всем достижениям в области философии языка, скажем, после Витгенштейна. Примером этому может служить недавняя книга Мак-Каллаха⁵⁰. При всех ее достоинствах, эта книга содержит лишь немного из того, что не было бы сказано уже в 1940-е гг.

Но это не означает, что переход от эпистемологической философии истории к нарративистской был осуществлен внезапно. Было бы полезно выделить три этапа или три формы нарративизма. Первая иллюстрируется работами Гэлли и Лоча⁵¹. Этот нарративизм можно назвать психологическим, так как он сконцентрирован на вопросе о том, какие психологические механизмы должен мобилизовать историк в умах читателей его трудов, чтобы они могли следовать за его рассказом о прошлом. Хотя против психологического подхода могут быть сделаны серьезные возражения⁵², часть его все же может быть спасена, если будет пересмотрена как теория, изучающая роль риторики в историографии. Это могло бы преобразовать психологическую философию истории, по крайней мере частично, во вполне лингвистическую философию истории.

В дальнейшем источником вдохновения для нарративистской философии истории стала МОЗ⁵³. М. Уайт и А. Данто рассматривали исторический нарратив как

серию ««нарративных аргументов» (если использовать термины, возникшие позже). Другими словами, в рассказе историка речь идет о множестве событий, которые могут быть связаны между собой посредством охватывающих законов. Уайт и Данто разошлись во мнении относительно сущностной природы этой связи, но оба были согласны в том, что «генетическое объяснение» собственно и обеспечивает нас моделью исторического нарратива. Заслуженная популярность книги Данто во многом способствовала успеху этой формы исторического нарратива. Англосаксонские дебаты по философии истории и книга Данто сыграли роль, в определенной мере сопоставимую с той ролью, которую в средневековье сыграли «Суммы» Ф. Аквинского. Подобно Аквинату, Данто преуспел в сжатом изложении того, что уже было сделано; он уловил дух времени и убедительно решил множество проблем, которые все еще оставались. Но более того — если Аквинат прорубил окно в будущее своей теорией причинности, то Данто своим интересом к историческому нарративу дал современным исследователям необходимый простор для маневра, тогда как его настойчивость в изучении роли МОЗ предотвратила реальный выход из-под контроля всей «нарративистской феерии». Это, вероятно, объясняет восторженную реакцию философов истории на анализ Данто так называемых «нарративных предложений»⁵⁴, хотя ясно, как своевременно заметил Мерфи⁵⁵, что значение этих нарративных предложений для понимания сущности историографии невелико. Неспособность историков описывать прошлое новыми способами, как подчеркивается Данто, а их способность развивать его новые *интерпретации*, заставляющие нас постоянно видеть прошлое в новом свете, — вот что является важным. Однако еще более важно то, что соответствие истории МОЗ не является ни достаточным, ни необходимым условием для создания приемлемого исторического нарратива⁵⁶.

В конце концов, аналитическая герменевтика никогда не была точкой отсчета для развития более или менее строгой нарративистской философии истории, хотя, по общему признанию, философы, подобные Дрею, Карру и особенно Олафсон, подошли к этому очень близко⁵⁷. Я считаю, что объяснить этот факт трудно. Может быть, непреодолимым барьером оказалось отвлечение аналитической герменевтики к перспективе непреднамеренных последствий интенционального действия (отсутствующее, конечно, у МОЗ). Поучительно, что Карр делал особое исключение для характерного нарративистского утверждения Минка о том, что «истории не живут, но сказываются»⁵⁸ и каждым мыслимым усилием «вталкивают» нарратив в сферу интенционального человеческого действия. Подобную тенденцию можно видеть и в работе Олафсон⁵⁹.

Таким образом, лингвистическая, нарративистская философия истории появилась в своем подлинном виде только вместе с публикацией Хайдена Уайта «Метаистория». Келлнер совершенно правильно утверждает, что никогда не было философа истории, написавшего «книгу столь всестороннюю и столь открытую языку»⁶⁰. Так как эта наиболее революционная работа по философии истории уже была тщательно проанализирована и обсуждена во многих публикациях, я ограничусь только несколькими комментариями, которые необходимо сделать, если мы хотим выявить место Уайта в ходе дебатов о философии истории⁶¹.

Лингвистический поворот недвусмысленно объявляет о себе в философии Уайта, когда он сравнивает историческое прошлое с текстом⁶². Так же, как и текст, прошлое обладает значением, которое мы пытаемся обнаружить, требует интерпретации и состоит из лексических, грамматических, синтаксических и семантических элементов. Следовательно, то, что, в сущности, делает историк, есть перевод текста прошлого в нарративный текст историка⁶³. Эта процедура перевода всегда руководствуется одной или несколькими из че-

тырех тропов: метафорой, метонимией, синекдохой или иронией. Этот наиболее оригинальный и вызывающий удивление тезис Уайта сбил с толку многих его читателей. Его аргумент в пользу этого тропологического взгляда на историографию может быть выражен следующим образом: когда мы должны интерпретировать текст (например, текст прошлого), мы фактически ищем руководящий принцип, который показал бы нам, как понимать этот текст или это прошлое. Этот руководящий принцип находит свое воплощение в историческом нарративе: «Как символическая структура, исторический нарратив не реконструирует события, которые описывает; он сообщает, в каком направлении следует думать об этих событиях, и наполняет наши мысли об этих событиях различной эмоциональной валентностью. Исторический нарратив не *воображает* вещи, на которые указывает; он *вызывает в сознании* образы вещей, на которые указывает, таким же образом, как это делает метафора... метафора не *воображает* вещи, которые стремится охарактеризовать, она *указывает направление* для отыскания множества образов, которые ассоциируются с этими вещами»⁶⁴.

Этот потрясающий пассаж демонстрирует две вещи. Во-первых, философия истории здесь явно отказывается от эпистемологического подхода и становится философией языка. Наивный реализм, согласно которому исторический опыт прошлого подобен картине, связанной с прошлым определенными эпистемологическими обязательствами, отклонен; более того, исторический нарратив предстает сложной лингвистической структурой, специально построенной с целью показать часть прошлого. Другими словами, язык историка не есть прозрачная, пассивная среда, через которую мы можем видеть прошлое так же, как мы видим то, что написано в письме через стеклянное пресс-папье, лежащее на листе бумаги. Как я показал в другой моей работе⁶⁵, язык историка имеет много общего с бельведером: мы смотрим на прошлое не че-

рез язык историка, но с преимущественной точки зрения, им предложенной. Язык историка не стремится сделать себя невидимым подобно стеклянному пресс-папье эпистемологической модели, он хотел бы стать таким же твердым и непрозрачным, как сама вещь. Я еще вернусь в этой работе к тезису о непрозрачности языка историка.

И во-вторых, т. к. метафоры, такие, как «моя любовь как роза», предлагают такие же выгодные точки зрения и являются такими же руководящими принципами в способе изучения прошлого, то мы можем заключить, что язык нарратива есть, в сущности, язык метафорический или тропологический. Метафора всегда показывает нам искомое в терминах чего-то еще; метафора, которую я только упомянул, приглашает смотреть на нашего любимого с точки зрения всего того, что мы ассоциируем с розами. Однако розы не связаны с любимым эпистемологическими нитями или правилами; в то же самое время исторический нарратив отвергает все эпистемологические усилия по закреплению языка историка за прошлым, которое он описывает.

В этом случае необходимо рассмотреть тезис Данто, согласно которому с логической точки зрения метафора очень похожа на интенциональные контексты, с которыми мы сталкиваемся в утверждениях таких, как «*m*. полагает, что *p*». В этом утверждении *p* не может быть заменен на *s*, если *p* и *s* относятся к одному положению вещей, а также на *q*, даже если *p* влечет за собой *q*. «Интенциональные контексты таковы потому, что предложения, в структуру которых они входят, составлены относительно особых предложений — или относительно особых репрезентаций, — а не относительно любых предложений или репрезентаций, которые позволили бы им существовать за пределами этих контекстов»⁶⁶. То же самое верно и для метафоры, так как «метафора представляет свой предмет и представляет способ, каким она это делает»⁶⁷. И ме-

тафора, и исторический нарратив обнаруживают эту интенциональную природу и поэтому обладают элементом само-референциальности; они референцированы сами к себе потому, что тот способ, каким они сформулированы, также должен быть принят во внимание, если необходимо оценить их истинность или правдоподобие. Метафора и исторический нарратив обладают той плотностью и непрозрачностью, которую мы обычно связываем только с вещами или объектами, поскольку они и *есть* вещи⁶⁸. Объединенные усилия Уайта и Данто показывают референциальную непрозрачность и исторического нарратива, и метафоры, и, следовательно, существенный изъян в вере в прозрачность характеристик языка, свойственной всей эпистемологической философии истории. Задача историка состоит не в том, чтобы предложить нам отражение или модель прошлого, которые привязаны к этому прошлому некоторыми правилами перевода одного в другое⁶⁹, а в создании и развитии более или менее автономного инструмента, который может использоваться для понимания прошлого. Можно согласиться с удачным замечанием Ла-Капры, что теория Уайта подчеркивает «созидающую» или «поэтическую» функцию нарратива в противовес функции «подгонки», которая всегда была так дорога подражательной эпистемологии позитивизма⁷⁰.

Эта мысль может способствовать разъяснению того аспекта тезиса Уайта, который озадачил многих из его читателей. На каком уровне функционируют его риторические тропы? Осуществлена ли метафорическая, метонимическая (и т. д.) редукция по отношению к *самому прошлому непосредственно*, так, что в историческом нарративе упомянуто только то, что относится в метафорическом или метонимическом смысле к определенным частям прошлого? Или метафорические и метонимические отношения должны осознаваться только на уровне нашего *рассказа* о прошлом? Или, наконец, третья возможность: метафора, метони-

мия и другие тропы функционируют только в момент *перехода* от непосредственного прошлого к нашему «нарративному» языку? Однако, поскольку мы отрицаем, как это сделал Уайт, традиционное эпистемологическое допущение о языке историка как о зеркале прошлого, бессмысленно дальше задавать эти вопросы, и Уайт был прав, исключая возможность любого вида ответа.

Придав, по существу, метафорический характер историческому нарративу, Уайт напоминает нам, что метафора является только одним из четырех тропов. Здесь он следует за Джамбатиста Вико, но также ищет и поддержку у таких разных авторов, как Гегель, Маркс, Фрейд и Пиаже⁷¹. В итоге его стилистический набор включил в себя метафору, метонимию, синекдоху и иронию. Мы могли бы сейчас спросить себя, а является ли допустимым, чтобы при большем или, возможно, даже меньшем количестве тропов, несколько из них были редуцированы к одному. Уайт попробовал показать, что среди тропов существует своего рода логическая последовательность: метафора ведет к метонимии, метонимия к синекдохе, синекдоха к иронии и последняя опять в конечном счете приводит нас назад к метафоре⁷². Если считать аргументы Уайта убедительными, то можно прийти к выводу, что система четырех тропов не обнаруживает ни «разрывов», ни дублирования. Необходимо заметить, что, с одной стороны, преимущество этой линии аргументации состоит в том, что все историописание теперь может быть поглощено стилистической схемой Уайта; но, с другой стороны, из этого вытекает нежелательное следствие — предопределенности цели и всего хода обсуждения проблем истории; исторические дебаты будут приговорены следовать за кругом из четырех тропов. Однако если Уайт прав, заявляя, что этот *corso e ricorso* исторических стилей можно действительно наблюдать в истории историописания, то мы должны принять этот факт, нравится нам это или нет. Это, конечно, по-

влекло бы за собой своего рода апофеоз лингвистического, нарративистского подхода. Так сегодня становится неизбежным вывод, что логическое отношение между четырьмя тропами (факт языка историка), а не исторические данные, есть компас одновременно и для самого историописания, и для обсуждения его проблем. Восприимчивость Уайта к «принуждению языка» становится даже более явной, чем у Рорти.

Именно таким образом революционный переход от эпистемологической к нарративистской философии истории был осуществлен в работе Уайта: революция, которая, наконец, привнесла в философию истории достижения философии, начинающиеся с работ Куайна, Куна и Рорти.

Глядя вперед

Достижения Уайта могут быть суммированы следующим образом: во-первых, философия истории наконец, хотя и запоздало, осуществила лингвистический поворот и стала частью современной интеллектуальной жизни. Во-вторых, акцент на объяснении и описании — наследство позитивистского прошлого — был отброшен в пользу исторической интерпретации. В-третьих, фиксированность на деталях исторических исследований была заменена интересом ко всей тотальности исторической работы и пониманием того, что внимание философа истории прежде всего должно быть сконцентрировано на этом уровне анализа. В-четвертых, так как нарративный язык с точки зрения логики есть вещь, а вещи не вписываются в эпистемологические отношения, то эпистемологическую парадигму можно отвергнуть. В-пятых, традиционная дихотомия ортодоксального эпистемологического тезиса о противопоставлении вещей прошлого языку историка больше не имеет никакого значения или оправдания. В-шестых, традиционная проблема

выбора того, что должно и что не должно быть сказано о предмете исторического анализа, переформулирована как проблема исторического стиля. Признано, что стиль — не простая идиома историописания: стиль касается не только *манеры* изложения, но также, используя выражение Питера Гэя, *вопроса* историографии⁷³. И в-седьмых, удалось избежать антиисторизма эпистемологической традиции, так как непонятность прошлого больше не редуцирована к удобным определенностям, содержащимся в охватывающих законах, к *номическим* утверждениям (Скрайвен) или к принципам философии действия.

С этой точки зрения могут и должны быть сделаны несколько комментариев к недавней работе Поля Рикера «Время и нарратив». Возможно, никакая другая книга в области философии истории, начиная со Второй мировой войны, не показала большего богатства исследования, более адекватной оценки уже сделанного и большего таланта к синтезу различных и гетерогенных традиций. Эта выдающаяся книга — веха в философии истории, и она должна быть тщательно изучена каждым, интересующимся нарративизмом. Мы сталкиваемся в книге Рикера с двумя знакомыми уайтовскими тезисами. Как и Уайт, Рикер полагает, что исторический нарратив в сущности метафоричен. И когда Рикер обсуждает то, что называет *mimesis* (это — неудачный термин, так как подразумевает все то, что нарративизм всегда находил нежелательным в эпистемологической традиции), он, как и Уайт, подчеркивает автономию языка историка в отношении прошлого. Тем не менее с этого момента Рикер далеко отстает от Уайта; эти два соображения нигде больше не стимулируют его исследовать язык историка. Как будто нас привели к недавно обнаруженному новому миру, но при этом не разрешили снять с глаз повязки. Рикер полностью опускает теорию тропов в исследовании уайтовского нарративизма. Хотя он прекрасно понимает всю несправедливость такой пози-

ции, итог неизбежно заключается в том, что взгляды Уайта превращаются в тело без сердца⁷⁴.

Двумя причинами можно объяснить, я полагаю, стремление Рикера возвратиться от нарративистской традиции к эпистемологической. Во-первых, нарратив для Рикера «достигает своего полного значения, когда становится условием темпорального существования»⁷⁵. Время есть часть жизни, проживаемой человеческими индивидуумами, и этот факт должен проявляться в нарративе историка. Поэтому Рикер также отрицает точку зрения Минка, согласно которой интерпретация прошлого историком всегда является *наблюдением в целом*, а не рассмотрением *пункт за пунктом* отдельных стадий исторического развития⁷⁶. Отсюда и стремление Рикера связать исторический нарратив с прошлым тем способом, который всегда предлагался эпистемологической традицией. Во-вторых, несомненно из-за феноменологических оснований своей теории, Рикер хочет жестко ограничить исторический нарратив рамками индивидуального исторического агента. Особенно показателен в этом отношении глубокий интерес, с которым Рикер обсуждает работу фон Вригта «Объяснение и понимание», в то время как большинство философов истории вообще не расценило бы эту книгу как нарративистскую. В обоих случаях результатом является подрезание крыльев нарративизма. Также эта тенденция проявляет себя в предложении Рикера повторно описать те аспекты прошлого, которые нельзя легко редуцировать к реалистскому или антропоморфистскому подходу в терминах «квазихарактеров», «квазизаговоров» или «квазисобытий» (как он имел дело, например, с *longue duree* Броделя). Рикер, таким образом, пытается нейтрализовать нарративистское вторжение в историографию, предлагая панорамные картины больших частей прошлого.

Когда я говорю, что нарративизм Уайта получил гораздо большее развитие, чем нарративизм Рикера, это не означает, что система Уайта не могла бы быть улуч-

шена. Это становится ясным, если для того, чтобы оценить продвижение вперед, сделанное в философии истории, опять-таки возьмем в качестве наших оснований недавние достижения в области философии науки. Здесь также весьма показательны взгляды Рорти. Его книга была, по существу, атакой на эпистемологическую традицию от ее начала со времен Декарта. Эта атака имела одновременно и историческое, и теоретическое измерение. Можно показать, обратившись к истории, что эпистемологические понятия возникли не ранее семнадцатого столетия. До этого времени, до появления современного понятия сознания как *forum internum*, в котором истины о мире (и о физическом тоже) были отражены как в зеркале, что впервые сформулировал Декарт⁷⁷, философия не имела нужды в эпистемологии. Для Аристотеля и в пределах аристотелевской традиции наблюдение было познанием, а не просто данными для этого *forum internum* познающего сознания⁷⁸. Там, где последователи Аристотеля были просто удовлетворены миром и нашим знанием о нем, картезианская эпистемология ввела это третье понятие *forum internum*, в котором и заключено зеркало мира, чью гладкую поверхность мы изучаем, чтобы приобрести знание. Перед эпистемологией была поставлена задача преодоления пропасти, которая была неосторожно создана отказом познающего субъекта от реальности в пользу *forum internum*. С большой изобретательностью и талантом к отчуждению прошлого от его условной систематизации, которую все мы принимали, Рорти преуспел в демонстрации того, почему этот картезианский постулат *forum internum* должен рассматриваться как место рождения современной философии — эпистемологии и современной философии науки. Со времен Декарта все философы согласны с тем, что этот *forum internum*, использование которого расценивалось как бесспорно законное, есть единственное убежище всей истины и причины. Только те верования, которые возникли в соответствии с правилами и при благосло-

вении *forum internum*, могут рассматриваться как знание. Конечно, критическая философия Канта была апогеем эволюции западной философии. Отсюда возникает специфический вывод, столь характерный для большей части западной философии начиная со средневековья: от познания *сознания* (трансцендентального *ego*) к познанию реальности.

Однако Рорти хотел не только показать, что наше доверие к эпистемологии и философии науки есть не больше, чем историческая случайность. Самая большая часть его книги посвящена развенчанию (с помощью аргументов, почерпнутых из работ Витгенштейна, Куйана, Дэвидсона и Куна) этого не-исторического понятия *forum internum* как убежища правды. Он показывает, что, если устранить весь менталистский язык, извлеченный из принятия концепции *forum internum*, то не будет потеряно ничего важного⁷⁹. Следовательно, эпистемология, как мы ее понимаем, есть интеллектуальное предприятие, чей *raison d'être** сомнителен, если не сказать большего, и Рорти спешит заменить ее тем, что он относит к эпистемологическому бихевиоризму. Другими словами, проблемы, касающиеся отношения между языком и реальностью, не должны быть трансформированы в проблемы работы нашего сознания; они могут быть решены только в результате выяснения того, что мы действительно имеем в виду и какие у нас есть для этого основания. Короче говоря, эпистемологические проблемы попытались ответить на вопросы, которые могут быть решены только с позиций результатов научного исследования; как язык относится к реальности — вопрос не эпистемологический, а научный. И Рорти без колебаний высмеял абсурдное требование со стороны ряда философов иметь и обязанность, и способность к «обоснованию» наук.

Это, однако, является только частью рассматриваемой проблемы; как известно, каждая дисциплина

* *raison d'être* — (фр.) — причина существования.

имеет свою любимую философскую проблему. Для естественных наук эта философская проблема является не эпистемологической, а метафизической. И естествознание, и метафизика претендуют на исследование природы реальности, и поэтому являются невольными конкурентами друг для друга. Метафизика, а не эпистемология пострадала от очень тяжелых ударов, нанесенных развитием современной науки. Эпистемология же рассматривалась как иррелевантное времяпрепровождение для праздных философов, от которых не ожидалось какого-либо реального вреда. В историографии, с другой стороны, дела обстоят иначе. Историки могут позволить себе быть безразличными к метафизическим поискам конечной природы прошлого. Таким же образом, как эпистемология (с точки зрения Рорти) — это философский ответ на то, что является по существу вопросом науки, так и спекулятивные типы философии истории являются философским способом обращения с проблемами историка. Однако эпистемология, например, МОЗ и аналитическая герменевтика действительно имеют возможность пустить под откос историописание. Триумф аналитической герменевтики означал бы конец историографии, и это, как мы знаем, не требует никаких пояснений. Таким образом, Гадамер был прав, когда считал *метод* — больше, чем Гегеля или Маркса, — наиболее серьезным врагом *Geisteswissenschaften*. Следовательно, сегодняшний разгром эпистемологии, осуществленный Рорти, в историографии очень кстати.

С этой точки зрения в философии истории Уайта можно найти недостатки, так как она еще не полностью свободна от «фундаменталистских» эпистемологических оттенков. Сам Уайт признавал кантианскую природу некоторых из его идей, и нельзя отрицать, что роль, предназначенная для тропов, очень похожа на подобную же в Кантовом категориальном синтезе. С другой стороны, так как Уайт не очень откровенен относительно того, где и как тропы воздействуют на

наше понимание прошлого (см. выше), сложно придать больше определенности утверждению, что уайтовская тропология есть просто иной вариант фундаменталистской эпистемологии. Кроме того, если пристально рассмотреть, его тезис, согласно которому каждый троп следует за другим, укрепляет вполне лингвистическую, неэпистемологическую природу тропов. Однако в каком бы свете мы ни посмотрели на идею, что имеются, по существу, только эти четыре способа репрезентации прошлого, она никогда окончательно не потеряет свою менее удачную «фундаменталистскую» оправу.

Теперь мы достигли той точки, с которой можем хотя бы мельком увидеть туманный пейзаж будущего философии истории. С этого момента необходимо твердо сопротивляться искушению картезианской метафоры *зеркальной сущности* познающего субъекта или языка, который он использует. Мы не смотрим на реальность (прошрое) сквозь язык; язык историка — не медиум, желающий избавиться от самого себя. Эта точка зрения была окончательно заявлена Гуллером: философия и наука, спрятанные под эпистемологическим покрывалом, всегда «нацелены на уничтожение письма»⁸⁰. Если проблема решена, считается, что письмо о ней подошло к концу, ведь смотря *сквозь* письмо и язык, мы теперь можем наблюдать ритмы природы и реальности сами по себе. В историографии эта картина особенно вводит в заблуждение. В историографии, «как это ни парадоксально, чем мощнее и авторитетнее интерпретация, тем больше письма она производит»⁸¹. Великие книги в области истории историографии: работы Ранке, Токвиля, Маркса, Буркхарда, Хейзинги, Мейнеке или Броделя — не кладут конец историческим дебатам, не сообщают нам чувство, что теперь мы наконец-то знаем, какими на самом деле были вещи в прошлом и что наконец достигнута ясность. Напротив, эти книги оказались наиболее мощным стимулом для появления *большего количества* письма; их

влияние, таким образом, отдаляло нас от прошлого вместо водружения его на некий пьедестал в историографическом музее для того, чтобы мы могли осматривать его со всех возможных перспектив.

По-настоящему интересный исторический текст не приводит к самоликвидации (зачеркнув соответствующий пункт в списке исторических проблем), но имеет к себе *метафорическое* отношение. Так как он стимулирует рост исследовательских работ, то он обладает смыслом, в котором, точно так же, как и в метафоре, не существует того, о чем говорится буквально. В этой связи Деррида использовал слова *differance* и *интертекстуальность*. Тезис Дерриды, согласно которому тексты могут отличаться от самих себя (наиболее специфическая особенность, которой они обладают, что приводит Деррида к предпочтению термина *differance* обычному французскому *difference*), действительно лучше всего может быть проиллюстрирован с помощью исторических текстов. Как я показал в другой своей работе, если у нас есть только *одна* историческая интерпретация некоторой исторической темы, то у нас нет интерпретации вообще⁸². Интерпретативный способ наблюдения прошлого может быть признан как таковой только при наличии *других* путей наблюдения прошлого. Нарративные интерпретации взаимно определяют друг друга, и поэтому они обязаны своей идентичностью своим интертекстуальным отношениям.

Следовательно, максимум ясности в историографии может быть получен только благодаря *быстрому увеличению количества* исторических интерпретаций, а не в результате попыток уменьшить их число. Поэтому историография никогда не может позволить себе забыть свое прошлое; даже прежние интерпретации, которые мы отклоняем сегодня, нужно все еще помнить, чтобы определить идентичность тех интерпретаций, которые мы предпочитаем сейчас. Тезис «быстрого увеличения» также требует, чтобы мы уважали

уникальность и *differance* каждой исторической интерпретации. Поэтому я не согласился бы с предложением Уайта категоризировать нарративные интерпретации средствами четырех тропов. Его предложение имеет, кроме того, и практическое неудобство. В пылу теоретических дебатов нельзя забывать, что новые исторические данные иногда преуспевают в дискредитации некоторых исторических интерпретаций. Как мы видели, в уайтовском анализе существует тенденция, возможно непреднамеренная, считать противоречия в историческом теоретизировании чисто лингвистическими. Это может далеко завести. Здесь необходимо иметь в виду две вещи. Первое: нарративные интерпретации есть инструменты — лингвистические объекты, — созданные историками в целях придания смысла части прошлого. Безусловно, дебаты относительно достоинств и недостатков исторических интерпретаций являются дискуссиями об этих *лингвистических* объектах. Однако не надо забывать, что объектами всегда становятся исторические данные, упомянутые историком. Второе: последовательность от метафорической интерпретации до метонимической, от метонимической до синекдохиальной и так далее не могла бы обеспечить нас критерием интерпретативного успеха. И не потому, что это был бы неправильный критерий, который должен быть заменен на лучший, но просто потому, что каждая историческая интерпретация уже сама по себе есть критерий интерпретативного успеха. Например, любую историческую интерпретацию можно рассмотреть в таком смысле: «если вы смотрите на прошлое с помощью данной перспективы, значит, она является для вас лучшей гарантией понимания части прошлого». Каждая историческая интерпретация есть, по существу, предложение критерия того, какие требования должны быть соблюдены, если мы хотим понять часть прошлого.

Но не существует никаких критериев для этих критериев, так мог бы возразить Уайт. Я так не думаю, по-

сколько предполагаю, что два набора критериев неизбежно соединятся. Будет невозможно соответствовать более высокому набору критериев без того, чтобы не соответствовать более низкому, и наоборот. Не имеет смысла предположение, что интерпретация «работает» на одном уровне, но не «работает» на другом (очевидно, что я говорю здесь не о *нескольких отдельных* интерпретированных частях прошлого, но об *одной и той же* части прошлого). Поэтому историография не знает никакого интересного и общеприменимого критерия для различения удовлетворительных и неудовлетворительных интерпретаций. (Я преднамеренно использую фразу «интересные критерии», чтобы стало ясно, что историк не должен, например, неправильно истолковывать источники и, наоборот, должен избегать того вида логических ошибок, о котором нам поведал Фишер⁸³.) Все, что мы имеем, есть *интертекстуальное* взаимодействие между историческими нарративами, с которыми мы сталкиваемся при изучении некоей темы. Поэтому, если искомые критерии и должны быть *где-нибудь* найдены, то это — *тот* ряд исторических нарративов, которые фактически были написаны по *этой* теме. Вне этих рядов нет никаких интересных критериев (ни общих, ни особенных) интерпретативной определенности и ценности. Я, очевидно, повторился здесь в своих рассуждениях, но исходя уже из иной точки зрения, чем известное отрицание Рорти эпистемологического фундаментализма. Историография сама является источником собственных интерпретативных определенностей, а не результатом применения некоторых предварительно оговоренных наборов таких определенностей. Подобно плотине, покрытой плавучими льдинами в конце зимы, прошлое покрыто толстым слоем нарративных интерпретаций; и исторические дебаты во многом есть дебаты о компонентах этого слоя — как о прошлом, скрытом под ними.

Самая заметная неудача до-уайтовской, эпистемологической философии истории состояла в том, что

она игнорировала этот толстый слой нарративных интерпретаций. Из виду был упущен тот факт, что разногласия в исторической теории касаются не только прошлого непосредственно, но также и лингвистических объектов, созданных историками для того, чтобы понять прошлое. Никогда не был задан наиболее интересный вопрос в отношении историографии — вопрос о том, почему историки предпочитают одну интерпретацию *определенной* исторической темы другой (этот вопрос — конкретный). Точно так же философы науки никогда не стремились иметь дело с ростом научного знания и ограничились проблемой получения отдельных данных, упуская из виду формирование концепций и теорий. Если существует в историографии нечто, аналогичное формированию теории в науках, то это — историческая интерпретация, а не описание или объяснение индивидуальных исторических фактов (в чем была так заинтересована эпистемологическая традиция).

Подобие между интерпретацией в истории (которая часто имеет своим результатом ввод новых понятий типа «маньеризма» или «холодной войны») и формированием концепций и теорий в науках может оказаться полезным ориентирующим принципом для решения проблем в философии науки. В своей блестящей статье Мак-Интайр доказал, что при смене куновских парадигм победившая парадигма позволит изложить наиболее убедительную версию той части истории науки, которая вызвала смену парадигм вообще⁸⁴. Можно предположить, что по крайней мере некоторые из проблем, которые озадачивают современных философов науки, — такие, как формирование концепций или несоизмеримость научных теорий, — могут быть проиллюстрированы *ad oculos** при рассмотрении того, что произошло в историографических дебатах. Ибо тот тип дебатов, который мы обнаружива-

* *ad oculos* (лат.) — наглядно.

ем в истории науки в течение относительно редких периодов научных революций, свойственен историографии. Кроме того, имеется некоторое поразительное сходство между нарративистским тезисом об автономии исторического языка относительно прошлого и модельно-теоретическими и инструменталистскими интерпретациями научных теорий со времен Рамсея. Отношения между историей и наукой могли бы, таким образом, изучаться с гораздо более полезной и интересной точки зрения, чем та, которая была предложена теоретиками МОЗ. Здесь можно увидеть один любопытный и даже пугающий парадокс. Кто не знает, как глубоко историцирована философия науки со времени появления работ Куна? Так или иначе, но философы истории сумели полностью проигнорировать эти изменения в области философии науки. Весьма странно, что современная философия науки гораздо более исторична, чем философия истории, за исключением, конечно, антиэпистемологической нарративистской традиции, начатой Уайтом.

Такова дилемма современной философии истории. Продолжит ли философия истории классическую эпистемологическую традицию или она готова к исследованию того вида философских проблем, которые описаны в этом эссе? Если философия истории стремится к тому, чтобы стать странной позитивистской окаменелостью в современном интеллектуальном мире, то во что бы то ни стало позвольте ей оставаться эпистемологической. Если, однако, философы истории наберутся смелости стряхнуть с себя собственное прошлое и почувствуют искреннее желание внести вклад в лучшее понимание не только историографии, но также и тех проблем, которые сейчас активно обсуждаются в других философских дисциплинах, она неизбежно станет нарративистской.

3

глава



Использование языка
в историописании

Введение: Просвещение и Романтизм о социальной реальности

Современная историография, как известно, является результатом победы Романтизма над взглядами Просвещения на социальный порядок. Просветительская концепция социоисторической реальности нашла свое наиболее характерное выражение в так называемых натуралистических философских доктринах семнадцатого и восемнадцатого веков¹. Натурфилософия полагает, что в социальной действительности может быть обнаружен естественный порядок природы и этот естественный порядок должен быть ключевым принципом в организации политического общества.

Натурфилософия возможна только в том случае, если явно или неявно допускается существование внутренней гармонии между индивидуумом и обществом.

Однако это условие самой возможности существования натуралистической философии игнорировалось не только самими натурфилософами, но также выпало из поля зрения и многих современных комментаторов. Исключение составляет только Спрагенс. Обсуждая натурфилософию Гоббса, он разъясняет эту идею «предустановленной» гармонии между индивидуумом и обществом с помощью следующего сравнения: «Существующая политическая ситуация, с которой я начинаю свой анализ, — как мог бы сказать он (Гоббс), — весьма напоминает ситуацию со сломанными часами. Часовщик, забирая их в ремонт, должен взять разрозненные детали часов, а вернуть их собранными так, чтобы каждая деталь часов занимала точно предназначенное ей место. Также Гоббс мог бы сказать и об обществе: я вижу разрушенное общество и беспорядочную гражданскую борьбу, разделяю его на фундаментальные конститутивные части и мысленно реконструирую его в установленном порядке, совместимом с природой его частей»². Поэтому решающее предположение заключается в том, что природа человеческих индивидуумов такова, что они (индивидуумы) точно так же, как и детали часов, в принципе могут быть «собраны воедино» в пределах успешно функционирующего политического общества. В конце восемнадцатого столетия, когда натурфилософия уже начинала терять свою убедительность, подобное молчаливое предположение все еще обнаруживалось в политической философии Канта. Для Канта совершенный человеческий индивидуум находится в полной гармонии с совершенным политическим порядком. В конечном счете история достигает идентификации индивидуума с политическим обществом. Кто-нибудь может полагать, что человеческий эгоизм затрудняет полную социализацию индивидуума, но, напротив, он есть *causa efficiens* указанного процесса, т. к. любой разумный человек в состоянии увидеть, что идентификация кого-либо с социальным порядком осуществляется им

в собственных эгоистических интересах³. Таким образом, в натурфилософии всегда существовала своего рода прозрачность в отношении между индивидуальным и социальным порядком, при которой ни один из них не содержал элементов, противоположных другому. Каждый является абсолютно открытым, когда рассматривается из перспективы другого. Из этого не должно следовать, что натурфилософия представляет нам чрезмерно оптимистическую и идиллическую картину общества; натурфилософы время от времени могли быть весьма циничны. Идея заключается в том, что проблема отношения между индивидом и обществом в принципе допускает рациональное решение.

Романтизм с его открытием само-трансцендирования любой социальной дефиниции индивидуума означал окончательный разрыв с натурфилософскими концепциями Просвещения. Субъект, хотя бы в том, что касалось сущности его индивидуальности, игнорировал социальный порядок, и конфликт между индивидуумом и обществом становился непоправимым и постоянным. Неудача Французской революции в ее попытке создать политическое общество в соответствии с натурфилософией и гротесковое несоответствие между ее благородными идеалами и реальностями гильотины были историческим выражением этого раскола между индивидуумом и обществом⁴. За обоими была признана автономность: индивидуум не мог создавать общество по своему собственному представлению и наоборот. Это отчуждение индивида от социального порядка, возможно, является наиболее драматическим событием в Западной истории нескольких последних столетий. Разрушительные волны, посылаемые им сквозь века, все еще ощущаются, и травмы, причиненные им сознанию Западного человека, не излечены и сегодня⁵.

По этим следам двигалось и новое понимание социоисторического порядка, которое было одновременно и более глубоким, и менее самоуверенным, чем пред-

шествующий ему взгляд Просвещения на этот вопрос. Это может проиллюстрировать гегелевская философия истории. В ней отчуждение индивидуума от социального порядка приобрело форму представления о том, что мы можем получить нечто большее, чем имели в виду. Социальный порядок занимает место, если можно так выразиться, между нашими интенциями и результатами наших действий. Следовательно, имеется систематическая неопределенность в отношении между нашим размышлением о социальной действительности и нашим действием в ней, с одной стороны, и их результатами в организации социального порядка, с другой стороны: «Эта связь подразумевает, что в мировой истории, благодаря действиям отдельных людей, достигается нечто большее, чем то, что они ставили перед собой в качестве цели, что они знали и что они желали достичь. Они понимают, каков их интерес, однако достигают чего-то большего, чем было заложено в нем, но это не осознается ими и не является частью их цели» (перевод мой. — Ф. Анкерсмит)⁶. Все наше знание — и о нас самих, и о социальном порядке — не может оградить последний от неизбежного искажения (иногда вне осознания этого) из-за того способа, которым мы намереваемся действовать в нем. Индивидуум и общество стали отчужденными от друг друга.

На первый взгляд можно было ожидать, что социоисторическая действительность теперь будет еще раз редуцирована до статуса непостижимого *эликсира*, как это было в Средние века. Вследствие сосредоточения средневекового человека на «вертикальной» связи между индивидуумом и Богом или на *Civitas Dei* и его неизбежной слепоте относительно «горизонтальной» связи между индивидуумами в социоисторической реальности, средневековый человек испытывал недостаток в адекватном концептуальном аппарате для понимания того социального мира, в котором он жил⁷. Казалось бы, романтизм должен был иметь те же результаты, что и августианизм. Мало чем отличаясь от

последнего, романтизм в ходе превращения социоисторической действительности в непостижимую тайну отбросил бы индивидуума в его собственную индивидуальную вселенную. Как все мы знаем, эта очевидная гипотеза не соответствует фактам. Возьмите Гегеля. Благодаря его идеалистическому убеждению, что история была сформирована в соответствии с тем же самым инструментом, что имеет в своем распоряжении индивидуум для понимания социоисторической действительности — Разумом, Гегель преуспел в ликвидации разрыва, который, как он показал, существует между социоисторической действительностью и индивидуумом. Однако, в определенном смысле, его гипотеза все же верна. Как это ни парадоксально, именно она стала переходом от реалий Просвещения к затянувшейся борьбе Романтизма с природой социоисторической реальности и дала рождение современной историографии. Прошлое стало странным, безвозвратно закрытым в себе и поэтому интересным. Обнаружение факта существования расстояния между индивидуумом и социоисторической действительностью с невиданной интенсивностью сделало Западного человека субъектом, познающим собственное прошлое. Прошлое стало загадкой, и современная историография была создана, чтобы ответить на этот вызов.

Однако это только часть истории, и не та, что будет нас интересовать; поскольку вместо объяснения того, каким образом в начале девятнадцатого столетия возникла современная историография, мы будем рассматривать более теоретический вопрос о том, как вообще возможно историческое знание. Почему романтическое *Weltanschauung** категорически исключило возможность адекватного познания истории и общества? Мы сталкиваемся здесь с проблемой, которую, возможно, никогда не решали положительно, начиная

*романтическое *Weltanschauung*» — романтическое мировоззрение.

с победы Романтизма над Просвещением, что и породило эту проблему. Социальные науки пробовали ее избегать, цепляясь за догму Просвещения о прозрачности порядка, и нашли мощного союзника в политических теориях, инспирированных этикой, обладающей той же самой родословной; разрыв между фактом и ценностью не стал препятствием их союзу, так как социальные науки и этика имеют много общего в своих главных устремлениях.

Историография, однако, не могла отделаться так легко: она не могла отрицать свои романтические корни и, что более важно, ее методология находилась на пути следования той же самой стратегии, что и методология социальных наук (хотя, с некоторой степенью регулярности, историки и философы истории пытались поступать иначе). Как следствие, и историки, и философы истории часто догадывались, что в их дисциплине существует нечто удивительно проблематическое, и обычно они выражали свое беспокойство рассуждениями о том, что называли *неискоренимой субъективностью* историка. Несмотря на то что историки и философы истории и признали неутешительные для своей дисциплины последствия изгнания познающего субъекта из социального порядка, они редко затрагивали сущность этой проблемы. Чаще всего они пытались доказать научный статус историографии попыткой демонстрации того, как возможно историческое знание. «История тогда становится наукой, но наукой особого вида», — полагал Коллингвуд⁸. И Дильтей, и герменевтика Коллингвуда пытались ответить на вопрос Канта о том, как историческое знание, будучи отличным от знания физической реальности, является возможным. Однако, как мы увидим ниже, этот кантианский эпистемологический подход вводит исследователей в заблуждение, и именно поэтому философские проблемы историографии сталкивают нас с тем, что они никогда не были решены удовлетворительно, даже при том, что в течение последних по-

лутора столетий были сделаны многочисленные полезные предложения по их решению. Подлинная правда состоит в том, что история не есть наука и она не производит знание в истинном смысле этого слова. И мы увидим, что это не столь уж плохо, как можно было бы предположить сначала.

Это утверждение будет ниже подкреплено исследованием прежде всего общего для истории и науки фундаментального утверждения (то есть лингвистической формы, которую мы обычно связываем с выражением научного знания) и, во-вторых, исторического нарратива (то есть лингвистической формы, используемой историками).

Парадигма просвещения: общее утверждение

«Общепризнано, что существует значительная унифицированность действий людей во всех нациях и возрастах, а человеческий характер в его принципах и поступках всегда один и тот же. Одни и те же мотивы всегда влекут за собой одни и те же действия. Из одной и той же причины всегда проистекают одни и те же события»⁹. Это утверждение Дэвида Юма есть характеристика Просвещения и натурфилософии Просвещения. Необходимо подчеркнуть, что заявления, подобные этому, вопреки очевидности, всегда подразумевают *две* вещи вместо *одной*. Предположим, что мы целиком принимаем утверждение Юма, затем пробуем сформулировать эти общие правила, управляющие человеческим действием, но тут обнаруживаем, что каждый натурфилософ или ученый в области социально-гуманитарных наук придумывает другой набор общих правил и все эти появляющиеся наборы взаимно несовместимы. В этом случае единственное возможное решение заключается в том, что никакие общие правила не могут быть приняты. Для их формулирова-

ния необходимо, чтобы описывающие их утверждения были *интерсубъективно* приемлемы, то есть устраивали не только *меня*, но также и *вас*, и *любого другого*. Говоря иными словами, общее утверждение требует общего или взаимозаменяемого познающего субъекта. Общее утверждение и общий, взаимозаменяемый субъект познания — две стороны одной медали.

Этот мир, управляемый общими правилами, которые могут быть обнаружены общим, взаимозаменяемым субъектом познания, есть, по крайней мере в принципе, мир без непознаваемых тайн. Даже наиболее очевидным пределом человеческого знания — самым трансцендентальным субъектом познания — можно здесь поступиться в целях обозначения общности субъекта познания, гарантирующего возможность существования общего знания. Может быть, социальные науки не смогут это осуществить, и мы должны будем обратиться за помощью к философии. Вероятно, именно философия имеет шанс достичь здесь успеха. Например, тот факт, что мы не верим, будто проблемы, которые вдохновляли Декарта, Канта или Витгенштейна были бессмысленны, не доказывает, что дело обстоит именно так, как мы думаем. Познающий субъект находится «дома», если можно так выразиться, в мире, исследуемом им; и никакая часть этого мира не превышает границы того, что он мог, вероятно, знать. Это — парадигма, взлелеянная Юмом, натурфилософами семнадцатого и восемнадцатого веков и их современными наследниками — представителями социальных наук. Знание есть знание общих правил, которыми владеет обобщенный субъект познания.

Этот параллелизм между общим положением дел, которое известно общему и взаимозаменяемому субъекту познания, с одной стороны, — с другой стороны, подразумевает прозрачность языка. Сжатые между общим положением дел, описанным общим утверждением, с одной стороны, и общим, познающим субъектом — с другой, общие значения слов языка остаются

фиксированными, и язык не имеет шанса быть творческим и имагинативным. Подобно пресс-папье, сквозь которое мы видим лежащий под ним текст, язык здесь выступает как нейтральная среда, через которую познающий субъект воспринимает социоисторическую действительность, построенную из того же «материала», что и он сам. Но как знание социоисторической действительности может быть возможно, если на пути нашего восприятия действительности находится язык? Социальная реальность и субъект познания являются «коэкстенсивными», если можно так выразиться, язык произведен от указанной реальности и не может требовать для себя независимого статуса. Отношение между языком и действительностью фундаментально непроблематическое, то есть проблема в принципе может быть решена. Эпистемология есть раздел философии, в котором, как предполагается, решается эта проблема, и у нас нет никакой причины сомневаться, что эпистемология соответствует своей задаче.

В резюме скажем: так же, как и так многие другие, Кант задал вопрос о том, как знание является возможным, и адресовал эпистемологии задачу ответа на этот вопрос. Мы сделали несколько шагов назад и спросили вместо этого, как является возможной эпистемология, и заключили, что разделение единства общего утверждения и обобщенного познающего субъекта ответило на этот «пред-кантианский» вопрос. А выбор «за» или «против» эпистемологии в конечном счете *политический*, так как это зависит от того, каким задумано отношение между индивидуумом и социальным порядком.

Романтическая парадигма: исторический нарратив

«Историк организывает исторические сущности. Данные прошлого есть беспорядочная масса, которой через эмпатию придает форму историк.

Поэтому история определена принципами эмпатии и организации; поскольку эти принципы не долговечны, то исторические артефакты в собственном смысле слова невозможны, и мы обнаруживаем только следы случайных актов эмпатии там, где независимое сознание проявило свою силу»¹⁰ (перевод мой. — Ф. Анкер-смит). Это заявление было сделано Новалисом в 1798 году, ровно пятьюдесятью годами позже процитированного выше утверждения Юма о единстве человеческого характера. Здесь мы вступили в новый и полностью отличный от предыдущего мир. От историка больше не требуется *обнаруживать и выражать* общее знание, но *организовывать* это. Язык, используемый историком, больше не рассматривается как пассивный и неподвижный медиум между историком и прошлым, но, подобно Протею, язык каждый раз адаптируется к обстоятельствам, в которых индивидуальный историк изображает или описывает часть прошлого.

Общее утверждение может быть представлено как стенография бесконечного числа сингулярных утверждений, которые сопоставляются таким способом, что обобщение становится возможным. Заинтересованы ли мы в теоретических, индуктивных или эмпирических утверждениях, в этой связи не имеет никакого значения. Большое число сингулярных утверждений так же «входит» в исторический нарратив, как и в общее утверждение. Различие, однако, в том, что в случае исторического нарратива, число утверждений всегда конечно; это число может быть установлено с абсолютной точностью, и, кроме того, насколько это касается их содержания, утверждения исторического нарратива *не имеют* систематического подобия. Если такие совпадения и имеют место, то чисто случайно. Эти соображения всегда предполагают, что сингулярное утверждение есть своего рода посредник между общим утверждением и нарративом. Если сингулярное утверждение описывает или относится к определенному повторяющемуся время от времени положению дел

(это может происходить благодаря способу, которым оно было сформулировано), оно будет иметь больше сходства с общим утверждением; если нет, то это — естественная часть рассказа. Можно заключить, что действительно любопытный контраст состоит не в контрасте между общим и сингулярным утверждением, как обычно полагают, но между общим утверждением и историческим нарративом. Как будет показано ниже, язык при этом используется в двух весьма различных целях. Сингулярное утверждение может «служить двум господам» и поэтому, в некотором смысле, по существу является неполным или незавершенным.

Таким образом, позвольте нам сосредоточиться на исследовании нарратива, а не сингулярного утверждения. Можно немедленно обнаружить интересную асимметрию между общим утверждением и нарративом. Общее утверждение есть обобщение такого же сингулярного утверждения и может быть получено от последнего посредством простого формального действия. Отношение между общим и сингулярным утверждением формальное и дедуктивное. Сингулярное утверждение индивидуализирует общее. Но исторический нарратив, состоящий из большого количества различных сингулярных утверждений, может быть индивидуализирован только акцентированием внимания на каждом из них. Число сингулярных утверждений, имплицитно относящихся к общим, бесконечно, и все же даже одного из них достаточно для обозначения общего положения и наоборот. Напротив, число сингулярных утверждений, содержащихся в историческом нарративе конечно, и все они должны рассматриваться в процессе индивидуализации определенного нарратива, рассказываемого историком. Другими словами, наличествует трансформация в отношении между сингулярным и общим утверждениями, с одной стороны, и историческим нарративом — с другой; из-за схожести общего и сингулярного утверждений мы можем сказать, что общее определяет единичное, в то время

как сингулярное определяет идентичность нарратива историка. Кроме *одинакового* элемента формализации, представленного во *всех* общих утверждениях — таким образом не являющегося характеристикой каждого из них — не вводится никакой новый элемент при переходе от сингулярного к общему утверждению; однако каждый раз язык в нарративе использует что-то новое, так создается уникальность.

Тем не менее мы можем также обозначить и параллелизм в различиях между общим утверждением и нарративом. Общее утверждение подразумевает существование обобщенного, взаимозаменяемого субъекта познания, а нарратив — индивидуального историка. Будучи наследником романтизма, индивидуальный историк был изгнан из социоисторической действительности, разделяемой нами всеми: каждый индивидуальный историк населяет свой социоисторический «дом», отличный от такого же «дома» его товарищей — историков. Отсюда проистекает систематическая диспропорция между тем, что один историк говорит или думает относительно социоисторической действительности, и мнением об этом других историков. Каждая попытка определить часть исторической реальности может удовлетворить только некоторых историков, но никогда всех из них. Другими словами, связь между языком (то есть нарративом) и реальностью никогда не может быть установлена способом, приемлемым для всех историков, становясь, таким образом, знанием обобщенного субъекта познания. Тот факт, что в историографии дебаты и обсуждения занимают более видное место, чем в других дисциплинах, и что историографические дебаты редко, если когда-либо вообще, результируются в концепциях, разделяемых раз и навсегда всеми историками, не должен восприниматься как досадный недостаток историографии, который следует исправить. Наоборот, это есть необходимое следствие применения лингвистических инструментов, используемых историком.

Все сказанное может быть проиллюстрировано такими типичными историческими концепциями, как «*Ренессанс*» или «*Холодная война*». Как я указал в другой моей работе, такие концепции относятся не к самой исторической действительности, но к нарративным интерпретациям прошлого¹¹. Термин «*Ренессанс*» относится к нарративной интерпретации, а не к исторической реальности, хотя с последней корреспондируют утверждения, содержащиеся в нарративе историка. Поэтому неудивительно, что коннотации таких терминов, как *Ренессанс*, есть предмет непрерывного изменения. Требовать, чтобы определенная дефиниция *Ренессанса* была принята с какого-то момента всеми историками, означало бы немедленный конец важного и интересного историографического обсуждения. Поэтому слова, подобные *Ренессансу* или *Холодной войне*, показывают, что в историографии существует систематическая незавершенность или неопределенность в отношении между языком и действительностью. И эта неопределенность не отражает какого-либо болезненного состояния дел в историографии, которое должно быть преодолено любой ценой, но обозначает условие самой возможности современной историографии.

Подводя итог, еще раз скажу, что в историографии язык больше не является пассивным медиумом, подобно пресс-папье или зеркалу, но он делает свое присутствие ощутимым таким способом, который нельзя просто проигнорировать. В истории язык приобретает собственную субстанциальность; действительно — как мы увидим ниже — исторический нарратив есть *вещь* в собственном смысле слова. Язык нарратива не обладает прозрачностью языка ученого, представляющего науки социально-гуманитарного корпуса, но непреодолимо притягивает внимание читателя к себе. Из-за этой непрозрачности язык нарратива походит на хорошо подобранное слово: в обоих случаях мы можем восхищаться лингвистическими инструментами, которые

использовались в разговоре о реальности, и в обоих случаях использование языка не имеет никакой другой цели, кроме получения этого эффекта. Это может также служить оправданием той видной роли, которую сыграли стилистические соображения в историографии. В ней стиль является не простым украшением, но касается сущности того, что хочет передать историк. Прав был Гэй, говоря, что стиль касается не только манеры, но и сущности исторического дискурса¹².

Однако если нарратив имеет свою собственную субстанциальность, если это такая же вещь, как и феномены прошлого, описываемые в нем, то никакие надуманные эпистемологические связи не смогут привязать нарратив к исторической действительности. Нет никаких эпистемологических связей между вещами, существует отношение только между вещами и языком. Если это так, мы можем удивляться тому, что же все еще делает историографию оправданным занятием. На что похожа эта дисциплина без эпистемологии?

Конструктивизм

Как было показано выше, историография обладает своими особыми эпистемологическими проблемами, хотя обычно они рассматриваются скорее как внутренние проблемы, а не проблемы эпистемологического подхода к историческому знанию. Оукшотт, Коллингвуд и Голдстейн считали, что истина утверждений о прошлом никогда не может быть проверена окончательно, так как прошлое больше не существует. Следовательно, мы никогда не можем сравнить фактическое прошлое с утверждениями историков о нем. Коллингвуд пробовал решать проблему, говоря, что историк «пере-предписывает» прошлое в собственном сознании и таким образом делает прошлое современным для себя так, чтобы он мог об этом прошлом высказывать верифицируемые, истинностные утверждения¹³.

Более релевантным нашей сегодняшней цели, однако, является путь Оукшотта и Голдстейна, следуя которым они попытались заняться эпистемологической проблемой¹⁴. Идея состоит в том, что само прошлое никогда не может быть компонентом в процессе приобретения исторического знания или в историческом обсуждении, так как прошлое по самой своей природе не доступно прямому наблюдению. Прошлое больше не существует и, следовательно, не может быть в точном смысле слова объектом исследования. Мы имеем в нашем распоряжении только следы, которые прошлое оставило нам в форме документов, надписей, картин, зданий и т. д. Следовательно, все, что мы имеем, есть *конструкции*, созданные историками на основе этих следов (именно поэтому термин *конструктивизм* используется для описания позиции Оукшотта и Голдстейна). Даже слово *реконструктивизм* было бы не к месту, так как это предполагает параллелизм между самим прошлым и исторической реконструкцией, который никогда не может быть проверен. Поэтому конструктивизм, как и нарративистская позиция, обрисованная выше, подчеркивает автономию историографии по отношению к самому прошлому и требует нашего пристального внимания.

Чтобы выделить конструктивистскую точку зрения более точно, Голдстейн различает *инфраструктуру* и *суперструктуру* исторического письма. Суперструктура есть сам исторический нарратив и те лингвистические структуры, которые мы находим в книгах по истории или в статьях исторических журналов. Инфраструктура включает в себя всю массу методов и техник, используемых историком в ходе его путешествия от первого знакомства с историческими документами и т. п. к окончательной продукции суперструктуры (например, палеологии, нумизматике, хронологии и т. д.)¹⁵. Согласно Голдстейну, суперструктура историографии заметно не изменилась, начиная с дней Тацита, в то время как весь прогресс в области историографии обязан эволюции

и новым событиям на уровне инфраструктуры. Благодаря этим событиям прогресс в историографии доказал свою возможность, и, когда, по общему мнению, одна часть историописания признается лучше (или хуже) другой, это всегда можно объяснить анализом их инфраструктуры. Это именно инфраструктура, а не соответствие «уже — не-существующей исторической действительности», на которой базируются решения относительно приемлемости историографических конструкций, произведенных историками.

Против конструктивизма было сделано несколько возражений. Мейланд критиковал конструктивизм Оукшотта на том основании, что Оукшотт смешал пропозицию «известно, что р» с пропозицией «очевидно, что р». Оукшотт отклонил возможность исторического знания, так как он требовал от «известно, что р» то, что является действительно истинным для «очевидно, что р»: а именно, что его объект дан тут же. Согласно, однако, общепринятому анализу «А знает, что р»¹⁶, такое утверждение подразумевает: 1) «А верит, что р»; 2) «р истинно» и 3) «А имеет доказательство для р»; и это означает, что существует разница между «известно, что р» и «наличие доказательства, что р»¹⁷. «Очевидно, что р» всегда есть доказательство для «известно, что р», и поэтому не может быть смешано с ним.

Чаще всего конструктивизм подвергается атакам на основе тех же самых аргументов, которые можно использовать против верификационизма. Верификационизм — это теория, рассматривающая значения утверждений: согласно ей, значение утверждения, что «р есть» эквивалентно значению утверждений, способствующих верификации этого «р». Нас не должно удивить, что отрицание верификационизма есть наиболее очевидная точка отсчета для критики конструктивизма в том его виде, который защищают Оукшотт и Голдстейн: и верификационизм, и конструктивизм демонстрируют переориентацию от самого утверждения к доказательству, которое мы имеем для провер-

ки истинности утверждения. Хороший пример критики конструктивизма по этим направлениям может быть найден в статье П. Ноуэль-Смита¹⁸. Он обвиняет Голдстейна в смешивании референции утверждения с его верификацией. Референт утверждения — это историческое положение дел, о котором и сделано данное утверждение; верификация утверждения — это наличие свидетельства, подтверждающего его истинность. Различие между ними не нуждается в разъяснении. Если, однако, референция и верификация идентифицированы, результатом является мысль о том, что историки никогда не обращаются к прошлому непосредственно, но только к доказательству, которое они имеют для верификации утверждений о прошлом. И это, фактически и является позицией Голдстейна, которую он защищает.

Однако конструктивизм не инфраструктуры, а суперструктуры не является предметом такой критики. Для того чтобы подкрепить данное утверждение, позвольте нам сначала ответить на вопрос о том, какой тип конструктивизма здесь имеется в виду. Суперструктура есть лингвистическая конструкция, состоящая из многих отдельных утверждений о прошлом. Каждое из этих утверждений описывает прошлое, поэтому мы могли бы сразу предположить, что нарратив историка также есть описание прошлого. Этого, однако, недостаточно. Позвольте взять два исторических нарратива, специально посвященных одинаковой теме (например, Французской революции), и предположить, кроме того, что каждый из них содержит только истинные описания этой части французской истории. Тем не менее в таких ситуациях часто случается, что историки все-таки предпочитают один нарратив другому. Объяснить это можно двумя способами. Во-первых, мы могли бы утверждать, что такое предпочтение необосновано, так как оба исторических нарратива дескриптивно безупречны. Это утверждение, однако, противоречит всему, что мы знаем об историографии и об

исторических дискуссиях. Согласно второму способу объяснения, нарратив историка *в целом* обладает собственной дескриптивной способностью, которую мы принимаем во внимание, когда сравниваем два нарратива (например, о Французской революции). Но если мы хотим пойти этим путем, то должны придать смысл предположению, что существует определенное соответствие между нарративом и прошлым: только если есть такое соответствие, можно сравнивать дескриптивные достоинства двух исторических нарративов. Однако эта идея связи между двумя историческими нарративами и исторической действительностью излишняя и ничего не проясняет в том, как именно нужно судить об относительных достоинствах двух нарративов. Например, противоречие между двумя нарративами о Французской революции не может быть улажено простым доказательством того, какой из них лучше соотносится с прошлым (этот способ приемлем для отдельных утверждений). В дополнение к двум историческим нарративам нет третьей вещи, то есть объективного критерия, чтобы измерить меру соответствия каждого из двух нарративов самому прошлому: нарративы — это все, что мы имеем¹⁹. Действительное прошлое может дать *аргументы* для предпочтения одного исторического нарратива другому, но в историографической дискуссии оно никогда *in toto** не *сравнивается* с нарративами, тем более способом, которым мы можем сравнивать действительность с отдельными утверждениями о ней, чтобы установить истинность или ложность последних. Так как фактическое прошлое есть только аргумент и никогда не является решающим в урегулировании историографических дебатов, идея корреспонденции исторического нарратива и действительного прошлого заведет нас в никуда, если мы хотим понять суть нарративного написания истории. Самое большее, что мы могли бы сказать: каждый исто-

* «in toto» (лат.) — в целом.

рический нарратив есть *попытка* или *предложение* найти в необходимом случае корреспонденцию между языком и исторической действительностью. Но, делая это, мы определили корреспонденцию в терминах историографической адекватности вместо объяснения последней с точки зрения первой (и это был бы единственный неотразимый аргумент в пользу введения понятия корреспонденции между частью прошлого и историческим нарративом в целом).

Итак, рассматриваем ли мы исторический нарратив как цепь положений или берем его в целом, ни в том, ни в другом случае мы не можем со знанием дела говорить о корреспонденции между исторической действительностью и историческим нарративом. Конструктивизм, как теория автономии нарратива в отношении прошлого, прав в том, что препятствует нашей вере в существование корреспонденции между историческим языком и действительностью. Вышеизложенные аргументы показывают, что истинно и что ложно в конструктивизме. Он, как было определено Оукшоттом и Голдстейном, является теорией отдельных утверждений нарратива историка. Однако, чтобы избежать возражений, подобных возражениям Мейланда и Ноуэль-Смита, конструктивизм должен интерпретироваться как теория исторического нарратива *в целом*. Суперструктура Голдстейна, нарратив, является лингвистической конструкцией, построенной из многих индивидуальных сингулярных утверждений. Возможно, лучше, чем это удалось бы сделать любому другому термину, именно термин «конструктивизм» отражает тот факт, что задачей историка является построение таких лингвистических конструкций, логические характеристики которых не могут быть редуцированы к их составным компонентам.

Эта конструктивистская интерпретация историографии также дает ответ на вопрос о том, как язык используется историком: историк *использует* язык (то есть индивидуальные сингулярные утверждения), что-

бы сконструировать нарратив. Можно было бы сказать, что отдельные утверждения *используются* для того, чтобы выразить знание о прошлом. Но это высказывание не точное, так как такие утверждения фактически *являются* знанием о прошлом. И ничто нельзя использовать для того, чтобы выразить то, чем оно само является; то, что мы хотим достигнуть с помощью «х», отличается от самого «х». Самое большее, что можно здесь сказать: сингулярные утверждения используются, чтобы выразить истину, хотя истинное утверждение не есть сама истина. Поскольку мы предоставили историческому нарративу статус обособленности и отличия от статуса сингулярного утверждения, то можно сказать, что, согласно конструктивизму, защищаемому здесь, историк *использует* язык в собственном и истинном смысле этого слова.

Использование языка в написании истории

Но мы могли бы также спросить: почему историография использует язык тем способом, который провозглашен конструктивизмом? Если нельзя сказать, что исторический нарратив дает истинную картину прошлого, даже если все его утверждения истинны, что нарратив историка корреспондирует с частью прошлого и что существуют эпистемологические правила, связывающие нарратив с прошлым, то возникает желание полюбопытствовать, а почему нарратив историка тем не менее содействует человеку в понимании прошлого.

Фактически ответ на этот вопрос уже был дан в конце предыдущего параграфа, когда речь шла о том, что нарратив историка есть *попытка* или *предложение*, как определить отношение между языком и действительностью. Когда историк конструирует свой нарратив, он выбирает те утверждения, которые, как он думает, бу-

дут наилучшим путеводителем в понимании прошлого: он полагает, что его выбор будет лучшим предложением того, как нужно смотреть на прошлое. Будучи только предложениями, исторические нарративы не передают когнитивное знание (хотя утверждения, которые они содержат, обладают этой способностью): однако мой разум может, например, формулировать предложения для вас, и они есть приглашение что-то сделать, а не утверждения, что нечто имеет место. Предложения не являются ни истинными, ни ложными; они не утверждают, что действительность похожа на что-то (хотя характер действительности может влиять на содержание наших предложений или даже определять их). Эти предложения есть, по существу, средства демонстрации исторической действительности. *Демонстрация и предложения находятся где-то на полпути между знанием и извлечением знания. Оба более широки, чем просто знание: демонстрация (прошлого) и формулирование предложения (о том, как следует смотреть на прошлое) прокладывают дорогу к знанию о прошлом и указывают, как лучше обращаться с ним. Новалис предполагал: они организуют наше знание, не являясь таковым в действительности. Точно так же можно было сказать, что парадигмы Куна, не будучи основанными на знании, представляют собой предложения о том, как обращаться с физической действительностью, или демонстрацию того, как это должно быть сделано, в то время как «нормальная наука» собирает знание, которое может быть получено в результате принятия данной парадигмы.*

Так как историческое знание всегда обусловлено этими некогнитивными предложениями или способами демонстрации прошлого, было бы несправедливо по отношению к ним утверждать, что они есть просто инструменты получения знания о прошлом. Следствие из утверждения «а», которое является инструментальным в получении «b», что «а» является просто средством получения «b», помещает второстепенное выше вопросов

первостепенной важности: эти некогнитивные предложения о том, как прошлое должно выглядеть в реальности, есть основа нарративного историописания. И даже более существенным является тот факт, что историки редко, если когда-либо вообще, вникают в многочисленные детали когнитивных импликаций своих предложений о том, как следует изучать прошлое. И не потому, что историки слишком ленивы, чтобы делать это. Здесь можно обозначить две причины такого положения вещей. Во-первых, разработка этих импликаций прежде всего будет только более детальной спецификацией рассматриваемого предложения. Во-вторых, разработка этих импликаций не выведет к уровню, на котором может быть получено интерсубъективно приемлемое знание. Память о таком предложении никогда не будет утрачена. В некотором смысле историк всегда будет замкнут в пределах своего собственного исторического мира, и именно поэтому эти историографические предположения не имеют «корней» в сфере когнитивного знания. И, что даже более важно, мы могли бы спросить, насколько вообще мы вправе требовать создания такой дисциплины, где понимание, данное ею, приобретало бы форму когнитивного знания и никогда — форму предложения. Не чаще ли используется недостаточно продуманное предложение, чем обоснованное знание?

Эти соображения можно использовать для объяснения другого факта историографии. Как было показано в параграфе втором, когнитивное знание требует взаимозаменяемого познающего субъекта, и все же предложения всегда связаны с предложившими их людьми. Предложение, одобренное всеми, теряет качество предложения: оно становится правилом, а предложения не есть правила. Необходимым качеством природы предложений является то, что, хотя они не согласованы универсально, тем не менее поддаются рациональному осмыслению. Поэтому не должен ни волновать, ни удивлять тот факт, что разногласие среди историков имеет намного более постоянный и драма-

тический характер, чем споры в других дисциплинах. Связь нарратива с индивидуальным историком (в отличие от общего познающего субъекта) также демонстрируется нарративной особенностью быть предложением, что утверждалось в первом параграфе.

Здесь мы должны рассмотреть решающую проблему, к которой приводит разногласие между историками. Неоднократно говорилось, что тот факт, что нарратив, по существу, является только предложением, не исключает возможность рационального обсуждения его природы. Но как это возможно? Обычно, казалось бы, научное обсуждение стоит потраченного времени, ведь в дебатах обе стороны утверждают, что они сообщают о том, чем на самом деле является действительность, и мы можем сравнить их предложения с имеющимися знаниями о реальности. А если предложения не могут сравниваться с самой реальностью, тогда что же позволяет увидеть разницу между разумными и пустыми предложениями?

Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны начать с рассмотрения другой особенности исторического нарратива. Он состоит из утверждений. Когда мы обсуждаем достоинства исторического нарратива, то используем другие утверждения, в которых субъекты (понятия) относятся к рассматриваемому рассказу. В таких обсуждениях, следовательно, рассматривается исторический нарратив, но это никогда не делает возможным его появление в используемых утверждениях. Утверждения (нарратива) не есть часть утверждений вообще. С этой точки зрения исторические нарративы подобны лингвистическим вещам, которые мы знаем из повседневной жизни, таким, как стулья или здания. Если мы говорим о стуле или доме, то используемые слова обозначают, что эти вещи появляются в нашем языке, но никогда не обозначают сами эти вещи непосредственно. Разумно определить *вещи* как те сущности, о которых можно говорить без полагания их существующими когда-либо в качестве самостоятельной части речи. Нужно

подчеркнуть, что это — только определение слова «вещь», а не предложение какой-то особой онтологии. Определение слова «вещь» обозначает, что именно будет верно для вещей независимо от выбранной онтологической концепции. Однако если мы принимаем определение вещи, данное сейчас, то исторические нарративы тоже становятся вещами, как стулья или здания. Это интересный результат, так как он указывает, что, кроме языка и вещей, обычно признаваемых единственными категориями, существует, однако, третья, объединяющая характеристики каждой из предыдущих. Можно представить это на следующей диаграмме:

II. Язык

I. Нарративные предложения

III. Действительность

Правая сторона диаграммы (II и III) всегда была главной в философских дискуссиях. Все философские проблемы, в огромном количестве возникающие вокруг проблем истины, референции, эпистемологии и ценности общих утверждений должны быть расположены там. Однако существуют и такие предложения нарратива, которые не реферируются, не корреспондируют с реальностью и могут быть только упомянуты в языке, не являясь частью *этого* языка. Но эти предложения нарратива всегда выражены в языке. Поэтому они не могут быть редуцированы к категории II или III и занимают свое собственное место в нашей диаграмме. Я не утверждаю, что категории I и II исчерпывают все, что можно извлечь из употребления языка; я только хочу подчеркнуть, что если мы исследуем, как нарратив использует язык, то необходимо установить различие между категориями I и II.

Кроме того, существует важная связь между правой и левой сторонами диаграммы. В некоторых слу-

чаях может произойти, что предложения, которые мы находим на левой стороне, или являются общепринятыми, или не осознаются как таковые, или неоднократно принимают эту форму. В таких случаях предложение может потерять свои характеристики и тогда станет *правилом*, определяющим, как должна выглядеть реальность и, следовательно, как с ней должен быть связан язык. Теперь мы перейдем от левой в правую сторону диаграммы. Следующий пример поможет разъяснить суть этого передвижения. Нарративные интерпретации прошлого иногда приобретают собственные имена. Так, словосочетание «*Холодная война*» относится к некоторой интерпретации политической истории, скажем, от 1944 до 1960 гг. (здесь я отвлекаюсь от различий между индивидуальными интерпретациями этого феномена, предложенными историками того периода). Но хотя референция в утверждениях, содержащихся в такой нарративной интерпретации, сделана на само прошлое, все же словосочетание «*Холодная война*» относится только к интерпретации, а не к прошлому непосредственно. Кроме того, позвольте напомнить, что долгое время все историки были согласны в том, что указанное предложение относительно того, как нужно смотреть на прошлое, разумно. В такой ситуации вопрос о том, действительно ли была Холодная война или нет, становится таким же бессмысленным, как и вопрос о том, существовал ли действительно человек по имени Гарри Трумэн, который был Президентом Соединенных Штатов. Общепринятое предложение превратилось в исторический феномен, который есть часть самого прошлого. Новое принятое соглашение касается того, как язык должен быть связан со словами, и с этого момента словосочетание «*Холодная война*» не будет больше соотноситься с вещами на левой стороне нашей диаграммы, но будет соотноситься с таковыми справа²⁰.

Этот аргумент имеет два важных значения. Во-первых, это предполагает, что современная англосаксон-

ская философия языка всегда слишком легко допускала существование определенных типов вещей, в которые мы верим: редко кто-либо интересовался, а что именно заставляет нас признавать одну вещь или тип вещей предпочтительней некоторого другого набора таковых же. Фуко был прав, когда указал, что наш инвентарь познания действительности может решительно в один момент измениться, так как вопрос о том, какие вещи включает в себя реальность, есть предмет рационального обсуждения, и важной задачей философии является прояснение характера такого обсуждения²¹. Из каких именно *типов* вещей мы предполагаем составлять инвентарь действительности — это всегда результат по существу *исторической* интерпретации реальности и никогда не дано просто так. Наука сообщает о свойствах вещей; история придает нашим перцепциям единство, необходимое для опознания типов вещей. Разделение языка и действительности (правая сторона диаграммы) и ориентация на определенные типы вещей в реальности есть результат и заключительная стадия исторического восприятия действительности. Но пока мы используем язык историка, никакого четкого разделения между языком и реальностью обнаружить невозможно, так как язык все еще содержит термины, подобные «Холодной войне», имеющие характеристики обоих. Вероятно, этим объясняется любопытная тенденция многих историков и философов истории приписывать языку то, что является истинным только для реальности и наоборот²².

А теперь о другом значении: в параграфе 1 мы связывали признание исторического характера реальности с утверждением Гегеля о том, что многое в истории не может быть редуцировано к интенциональному человеческому действию. Вышеизложенные рассуждения показывают, что мы не должны интерпретировать гегелевское утверждение как теорию, относящуюся к тому, что именно включает в себя историческая действительность. Это не так, поскольку в дополнение к интенцио-

нальным человеческим действиям прошлое также содержит и непреднамеренные результаты интенционального человеческого действия — тот тип вещей, который не сумело увидеть Просвещение. Наоборот, утверждение Гегеля должно быть рассмотрено как теория исторического языка. Язык может использоваться для того, чтобы говорить об интенциональном человеческом действии (здесь язык корреспондирует с действительностью относительно непроблематичным способом). Язык может использоваться и для того, чтобы говорить об этих неумышленных результатах интенционального человеческого действия. Однако в этом случае язык используется уже не для *описания* прошлого, но для его *интерпретации*. Вещи, относящиеся к такому способу использования языка, не есть часть прошлого, но «нарративистская вселенная». Следовательно, отделение человека Романтизма (то есть современного историка) от социального порядка (Просвещения) не означает, что историки теперь столкнулись с частью исторической реальности, которой до настоящего времени пренебрегали и которая тем не менее всегда остается для них непостижимой тайной. Дело не в открытии новой части прошлого, но в выявлении нового измерения в использовании историографического языка. Это отражает открытие измерения исторических дебатов, касающихся предложений, сделанных историками о том, как нужно смотреть на прошлое. Верно, что знание, приемлемое для всех историков, не может быть здесь найдено — и это объясняет, каким образом возникла пропасть между человеком Романтизма и социальным порядком. Несмотря на драматические и опасные последствия взгляда на непреодолимость этой пропасти, человек Романтизма считает, что она исчезнет, если станут известны характер и результаты этого нового способа рассуждения о социоисторической действительности, вытекающие из открытия нового измерения языка: оно просто создает «логическое место», сделавшее историческое обсуждение и исторические дебаты возможными.

Но обсуждение и дебаты предполагают, что существуют критерии для решения вопроса, кто прав, а кто нет. Что могло бы стать целью дискуссии, если обсуждаемые предложения оказываются полностью произвольными? Как помнит читатель, существовала проблема, породившая идею о том, что предложения нарратива есть вещи. Обладание некоторым единством и связанностью является свойством вещей; если бы вещь не имела этих свойств, то это была бы не вещь, но некая простая совокупность. Таким образом, точно так же, как обычные вещи, исторические нарративы должны обладать единством и связанностью, насколько это возможно. Мы разделили реальность на вещи (модели), которые имеют максимум единства и связанности (и можем обсуждать степень успеха, которую мы в этом достигли); точно так же нарративистские вещи, созданные историком в нарративистской вселенной, должны иметь тот же максимум единства и связанности. Это объясняет, почему историки и философы истории, особенно в традиции немецкого историзма со времен Ранке²³, всегда требовали, чтобы историк обнаруживал единство и связанность различных аспектов или частей исследованного им прошлого. Единственное возражение, которое можно сформулировать против этого истористского предложения, состоит в том, что это единство и эта связанность не находятся в самом прошлом непосредственно и, таким образом, не могут быть «обнаружены» историком так, как будто они всегда там были. Историк *придает* это единство и связанность прошлому средствами своего нарративного предложения о том, как следует смотреть на прошлое. Единство и связанность не есть свойства прошлого, но свойства исторического нарратива, который предложен для интерпретации прошлого.

Поэтому относительные достоинства исторических нарративов установлены в соответствии с оценкой их единства и внутренней согласованности. Но мы могли бы спросить далее, а в чем состоят это единство и согласованность? В этой связи необходимо различать

два способа видения исторического нарратива: 1) нарратив, рассматриваемый как соединение отдельных, единичных утверждений; 2) нарратив, рассматриваемый во всей его тотальности. На первый взгляд кажется очевидным, что первый способ видения исторического нарратива более успешно обнаруживает свое единство и согласованность. Бесспорно верно, что утверждения исторического нарратива должны быть взаимно связаны последовательным и понятным способом. Если исторический нарратив перескакивает с одной мысли на другую, переходит от одного предмета описания к другому, и его утверждения соединены вместе непредсказуемым способом, мы, конечно, вправе определить такой нарратив как несвязный. Однако этот вид внутренней последовательности нетипичен для нарративов (исторических или нет): любой, кто пишет математический трактат, проповедь, роман, либретто и т. д., должен удовлетворять требованию связанного использования языка. Так что позвольте мне рассмотреть второй подход. Если мы хотим обсудить проблему единства и согласованности нарратива в целом, необходимо прежде всего обладать способностью *идентифицировать* предложение, сделанное в рассматриваемом нарративе, которое определяет, как именно нужно смотреть на прошлое. Мы видели, что исторический нарратив по существу есть предложение, так что согласованность нарратива может обсуждаться только тогда, когда известно, каким образом можно выяснить сущность рассматриваемых предложений. Трудность состоит в том, что искомое становится ясным только в противопоставлении с другими такими же предложениями. Если существует только один нарратив, например о Французской революции, то невозможно установить, какое именно предложение заявлено в нем с целью определения необходимого ракурса видения Французской революции. В таком случае мы можем совсем не обратить внимания, что этот нарратив реализует какое-либо подобное предложение, и увидеть

в нем отражение реального прошлого способом, который подразумевает парадигму Просвещения. Обсуждаемые нарративные предложения *всегда* есть *способы рассмотрения* прошлого, и, если существует только один такой способ, он легко превратится в убеждение, что только таким прошлое и было на самом деле.

Следовательно, степень единства и согласованности нарратива всегда является относительной: о ней можно что-то сказать только сравнивая рассматриваемый нарратив с другими, написанными о том же или близко относящимися к этому предмету. Таким образом, единство и согласованность всегда передаются нарративу «извне»: они не имеют достаточного источника в нем самом — по крайней мере, исключительно в нем, — поскольку они проистекают из противопоставления нескольких нарративов, посвященных одной теме. Это, конечно, точно соответствует предыдущему утверждению о том, что историческое понимание не должно быть расцениваемо как когнитивное знание в собственном смысле слова, а скорее как этап в продолжающихся дебатах. Следовательно, не существует никакого критерия, находящегося вне нарративной репрезентации прошлого, который позволяет установить неким «нарративно-независимым» способом единство и согласованность исторического нарратива. Само прошлое обеспечивает аргументами эти историографические дебаты, но это — никогда не само прошлое непосредственно, что было бы решающим.

Это последнее обращение к историографическим дебатам означает, что наше философское исследование нарративного письма истории подходит к концу. Явно или имплицитно формулировать общие правила, в соответствии с которыми должны быть сделаны решающие соображения в историографических дебатах, — это задача не философа истории, но историков. Философу истории позволено только сказать, что единство и согласованность являются формальным критерием для оценки относительных достоинств ис-

торических нарративов, но какое материальное содержание соответствует этому формальному критерию — решать только историкам.

Заключение

Позвольте суммировать сказанное. Мы видели, что концепция Романтизма о месте человека (историка) внутри или вне социального порядка была необходимым условием для реального признания существования непостижимых и удивительных тайн прошлого. С тех пор странность прошлого стала условием нашего самопознания как наследников длительного исторического развития. Как это ни парадоксально, указанная странность есть единственное зеркало, в котором мы можем узнать себя. Чем больше мы делаем мир вокруг нас (например, прошлое) странным, чуждым и непроницаемым, тем более полным становится наше постижение самих себя. Это постижение того, что отчуждение от действительности (цена, которую мы должны платить за самопознание) было, я полагаю, одним из основных источников отчаяния Романтизма (для Просвещения самопознание было условием оптимистической веры в *интеграцию* человека в общество). Но современная историография черпает из этого источника вдохновение.

Анализируя проблему с точки зрения лингвистических понятий, находящихся в нашем распоряжении для выражения знания о действительности, мы можем сказать, что победа Романтизма над натурфилософией Просвещения означает отход от парадигмы общего утверждения к парадигме исторического нарратива. Существует асимметрия в отношении между общим утверждением и нарративом. Общее утверждение (как и сингулярное) является знанием или выражает знание, которое в нарративе только *используется* для достижения понимания. Историческое понимание не имеет никакого познавательного характера, но, по существу, яв-

ляется предложением о том, как нужно смотреть на прошлое. Это — не знание, но *организация* знания.

Особенно интересным в вопросе о нарративном использовании языка является тот факт, что здесь отношение между языком и действительностью систематически дестабилизировано; язык нарративов может нарушить баланс между языком и действительностью, так как обладает собственной автономией. Язык нарратива освободил себя от связей с исторической реальностью и таким образом построил себе платформу, на которой он может функционировать как арбитр в дебатах о том, как должны быть связаны между собой язык и действительность. Императивы эпистемологических правил уступили место открытости историографических дискуссий. Это весьма интересно потому, что одной из наиболее заметных особенностей современной философии науки является сходная тенденция углубления разрыва между языком и действительностью. Когда Кун использует термин *несоизмеримый*, он хочет подчеркнуть, что на некоторых этапах эволюции науки невозможно обратиться к самой физической реальности для того, чтобы выявить природу разногласий между учеными. В таких ситуациях «исторический» язык является нашим единственным источником; отсюда и вдохновленное Гадамером отрицание Рорти эпистемологии в пользу герменевтики²⁴.

Ситуация, в которой при таких обстоятельствах оказывается наука, свойственна и историографии. Поэтому исторический нарратив и использование языка историком являются предметом интереса не только историков и философов истории, но и философов языка в целом. Один из наиболее любопытных фактов, касающихся языка, состоит в том, что язык не только выражает знание, но может быть также *использован* (в истинном смысле слова) для конструирования лингвистических сущностей, являющихся и языком, и вещами одновременно. И эти лингвистические сущности есть матрицы для производства нового знания.

4

глава



Историческая
репрезентация

Объяснение, интерпретация, репрезентация

Мы привыкли думать о философии науки и философии истории как о полностью строго рациональных дисциплинах, которые сами по себе не имеют никаких субстанциональных допущений. Это дает им право, как мы говорим, исследовать «допущения» науки и истории. Конечно, всем известно, что эта картина чрезмерно оптимистична. Как и любой другой *дискурс* (воспользуемся термином Фуко), философия науки и философия истории тоже имеют свои сущностные допущения — например, сущностные допущения о том, какие с философской точки зрения фундаментальные проблемы имеют место в науке и истории. Как никогда не уставали подчеркивать Фуко и Гегель, эти допущения могут быть обнаружены путем установления границы между тем, что может и что не может

быть сказано в рамках данного дискурса¹. Следовательно, имеет смысл сказать, что допущения *дискурса* не должны главным образом ассоциироваться с его не подлежащими обсуждению предпосылками или с его конечными основаниями, а скорее с тем, что исключается таким способом, каким табу исключает некоторые способы высказывания о чем-либо.

Лучший способ устанавливать допущения *дискурса* состоит в том, чтобы изучить его терминологический аппарат². Семантический инвентарь *дискурса* при необходимости определяет границу между тем, что может и что не может быть сказано, обсуждено или исследовано в его рамках. Поэтому словарь и терминологический аппарат выражают то, что считается важным в обсуждаемом вопросе. Например, из-за различия используемых словарей дебаты между логическими позитивистами и Поппером, с одной стороны, и сторонниками Куна — с другой, не были дебатами о закономерностях роста знания (как полагали их участники), но фактически обсуждением того, что нужно считать самым существенным в научных исследованиях. Согласно первым, характер дебатов, их сущность заключалась в принципе верификации (логический позитивизм) или фальсификации (Поппер и его ученики) научных гипотез; согласно последним, содержание дебатов, их сущность — это природа научной риторики (то есть как ученые дискусируют друг с другом и какие аргументы они в целом считают решающими в спорах).

То же самое верно и для философии истории. Современная философия истории в ее начальной стадии, скажем, с 1940-х, использовала почти исключительно словарь описания и объяснения. Важное допущение здесь подразумевало, что прошлое есть по сути своей море исторических феноменов, которые должны быть описаны и объяснены. Прошлое понималось как множество феноменов, лежащих перед историком, ожидая, чтобы его описали и объяснили. Предпочтение

этого словаря автоматически породило немало вопросов, главным образом, эпистемологических, касающихся истинности дескриптивных и объяснительных утверждений, сделанных историком о прошлом. Например, модель охватывающего закона (МОЗ) в первой половине своей короткой жизни не могла бы стать доминирующей темой дискуссий современной философии истории по какой-либо другой причине, чем та, что принятый философами истории словарь считал историческое объяснение и описание сущностной задачей историка.

Тем не менее в 1970-е годы вошел в употребление новый словарь. И герменевтики, и нарративисты полагали, что задачей историка является не объяснение, но интерпретация прошлого. Точнее говоря, это было скорее вопросом веры, подразумеваемым в очередном повороте дебатов в 1970 году, чем явным аргументом в спорах. Кроме того, чары, навеянные предыдущим словарем, оказались настолько сильными, что это вызвало раскол в герменевтической философии истории. Поборники того, что фон Вригт и Олафсон называли *аналитической герменевтикой*³, — точнее говоря, традиции, которую мы связываем с Коллингвудом, Дреем и фон Вригтом, — стали настолько часто использовать в разговоре язык объяснения, что возникла некая гибридная форма герменевтики — гибридная, так как сформировалась комбинация традиционного акцента герменевтики на интерпретации значения с требованием, чтобы историк объяснял прошлое, используя допущения словаря МОЗ. Многие слабости аналитической герменевтики можно вывести из ее генетического греха смешивания вопросов, предложенных интерпретационным словарем, с объяснительным идеалом другого словаря.

«Неразбавленный» словарь герменевтики только начал прокладывать путь в философию истории, если вообще это делал. Литературная критика и релевантные области философии языка показали себя более

восприимчивыми к новому словарю, чем философия истории. Это связано с его опасностью для философии истории. В философии последовательность рассуждений всегда предпочтительна их гибридизации, и именно поэтому исследователи боятся, что философия истории потеряет свою «самость» в борьбе с ее более бдительным конкурентом. Традиционно герменевтическая теория — это теория способа интерпретации значения. Сущностное допущение интерпретационной теории поэтому состоит в том, что прошлое, в принципе, — это полное значений целое, и задачей историка является интерпретация значения исторических явлений. Эпистемологические вопросы, которые так занимали философию истории на первом этапе ее жизни, потом утратили многое из своей безотлагательности, начиная с вопросов значения, касающихся в большей мере отношений между словами, чем отношений между словами и вещами. И однажды горячо обсуждаемая проблема — была ли история прикладной наукой — была оставлена в пользу более экзистенциальных проблем отношения между текстом и читателем, поднятых работами таких авторитетных исследователей, как Гадамер и Деррида⁴. Замена словаря описания и объяснения на словарь значения и интерпретации вводила новые задачи для философии истории, и каждый согласится, что с тех пор была проделана большая работа. Но потребовалось некоторое время для того, чтобы философия истории действительно догнала литературную критику.

Однако, несмотря на новые структуры понимания, появления которых можно ожидать в связи с развитием настоящей герменевтической философии истории, мы не должны терять из виду тот факт, что словарь значения и интерпретации также имеет свои неудобства. Термины «*значение*» и «*интерпретация*» могут использоваться относительно прямым образом, когда мы говорим об: 1) интерпретации значения человеческих действий (любимая область аналитической гер-

меневтики) и 2) интерпретации текстов (любимая область континентальной герменевтики). Никто не хочет обсуждать тот факт, что историки часто должны отвечать на вопрос, почему исторические агенты в прошлом выполняли определенные действия, или какое значение имел текст, написанный Гоббсом или Руссо. Неудобство тем не менее заключается в том, что в прошлом существует многое, что не имеет значения в любом из этих смыслов. Историография двадцатого века предпочитает смотреть на прошлое с точки зрения, отличной от точки зрения самих исторических агентов, и это редуцирует интенцию аналитической герменевтики к уровню бесполезных усилий⁵. Более того, современный вариант интеллектуальной истории, историю ментальностей, интересуют не столько значения (ни *mens auctoris*, ни значение, приемлемое для нас), сколько ментальности, в которых текст становится свидетельством. Ментальность может быть основой для придания значения, но придает значение самой себе.

Из этих событий, происшедших в историографии двадцатого века, можно заключить, что «значение» менее широко представлено в прошлом, исследуемом историком, чем это полагает герменевтика. Хотя прошлое состоит из того, что делали, думали или писали люди в прошлом, и оно не знает никаких деятелей, кроме людей, перспектива историка часто одновременно и создает, и исследует прошлое так, что оно становится лишенным свойственного ему значения. Гегелевское понимание непреднамеренных последствий интенционального человеческого действия является парадигмой этой перспективы.

Можно предложить две стратегии, если необходимо предпринять попытку спасти словарь значения и интерпретации. Во-первых, можно обратиться за помощью к спекулятивным концепциям философии истории. В них всегда предполагалось, что в историческом процессе существует скрытое значение, даже ес-

ли сами исторические агенты не осознают или не осознавали этого. Так как действия имеют значение в связи с достижением некоторой цели, то и исторический процесс во всей его тотальности есть средство достижения определенной цели, будь это Абсолютный Разум или бесклассовое общество. Следование этой стратегии имеет смысл, конечно, только при условии, что спекулятивные системы есть легитимные способы обращения с прошлым. В этой связи должны быть рассмотрены два вопроса. Во-первых, вопрос о том, приемлемы ли спекулятивные системы с исторической и философской точек зрения. Как известно, такие авторы, как Поппер, фон Хайек и Манделбаум, так не считали, но в последнее время к спекулятивным системам относятся более терпимо, чем раньше. Позвольте поэтому воздержаться от решения данного вопроса. Гораздо важнее второй. Допуская приемлемость спекулятивных систем, можем ли мы доверять им, что они открыли значение истории? Можно было бы возразить, что использование термина «значение» по отношению к историческому процессу так, как это интерпретируется спекулятивными системами, есть неправомочная персонификация исторического процесса: мы используем термин только тогда, когда *люди* делают нечто, чтобы достичь нечто другое. Но еще более серьезным препятствием, стоящим на пути нашего обсуждения проблемы «значения исторического процесса», является такой факт: нельзя утверждать, что беспристрастная «обычная» историография может *обнаружить* (скрытое) значение истории; самое большее, что можно сказать: историки *придают* значение прошлому. Так, Мюнц написал в стиле, забавно напоминающим стиль Деррида: «Ведь истина в том, что нет никакого определенного лица, спрятанного за различными масками каждого рассказчика истории, будь он историк, поэт, романист или создатель мифов»⁶, прошлое не имеет никакого лица, и маски, созданные историками, — это все, что мы имеем. Таким

образом, как только мы покидаем сферу интенционального человеческого действия, прошлое лишается свойственного ему внутреннего значения, скрытого или какого-либо другого; и весьма странно говорить об интерпретации значения того, что не имеет никакого собственного значения.

Странно — да, но так ли невозможно? Предположим, что мы сталкиваемся со множеством слов, произвольно смешанных друг с другом таким образом, чтобы мы могли убедиться, что это множество само по себе не имеет значения. Тем не менее Стэнли Фиш, вероятно, сказал бы, что мы способны интерпретировать «значение» даже такого «текста»⁷ — тем же способом, каким видим корабль в очертаниях облаков. Он мог бы доказать, что нет достаточной причины твердо придерживаться значения, ограниченного значением объекта: поступать так значит быть вовлеченным в метафизические проделки. Значение возникает так быстро, как быстро читатели прочитывают текст или то, что *считают* текстом. Короче говоря, значение должно ассоциироваться с определенной *практикой*; практика интерпретации — независимо от того, что интерпретируется — обладает или не обладает своим внутренним значением (последняя дизъюнкция может быть даже мнимой). Однако именно эта уверенность в практике настоятельно свидетельствует против такой чрезвычайной терпимости в отношении придания смысла «значению» и «интерпретации». Например, какие ограничения могут быть наложены на данную практику предоставления значения? Предположим, мы начинаем приписывать интенции физическим объектам, какие соображения способны руководить нами в дискуссии об этих интенциях? (Мы не с пустыми руками участвуем в обсуждении того, что является внутренне бессмысленным в прошлом, но это не аргумент против нашей точки зрения. Напротив: этот факт доказывает, что роль сыграна другим фактором, существование которого было затене-

но словарем «значения»; и интерпретация *этого* словаря не может объяснить, почему мы *не* с пустыми руками участвуем в таких дискуссиях.)

Позвольте теперь обратиться ко второй стратегии нейтрализации аргумента, согласно которому прошлое не имеет никакого внутреннего значения. Я обращаюсь к стратегии, принятой, например, Хайденом Уайтом и Рикером, когда они утверждают, что прошлое подобно тексту и таким образом имеет, подобно тексту, свое собственное значение. Хотят ли Уайт и Рикер, чтобы мы воспринимали утверждение «прошлое есть текст» в буквальном смысле или только метафорически, не всегда ясно из их работ. Но каким бы способом ни было сформулировано это утверждение⁸, против этой стратегии можно возразить просто. Если тексты действительно полны значения (а если нет, то нет никакого утешения ни Уайту, ни Рикеру), то они всегда написаны о том, что находится вне самого текста. (Я не принимаю во внимание проблему, возникающую из-за существования вымышленных текстов, которая, как совершенно ясно, не имеет никакого отношения к нашему обсуждению.) Можно полюбопытствовать тогда, что же это за текст, где прошлое, возможно, существует в нем самом. И наша неспособность ответить уверенно на этот вопрос свидетельствует против предложения Уайта и Рикера рассматривать прошлое как текст.

Следовательно, как словарь описания и объяснения, так и словарь значения и интерпретации имеют свои несоответствия. У них есть тенденция сосредотачивать внимание философа истории на том, что имеет относительно небольшое значение в современной историографии. Именно поэтому я предлагаю сейчас третий словарь: словарь «репрезентации». В обычном языке часто говорится, что историк *репрезентирует* прошлое (вместо описания или интерпретации). Словарь «репрезентации» имеет то преимущество, что не предлагает тот тип допущений, который был свойстве-

нен двум другим словарям. Предложение состоит только в том, что историка можно в полном смысле слова сравнить с живописцем, пишущим пейзаж, портрет и т. п. Значение здесь рассматривается как заявка на *восстановление* отношений между философией истории и эстетикой.

Почему репрезентация?

В отличие от словаря описания и объяснения, словарь репрезентации способен привлечь во внимание не только детали прошлого, но также и способ, которым эти детали были объединены в границах всей тотальности исторического нарратива. Склонность традиции модели охватывающего закона и аналитической герменевтики к рассмотрению деталей исторического нарратива замечена многими комментаторами и не нуждается в разъяснении; с другой стороны, когда мы говорим об исторических репрезентациях, то естественно думаем об исторических нарративах в целом. Еще интереснее то, что словарь репрезентации, в отличие от словаря интерпретации, не требует, чтобы само прошлое имело значение. Репрезентация безразлична к значению. Только *сам* исторический текст имеет значение. Из этого следует, что словарь репрезентации помогает объяснить возникновение значения из того, что само *еще* значения *не имеет*. Значение изначально репрезентационно и является результатом нашего понимания того, как другие люди (историки, живописцы, романисты) репрезентируют мир. Оно требует, чтобы мы смотрели на мир глазами других — или, по крайней мере, признали, что это можно сделать. Значение имеет два компонента: мир и понимание, что он может быть некоторым способом репрезентирован, рассмотрен с определенной точки зрения. Мы не должны, следовательно, соглашаться с иерархическим порядком репрезентации и герме-

невтики, предложенным Гадамером, когда он пишет, что «эстетика должна быть поглощена герменевтикой»⁹. Суть в действительности такова: эстетика, как философия репрезентации, предшествует философии интерпретации и является основанием для объяснения интерпретации. С другой стороны, мы можем согласиться с Гадамером, что расстояние между *Geisteswissenschaften* и *Naturwissenschaften* имеет скорее экзистенциальную, чем методологическую природу; поскольку именно репрезентация привела к нашему изгнанию из природного мира, и значение давалось нам взамен того рая, который мы таким образом потеряли. Наука и герменевтика расположены на противоположных сторонах демаркационной линии, воплощаемой репрезентацией.

Кроме того, если науки находятся ближе к репрезентации, чем к интерпретации значения, то необходимо указать различия между науками и репрезентацией. Научные теории не являются репрезентациями мира: они позволяют формулировать утверждения, отражающие положение дел, которое никогда не было реализовано в фактическом мире. Репрезентация, с другой стороны, имеет дело только с миром, какой он *есть* или *был*. Научные утверждения имеют модальный или гипотетический характер (в форме типа : *если... тогда...*) ; репрезентация же категорична.

Здесь и возникает основная трудность. Если мы имеем в виду беллетристику и изображение картин вымышленного пейзажа, то это может выглядеть так, будто репрезентация в искусстве, подобно научной, имеет не меньше возможностей репрезентировать то, что никогда не было реализовано и никогда не будет реализовано в действительном мире. Гудман справился с этим затруднением свойственным ему эффективным способом. Что, например, репрезентирует картина, изображающая Пиквикский клуб или единорога? Ответ Гудмана на этот вопрос, по существу, касается логики термина «репрезентация». Этот термин дол-

жен быть понят в том смысле, что фраза «а репрезентирует b» не подразумевает ничего, относящегося к существованию «b». И это может быть достигнуто, если такие фразы, как «картина, репрезентирующая Пиквикский клуб» или «репрезентация единорога», рассматриваются «как неделимые единичные предикаты или класс — термины, подобные “столу” и “доске”». Мы ничего не можем получить в границах любого из них и квантифицировать их по частям»¹⁰. Таким образом, репрезентация в беллетристике ничего не сообщает о существовании того, что репрезентировано, ни даже о его *возможном* существовании. Кроме того, я показал в другой своей работе, что можно понимать беллетристику как репрезентацию определенного положения вещей, возможность существования которого не только исключена известными физическими законами, но даже логическими правилами¹¹. Возьмите, например, рисунки Эшера. Конечно, они являются репрезентацией, т. к. сообщают о *чем-то* (например, о логической несогласованности), но то, о чем они сообщают, никогда не может быть реализовано в исторической действительности. Весьма любопытная проблема, касающаяся этих рисунков, состоит в том, а *что именно* мы понимаем, когда думаем, что понимаем их: понимаем ли мы рисунок, или мы понимаем, почему не понимаем его? Можем ли мы понимать или мы только признаем логическую несогласованность в рисунках? В любом случае можно быть уверенным, что не существует никакой симметрии между гипотетическими утверждениями, сделанными ученым и репрезентацией в беллетристике.

Предложение Гудмана о том, чтобы неделимые единичные предикаты ослабили связь между действительностью (или тем, что на нее могло бы походить) и репрезентацией, поднимает вопрос — как соотносятся репрезентация и эпистемология. На первый взгляд можно было бы сказать, что репрезентация, бесспорно, есть способ видения реальности и, следо-

вательно, предмет профессионального интереса эпистемолога. С другой стороны, если этот термин все-таки можно легитимно использовать по отношению к изображению Пиквикского клуба, единорогов или перспективистских парадоксов Эшера, то дело начинает выглядеть так, будто репрезентация и эпистемология находятся в равных отношениях друг с другом. Однако Гудман в связи с этой проблемой предлагает полезную дистинкцию. Он заявляет, что фраза «а репрезентирует b» является неоднозначной, предполагая: 1) о чем написана рассматриваемая картина или 2) тип картины, который обозначен этой фразой (картиной может быть «картина Пиквикского клуба» или «картина единорога»)¹². Второе значение фразы принимает во внимание картины Пиквикского клуба вообще или рисунки единорога вообще. Это возвращает нас к первому значению, и с этого момента вопрос «о чем это» порождает эпистемологические проблемы, а релевантность эпистемологии репрезентации кажется весьма очевидной.

И все же такой вывод был бы слишком поспешен. Это становится ясно, если мы вспомним взгляды Рорти на историю эпистемологии. Он показал, что эпистемология возникла только как результат Декартова постулата о *forum internum*, «в котором телесные и духовные восприятия... и все остальное, что мы теперь называем «ментальным», было объектом квазинаблюдений»¹³. В рамках аристотелевской традиции, предшествующей Декартовой, существовали только мир и интеллект, схватывающий истину об этом мире. Разрыв, созданный Декартом между нашим «внутренним взором» и реальностью (внутренний взор может наблюдать только репрезентацию реальности в *forum internum*), должен был быть тем или другим способом преодолен, если кто-либо хотел объяснить возможность познания мира; и эпистемологии была предназначена для выполнения этой задачи. Таким образом, был предложен параллелизм между эпистемологией

и репрезентацией: эпистемология описывает, каким образом реальность репрезентирована в сознании трансцендентального «эго». В дальнейшем эстетические теории восемнадцатого и девятнадцатого столетий, с их тенденцией приравнивать иллюстрированную репрезентацию к сенсорному восприятию, укрепили этот параллелизм.

Трудность, однако, заключается в том, что фраза «а представляет b» является неопределенной касательно отношения между «а» и «b», необходимую степень толерантности по поводу этого никогда нельзя достигнуть даже среди самых либеральных эпистемологов. Круг может репрезентировать солнце, монету, город на карте и так далее. Как все мы знаем, репрезентация — это предмет контекста и традиции, — возможно, даже простого соглашения, которое, конечно, было бы абсурдно требовать от эпистемологии. В этом отношении феномен репрезентации воскрешает в уме рортианское описание ситуации, имевшей место перед введением Декартом вне-исторического чистого пространства универсального, трансцендентального «эго», на которое проектировались несомненные истины. В предшествующую философскую эпоху познание было скорее атрибутом человека, чем репрезентацией обезличенного пространства трансцендентального «эго». Следовательно, все познание было тесно связано с историческими обстоятельствами мира и людей, живущих в нем; концепция тела как множества вечных, независимых от контекста истин, созерцаемых в нашей внутренней самости, была бы непостижима в эту эпоху. До-картезианский, аристотелевский взгляд на познание, следовательно, намного ближе к феномену репрезентации, чем к тому, что мы понимаем под познанием, начиная с победы декартовской, эпистемологической точки зрения на этот предмет.

Кроме того, философия как тип мышления имеет одну имманентную тенденцию, которую нам нельзя

в этой связи игнорировать. Философия всегда имела неистребимую склонность делать обобщающие выводы по поводу обсуждаемых тем. Если то, что эпистемолог должен говорить о трансцендентальном «эго», нельзя применять к *каждому* индивидууму, то его обвиняли в спекулятивной науке или просто плохой философии — или даже в том и другом сразу. Психологи *не* должны утверждать, что исследуемые ими способности восприятия в точности одинаковы у всех индивидуумов, но сущности, *созданные* или *постулируемые* эпистемологами, требуют абсолютной общности, и именно потому, что они *не найдены* в реальном мире, поэтому и не подчинены его обстоятельствам. Таким образом, философия наиболее демократическая из всех дисциплин. Однако эти универсалистские претензии эпистемологии предохраняют ее от заключения соглашения с неопределенностью, которая, как это показано историей искусства, является одной из наиболее заметных особенностей репрезентации. Соответственно, мы можем понимать эпистемологию как попытку зашифровать определенную форму или формы репрезентации. Эпистемология есть репрезентация без истории и без репрезентативных вариаций, которые постепенно развивались в истории репрезентации. Таким образом, существуют естественная коалиция между историей и репрезентацией и естественная вражда между этой коалицией и эпистемологией. Когда история устранена и репрезентация зашифрована, они обе прекращают свое существование и их место занимает эпистемология.

Признавав такой характер отношений между эпистемологией и репрезентацией, мы можем увидеть то, что является некорректным в требовании, провозглашенном и идеалистами-эстетиками, и Гудманом, а именно, что искусство есть форма познания: «Истина и ее эстетическая копия совпадают под различными названиями»¹⁴. До некоторой степени с этим требованием можно согласиться, но его следует уточнить.

Отношение между научной истиной и ее эстетической копией параллельны отношениям между эпистемологией и репрезентацией. Наука есть зашифрованная репрезентация, и эпистемология исследует характер и основу процесса кодификации. Инсайты репрезентации в искусстве более широки и глубоки (потому что незашифрованы), чем таковые же в науке (хотя оба предпочтут привычную им область).

Соображения подобного рода также имеют свои импликации в проблеме релятивизма в истории (и искусстве). Релятивизм как философская проблема возникает тогда, когда исторические изменения отражены в зашифрованных, научных взглядах на мир. Релятивизм, следовательно, берет начало от линии разлома между эпистемологией и репрезентацией. Это означает, что релятивизм не может быть проблемой в искусстве и истории: оба благополучно расположены за этой линией разлома на стороне репрезентации. Но можно было бы возразить, а не происходили ли в рамках репрезентации в истории и искусстве свои изменения? Однако эти исторические изменения есть изменения в *стиле* и не имеют никаких эпистемологических значений. Различные научные традиции вызывают кошмар эпистемологического релятивизма; различные стили в истории и искусстве есть различные способы репрезентации исторической действительности. И так как термины «а» и «b» во фразе «а представляет b» порождают точно такие же эпистемологические проблемы, репрезентация индифферентна по отношению к эпистемологии. Следовательно, стилистическое изменение в искусстве и истории свободно от релятивистских импликаций. Однако, когда художники или историки начинают видеть себя в качестве ученых и хотят, чтобы их репрезентативные инсайты зашифровались, они попадают в сети релятивизма. Все же релятивизм есть проблема *науки*, так как наука и ее история (источник большинства релятивистских тревог) расположены на раз-

личных сторонах линии разлома, упомянутого выше. Я, следовательно, не согласен с легким решением проблемы релятивизма в науке, предложенным Бернштейном, когда он пишет: «Релятивизм в конечном счете имеет смысл (и приобретает доказательность) как диалектическая антитеза к объективизму. Если мы пренебрегаем объективизмом, если мы показываем, что неверно в таком способе мышления, то мы в то же самое время подвергаем сомнению самую сущность релятивизма»¹⁵. Стратегия Бернштейна в том, чтобы относить науку к той стороне разлома, где находится репрезентация, с помощью требования «пренебречь объективизмом», который является для Бернштейна ярлыком эпистемологии. Как мы видели в предыдущем параграфе, это нельзя сделать.

Можно суммировать сказанное следующим образом: словарь репрезентации, когда он используется для обсуждения историописания, является свободным от менее удачных допущений, связанных со словарями объяснения и интерпретации. Поэтому анализ историописания в терминах репрезентации вполне заслуживает внимания. Предполагается, что такой анализ будет иметь более широкие импликации, так как может научить нас многому из области возможностей и ограничений эпистемологии. Неоценимое положительное достижение эпистемологии в том, что она создала в трансцендентальном «эго» обязательную платформу, которая является предпосылкой для всей науки. Ее недостаток, однако, в том, что она приписала все когнитивное преимущество трансцендентальному «эго», что повлекло за собой отход от реальности самой по себе и от ее репрезентации в искусстве и истории. Эпистемология, таким образом, создала неприятную дилемму необходимости выбирать между реалистической и идеалистической интерпретацией научного знания. Кроме того, репрезентация действительности индивидуальным субъектом познания, который не сводим к трансцен-

детальному «эго», с тех пор рассматривается как весьма сомнительное предприятие с познавательной точки зрения.

Репрезентация в искусстве и истории

Если предметом сравнения являются искусство и история, легко можно было бы предположить, что сравниваться должны история и история искусства. Однако существует асимметрия между историей *tout court** и историей искусства. Подобно живописцу, историк репрезентирует историческую реальность, придавая ей значение через значения своего текста, так как сама по себе реальность этого не имеет; историк искусства, напротив, изучает полные значения репрезентации реальности, созданные художником. В истории часто, хотя не всегда, имеет место *dehors texte*** (что Деррида хотел бы полностью исключить), принимая во внимание, что утверждение Деррида «*il n'y pas dehors texte*»*** имеет смысл только в соотнесенности с историей искусства или литературной критикой. Скорее, историк искусства находится в паритетных отношениях с историком историографии — оба вообще избегают области, лежащей между значением и тем, что не имеет никакого значения. Чтобы не создавать путаницу, и историю искусства, и историю историографии лучше называть *критикой*.

Я предлагаю, таким образом, рассматривать историописание с точки зрения эстетики. Это, конечно, привычный, хотя и не слишком популярный, путь в сферу истории философии истории. Квинтиллиан говорил, что «*historia est proxima poesis et quodammo-*

* *tout court* (фр.) — вкратце.

** *dehors texte* (фр.) — вне текста.

*** «*il n'y pas dehors texte*» (фр.) — нет понятия «вне текста».

do carmen solutum» (история тесным образом примыкает к поэзии и, если можно так выразиться, является поэмой в прозе). Это утверждение было воспроизведено Ранке приблизительно на восемнадцать столетий позже, разумеется, без более позднего уточнения того, что должно быть основой этой поэтической природы историографии¹⁶. Более определенно высказался Ницше, когда требовал от историка «*sine grosse kunstlerische Potenz, ein schaffendes Daruber-schweben, ein liebendes Versenktsein in die empirische Data, ein Weiterdichten an gegebenen Typen*» (большой артистический талант, творческую независимость, любовь к погружению в эмпирические данные, поэтизацию того, что дано»; коротко говоря: *das Kunstlerauge*¹⁷. Но общепринятая точка отсчета восстановления отношений между эстетикой и историей обозначена в известном эссе Кроче «*La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*», написанном в 1890 г. Как подчеркнул Хайден Уайт, сущность аргумента Кроче в этом раннем эссе была несколько менее убедительна, чем это полагал сам Кроче и его современники. В конце прошлого столетия философы истории, такие, как Виндельбандт и Риккерт, утверждали, что науки делятся на номотетические и идеографические. Фактически в своем эссе Кроче просто заменил термин *искусство* на термин *идеографическая наука* без изменения структуры аргумента, характерного для его неокантианских предшественников¹⁸. История должна быть отнесена к концепции искусства на основании того, что оба репрезентируют индивидуальное как таковое.

Если попробовать вывести теорию репрезентации из взглядов Кроче, то она сведется к тезису, что и история, и искусство репрезентируют индивидуальное, в то время как наука подводит индивидуальное под общие законы. На первый взгляд это кажется разумным: живопись всегда репрезентирует индивидуальные представления художника. Но можно было бы возразить, что здесь мы становимся жертвой художествен-

ного филистерства. Так, например, Данто обсуждает два рисунка, представляющие соответственно первый и третий законы Ньютона¹⁹. Оба рисунка, демонстрируя единственную горизонтальную линию на холсте, казалось бы, абсолютно подобны, но не это здесь интересно. Если пример Данто считать верным, то это противоречит прозрениям Кроче о различии между искусством и наукой. Ведь рисунки Данто репрезентируют законы природы, а не некоторое (сложившееся в истории) состояние дел. Тем не менее Кроче мог бы спасти свою позицию, утверждая, что рисунки Данто репрезентируют тот *факт*, что объекты во Вселенной, случается, ведут себя в соответствии с рассматриваемыми законами. Тем не менее, этот ответ имеет нежелательное следствие, т. к. еще раз уничтожает дистинкцию, которую Кроче хотел узаконить.

Но конечно, примеры Данто несколько экзотичны. Позвольте поэтому защитить Кроче и напомнить, что большинство картин есть все же репрезентация пейзажей, натюрмортов, морских сражений, герцога Веллингтона и так далее. Кроче, без сомнения, прав в утверждении, что такие картины репрезентируют индивидуальности как таковые и в этом отношении отличаются от способа, которым ученый описывает мир. Но и в этом случае я сомневаюсь, так ли полезны взгляды Кроче для понимания сути репрезентации. Точнее, следует сказать, что взгляды Кроче не касаются репрезентации *как таковой*, но только природы того, что репрезентировано (то есть индивидуального положения дел). Так примерно мы пытались бы дать определение автомобилей с точки зрения грузов, которые они могут вести.

Такая же тенденция — избегать исследования репрезентации самой по себе и сосредотачиваться на большом количестве вспомогательных проблем — может быть обнаружена в важной по своему интеллектуальному влиянию теории репрезентации Гудмана. Прямо в начале своей книги Гудман смело объявляет,

что «денотация есть ядро репрезентации и она независима от принципа подобия»²⁰. В соответствии с последней частью своего заявления, Гудман демонстрирует, что репрезентация не включает в себя подобия. Ничто не походит на «х» больше, чем само «х» непосредственно, но все же мы не говорим, что «х» репрезентирует само себя. Более того, картины всегда походят на друг друга больше, чем на то, что они репрезентируют. Это возвращает нас к первой части утверждения: картина, чтобы «репрезентировать объект, должна быть символом этого объекта, существовать для него и относиться только к нему»²¹. Поскольку Гудман не предлагает никаких аргументов в поддержку своего утверждения, то трудно сказать, должны ли мы рассматривать его как тезис автора, предназначенный для обсуждения, или как своего рода заранее оговоренную дефиницию. В любом случае, как бы мы ни понимали утверждение, что репрезентация по существу есть денотация, возникает вопрос, чем репрезентация отличается от всех других имеющихся в нашем распоряжении способов денотации чего-то. Поэтому заявление Гудмана должно быть усилено. Исключение подобия мы могли бы рассматривать как требование реализма. Например, «а» есть репрезентация «b» если: 1) «а» денотирует «b» и 2) «а» удовлетворяет требованиям реализма. Но то, что реализм требует, отображая одну временную эпоху или одну культуру, может быть непостижимым в другом контексте. Гудман приходит к выводу: «Реализм относителен, он детерминирован системой репрезентативного стандарта данной культуры или человека данного времени»²²; «Реализм есть вопрос не каких-либо постоянных или абсолютных отношений между картиной и ее объектом, но отношений между системой репрезентации, используемой в картине, и системой репрезентативных стандартов»²³.

Как верно, мы могли бы воскликнуть, но как неутешительно! Все, что мы имеем теперь, состоит в том,

что «а» репрезентирует «b» если: 1) «а» денотирует «b» и 2) природа «а» как репрезентации «b» есть полностью вопрос конвенции, что, безусловно, является сложным способом рассуждения ни о чем. Так, используя способ, напоминающий методологию Кроче, Гудман также пытается избежать вопроса о том, что есть репрезентация. И, как мы убедились в случае с Кроче, результат таков: репрезентация становится самым неопределенным из понятий, и вообще все, что угодно, может быть репрезентацией всего, что угодно. Для Гудмана репрезентация — это простой символ того, что репрезентируется, примерно так же, как имя может относиться к тому, к чему нам бы хотелось его отнести. Поэтому он считает правильным говорить об искусстве (опять-таки в духе Кроче) как о своего рода языке. Оба приписывают искусству познавательную способность потому, что, подобно языку, оно — система символов, способных к передаче значения. Искусство становится своего рода пиктографией, в которой значение символов определено конвенционально. Но именно по этой причине никто не назвал бы пиктографию искусством; кроме того, значение произведения искусства выражено *в нем самом* (оно привлекает к себе наше внимание тем способом, каким это никогда не делают лингвистические символы), а *не через него* (как мы читаем символы ребуса или пиктографического текста).

Но даже суть репрезентативной теории Гудмана — репрезентация как денотация — неубедительна. Позвольте взять идеальный пример репрезентации. Если мы смотрим на репрезентацию Наполеона в музее мадам Тюссо, то странно было бы утверждать, что эта репрезентация «денотирует» Наполеона. Если бы это было все, что она делает, то можно было бы спросить, почему сотрудники музея мадам Тюссо обратились к таким масштабам для изготовления репрезентации. В нашем распоряжении имеются менее сложные символы для обозначения чего-либо. Но факт со-

стоит в том, что не только металлическая пластина с надписью «Наполеон» в музее мадам Тюссо или некое идентификационное описание этого человека доказывает, что в репрезентации содержится нечто большее, чем это утверждает Гудман. Репрезентация Наполеона, предполагается, показывает нам, как именно выглядел Наполеон при жизни. Уточним сущность вопроса: мадам Тюссо, когда делала репрезентацию Наполеона, создавала ее из *куклы* таким образом, что многое из того, что могло быть свойственно физическому внешнему виду реального Наполеона, могло также быть свойственно кукле. Кукла — просто устройство, к которому могут быть приложены необходимые атрибуты. Используя язык утверждений, можно сказать, что в репрезентации весь акцент падает на предикат, в то время как субъект есть простая логическая модель, которая не имеет никакой другой функции, чем служить *point d'arrui* для рассматриваемых предикатов. И так как только субъект в утверждениях имеет способность к референции, мы имеем серьезное основание считать, что Гудман некорректен, когда он заявляет, что денотация есть сущность репрезентации.

Если же мы все же полагаем, что репрезентация всегда требует наличия неререференцируемых моделей, то нам будет более интересна замещающая теория репрезентации Гомбрича и Данто. И тот, и другой обращаются к происхождению искусства: первоначально художественная репрезентация действительности не была имитацией или мимезисом реальности (интуитивно предполагается, что художественная репрезентация должна быть похожа на то, что репрезентирует), но заменой действительности. «Художник обладал властью превращения прошедшего во вновь существующее посредством особого медиума в виде бога или короля в камне: распятие в художественном изображении, которое истинные сторонники веры расценили бы как само событие, чудесным образом сде-

лавшееся вновь настоящим, будто бы оно обладало сложной исторической идентичностью и могло случаться как то же самое событие в различные времена и пространства; грубо говоря, может быть, так бог Кришна в известной легенде, в которую безоговорочно верят многие, был способен одновременно заниматься любовью с бесчисленным количеством женщин»²⁴. Искусство одновременно и больше, и меньше, чем *мимезис* того, что репрезентировано. Оно больше потому, что *сама* действительность вновь воссоздана в определенном образе; оно меньше потому, что даже самый грубый знак или символ могут быть достаточны для функционирования в качестве художественной репрезентации реальности (и это то, в чем Гудман был прав). Как написал Гомбрич в своем известном эссе: «Идол служит заместителем Бога в культе и ритуале; это — искусственный Бог в точно таком же смысле, в каком ваш “конек” есть искусственная лошадь; это вопрос обмана»²⁵. Гомбрич описал замещающую теорию следующим образом: «Все искусство есть процесс создания имиджа, а весь процесс создания имиджа коренится в создании замен»²⁶.

Здесь уместно предупредить о наиболее показательном недоразумении, если позволителен такой парадокс. Критики Гомбрича (такие, как Ричард Уоллхейм) интерпретировали его идеи как желание сказать: в идеале то, что репрезентируется, и его художественная репрезентация абсолютно идентичны; и, как продолжает Уоллхейм, «если бы мы взяли картину объекта в качестве его самого, чем бы мы стали тогда восхищаться?»²⁷. Кажущееся правдоподобие данной интерпретации теории Гомбрича о замещении многим обязано фатальной двусмысленности размышлений Гомбрича о психологии восприятия. Больше, чем кто-либо, Гомбрич знает «миф о невооруженном глазе и абсолютности данного»²⁸. Какой мы в конечном счете видим действительность — это результат сложного процесса интерпретации стимулов визуального вос-

приятия²⁹, процесса, который изучается психологией восприятия. Этот психологический барьер между тем, что существует в реальности, и тем, как мы или художник это воспринимаем, очень важен для той восхитительной непринужденности, с которой действительность репрезентирована или должна быть репрезентирована художником — непринужденность обязана своим существованием разнообразию стилей, известных из истории искусства³⁰. Без этого барьера художественная репрезентация, как мы ее себе представляем, не имела бы смысла; если бы мы должны были видеть мир только таким, каков он есть на самом деле, то Платон был бы прав, утверждая, что все искусство — это обман. Другими словами, на стадии интерпретации данных нашего визуального наблюдения возникает эта фундаментальная и постоянная неопределенность в нашем восприятии действительности, которую может использовать художник, чтобы создать *иллюзию* реальности. Таким образом, Гомбрич настаивает на том, что искусство пытается произвести такое же впечатление на наблюдателя, какое производит реальность, а неопределенность в визуальном восприятии сделала возможным взаимозаменяемость репрезентации и того, что репрезентируется. Следовательно, принимая во внимание, что оригинальная теория Гомбрича о замещении не исключала наличия драматических различий между репрезентацией и тем, что репрезентируется (вспомните о различии между коньком и реальной лошадью), а также понимание таких различий наблюдателем реальности, можно предположить, что главный тезис работы Гомбрича «Искусство и иллюзии» имеет тенденцию редуцировать всю художественную репрезентацию к *trompe l'oeil** эффектам.

Вероятно, Гомбрич испытывал отвращение к ненатуралистическому искусству, что заставило его путать

* *trompe l'oeil* (фр.) — обман зрения.

два взгляда на реальность и позволило скомпрометировать его оригинальную теорию замещения (которая была верной) его же предубеждениями натуралиста (правильно критикуемыми Уоллхеймом)³¹. Если это пройдет незамеченным, то в конечном счете завершится победой эпистемологической модели репрезентации. Предполагаемая схожесть между непосредственной реальностью и ее художественной репрезентацией порождает антитезу действительности *an sich* (которая навсегда останется неизвестной) и трансцендентальным «эго», в то время как когнитивная связь между ними осуществляется посредством квазиэпистемологических законов психологии восприятия. Именно потому не существует никакой опасности возвращения к эпистемологической модели, что оригинальная замещающая теория *не требует* никакого подобия или схожести между тем, что репрезентировано и его художественной репрезентацией. По очевидным причинам эпистемология беспомощна, когда задается вопрос: почему и каким образом, например, простая палка может быть репрезентацией лошади.

Поэтому для Гомбрича более предпочтительна версия Данто теории замещения, т. к. Данто достаточно ясно заявляет, что репрезентацию невозможно заменить тем, что она репрезентирует: «Удовольствие, полученное от имитации, следовательно, примерно того же порядка, что и приобретенное в фантазиях, где фантазирующему ясно — то, чем он наслаждается есть фантазия, и он не должен верить в ее реальность»³². Но если реальность репрезентирована и ее репрезентация не схожа с оригиналом и если мы хотим избежать другой крайности — пустого гудмановского конвенциализма в отношении между ними, где же тогда нужно искать золотую середину? Здесь Данто предлагает тезис, одновременно оригинальный и проникающий в суть вопроса. Его позиция состоит в том, что существует симметрия между репрезентацией и реальностью, ее репрезентирующей. То есть

мы обладаем не только тривиальной истиной о том, что репрезентация есть репрезентация реальности, но также и наоборот: «Что-то “реально” тогда, когда оно удовлетворяет репрезентации как таковой, так же, как что-то является “предъявителем” (имени) тогда, когда оно поименовано этим именем»³³. Не только репрезентация есть символ реальности, но и реальность также есть символ репрезентации, как это продемонстрировано онтологической самонадеянностью многих современных художников³⁴. В другой своей работе Данто разрабатывает замечательный тезис о симметрии между репрезентацией и реальностью, заявляя, что «художественная репрезентация логически связана с дистанцированием от реальности» (подчеркнуто мною. — Ф. Анкерсмит)³⁵. Идея, как я полагаю, в том, что репрезентация помещает нас в противоположную реальность и только таким образом мы узнаем что-то о самой реальности как таковой. Пока реальность не репрезентирована, мы остаемся частью ее и не можем придавать никакого содержания понятию реальности. Мы можем только тогда иметь концепт реальности, когда находимся с реальностью в некоторых отношениях, а это требует, чтобы мы находились вне ее. Реальность существует только тогда, когда мы противоположны ей.

Здесь можно было бы спросить, почему привилегия наполнения содержанием понятия реальности должна быть предоставлена репрезентации. Такие эпистемологи, как Кант, Шопенгауэр или Витгенштейн эпохи «Трактата», имели обыкновение постулировать наличие оппозиции между реальностью и трансцендентальным «эго», которое, как условие возможности всего познания реальности, само находилось вне ее. Все же Данто настаивает на том, что наука (и эпистемология) не способна наделять содержанием наше понятие реальности. Только художественная репрезентация — и философия — может это делать благодаря своему интересу к разрыву между языком и реально-

стью или между явлением (репрезентацией) и реальностью³⁶.

Если мы хотим объяснить, почему репрезентация обладает уникальной способностью, которую ей приписывает Данто, наиболее полезно будет рассмотреть историческую репрезентацию. Как будет ясно впоследствии, историография даже лучшая парадигма репрезентации, чем искусство. Давайте предположим для простоты, что нарратив, сконструированный историком для репрезентации прошлого, обычно состоит из большого числа индивидуальных утверждений, описывающих положение дел в прошлом. Однако, кроме их описательной функции, эти утверждения нарратива к тому же индивидуализируют его. Исторический нарратив является тем, чем его определяют входящие в него утверждения. Эти соображения требуют, как я указал в другом месте³⁷, постулирования новой логической сущности: субстанции нарратива. Это новая логическая сущность может быть определена следующим образом: субстанция исторического нарратива есть множество его утверждений, которые вместе осуществляют репрезентацию прошлого, предложенную в рассматриваемом историческом нарративе. Таким образом, утверждения исторического нарратива не только описывают прошлое; они также индивидуализируют, или определяют, природу нарративной субстанции. Это позволяет нам представить утверждения типа «N1 есть P», где N1 относится к нарративной субстанции (то есть к определенному множеству утверждений) и где P денотирует сущность, содержащуюся в утверждении p. Мы должны подчеркнуть, что N1 есть имя множества утверждений нарратива, и поэтому не следует путать его с собственно нарративной субстанцией, так как имена следует отличать от того, что ими названо. Очевидно, что все утверждения типа «N1 есть P» (которые, можно сказать, выражают *нарративное значение* утверждения P) являются аналитически ис-

тинными, так как атрибут, содержащий p , есть часть значения имени $N1$. Аналитический характер утверждений типа « $N1$ есть P » является центральной теоремой нарративной логики. Следовательно, нарративная субстанция не добавляет чего-либо к тому, что индивидуальные утверждения исторического нарратива сообщают о прошлом. Тем не менее это — обязательный постулат, если мы хотим обсуждать природу исторической репрезентации. Очевидно, что понятие нарративной субстанции прекрасно подходит для выполнения роли тех неререференцируемых моделей, которые мы обсуждали в связи с критикой взглядов Гудмана на сущность репрезентации и нашего предпочтения идей Гомбрича и Данто. Подобно этим моделям, нарративные субстанции прячутся, если можно так выразиться, позади свойств, которые могут быть им приписаны в полной мере и так же, как модели, они еще и условие, необходимое для существования репрезентации, т. к. только они позволяют показывать историческую реальность через посредника (то есть нарративистскую вселенную, частью которой является нарративная субстанция).

Это показывает, во-первых, что Данто был прав, требуя различных познаний для репрезентации и науки. Репрезентация предполагает постулирование существования логических моделей, подобных нарративным субстанциям, которые в случае чисто научного исследования являются избыточными. Эти логические модели придают языку репрезентации непрозрачность, неизвестную науке: каждое утверждение, которое мы делаем о прошлом, поглощается гравитационным полем рассматриваемой нарративной субстанции и обязано ему своим нарративным значением. В науке мы заинтересованы только в истинности или законности утверждений; в исторической репрезентации истинность утверждений о прошлом более или менее считается само собой разумеющейся — одному определенному множеству утверждений присвоены свои

определенные индексы, другому — другие, и нарративная субстанция определяет природу предложения нарратива об истории. Логические модели, требуемые в соответствии с теорией замещения репрезентации, символизируют дистинкцию науки и репрезентации.

Это приводит нас ко второй проблеме. Какое значение следует придавать заявлению Данто, что репрезентация «дистанцирует реальность» и таким образом наполняет содержанием понятие «концепта реальности»? Здесь решающий факт таков: понятие «концепт реальности» является таким же понятием-моделью, как понятие нарративной субстанции, которое мы только что обсуждали. У нас есть веские основания определить реальность как то, для чего наши истинные утверждения являются истинными. Если мы принимаем это определение, то понятие субстанции становится когнитивно избыточным, так как это не позволит нам сказать о «реальности» нечто большее, чем можно сказать без использования этого понятия. Наука в целом, конечно, не остановилась бы в своем развитии, если было бы необходимо устранить слово *реальность* из словарей. Положение дел в мире, идентифицированное научными утверждениями и теориями, достаточно ясно, и использование понятия «концепта» реальности могло бы даже оказаться серьезным препятствием в научных дебатах. Там, где отношение между словами и вещами достаточно ясно, понятие «концепта» реальности нельзя эффективно использовать.

Но в случае с репрезентацией модели теории замещения требуют и соответствующую модель «концепта реальности». Предположим, что мы убрали последнее понятие из нашего представления о репрезентации. Результатом был бы отказ от сущности, для которой все утверждения исторической репрезентации являются истинными. И с исчезновением этой сущности также распалась бы и нарративная субстанция: что бы она стала репрезентировать? Я не буду

отрицать, что можно было бы тем не менее настаивать на осуждении понятия концепта реальности как метафизической избыточности; в конце концов, можно утверждать без опасения впасть в противоречие: все, что находится вне науки, есть необоснованная ерунда. Однако подобный научный подход есть нечто большее, чем просто отправная точка для разработки новой теории репрезентации, — он запрещает развитие уже существующей.

Таким образом, получается следующая симметричная картина: зажатые между двумя логическими моделями, которые не добавляют ничего нового к нашему знанию о мире — нарративными субстанциями и концептом реальности, — мы находим истинные утверждения историков о прошлом. Эти утверждения истинны потому, что и реальность (последняя модель), и нарративная субстанция, чьей частью она является (первый тип модели), начиная с каждого утверждения, что «N1 является P» (или «N1 содержит p»), где p есть утверждение, содержащееся в нарративной субстанции N1 и где P денотирует качества, содержащиеся в p, — должны быть аналитически верны. Нарративные субстанции есть репрезентации исторической реальности. Это то же самое, что и случай с Наполеоном мадам Тюссо; там мы тоже нуждались в наличии модели, относительно которой все утверждения о «реальности» Наполеона были бы *также* истины. Следовательно, можно согласиться с мнением Данто, что репрезентация дистанцирует реальность, если мы хотим наделить ее смыслом, и в репрезентации (в отличие от науки) две логические модели противостоят друг другу, и эта оппозиция является необходимым условием возможности репрезентации.

Несомненно верно, что тезис Данто «*esse est representari*»^{*38} обладает идеалистичеким кругом; разве не

* «тезис Данто “*esse est representari*” — «существовать — быть представленным».

следует из его аргумента, что историческая реальность есть то, что мы о ней думаем? Мы могли бы предоставить художнику свободу в выборе формы репрезентации; получив хорошее образование в области искусства и художественной критики, мы в достаточной степени умны, чтобы не поучать художника разговорами о том, что реальность отлична от предложенной им ее репрезентации. Но по отношению к исторической репрезентации такое поучение часто рассматривается как надлежащее. Кроме того, мы считаем, что исторические дебаты в большинстве случаев разрешаемы способом, которым не разрешаются дебаты относительно различных искусствоведческих проблем. Многие историки и философы даже непреклонны в том, что история есть наука.

Рискуя быть обвиненным в упрямой склонности к парадоксам, я ниже покажу, что на самом деле верно противоположное. Если мы полагаем, что аргументация предыдущих страниц была идеалистической, то историография даже более идеалистична, чем искусство. Однако в заключении этого параграфа я попытаюсь показать, что даже историография не может с полной ответственностью быть названа идеалистической. И если даже *эта* наиболее «идеалистическая» форма репрезентации свободна от идеализма в обычном смысле слова, то мы можем сделать вывод, что проблема репрезентации выходит за пределы старых дискуссий о сущности реализма и идеализма. Эпистемология инспирирует возникновение таких дискуссий; репрезентация нет.

Что касается репрезентации, то очевидно: художник находится в более удобном положении, чем историк. Можно сколько угодно вслед за Гомбричем подчеркивать недостоверность нашего визуального восприятия мира вещей, но это никогда не сможет заставить нас забыть, что пейзажи, человеческие лица и так далее даны нам иным способом, чем прошлое. Это весьма напоминает почти незаметный переход

Гомбрича от иллюзионизма к натурализму, который предполагает, что в искусстве существует возможность для простого «наблюдения и видения», — мировоззрение, которое не возможно в историографии. Существует, если можно так выразиться, «синонимия» между объектами, репрезентированными художником, и самими объектами, которая полностью отсутствует в исторической репрезентации прошлого. В большей мере, чем в случае художественной репрезентации, прошлое предстает именно таким, каким оно репрезентировано. Я не думаю здесь о простом факте, который так сильно волновал Оукшотта, Коллингвуда и Голдстейна³⁹, — мы не можем так же непосредственно воспринимать прошлое, как мы воспринимаем пейзажи и человеческие лица. На мой взгляд, связи между репрезентацией и тем, что репрезентировано, гораздо более хрупки в историографии, чем в искусстве. Исторические репрезентации не столько противоречат самой исторической реальности, сколько другим историческим репрезентациям⁴⁰; апелляция к тому, на что похожа реальность, имеет намного больше силы в искусстве, чем в истории. Можно было бы уподобить историческую реальность классическому театру, где большое число сменяющих друг друга наборов декораций помещены на различных расстояниях от авансцены. На каких декорациях историк сосредоточит свое внимание? Казалось бы, не существует никаких препятствий его свободному перемещению от одних декораций к другим. Ничто здесь не твердо и не фиксировано; все легко приходит в движение под самым небольшим нажимом. Репрезентация есть прежде всего вопрос демаркации контуров, указания, где «оканчивается» один объект или сущность, а где «начинаются» другие. Репрезентация имеет дело с контрастом между передним и задним планами, между тем, что является важным, а что неуместным. Если мы будем об этом помнить, то не

сможем и мгновение сомневаться в том, что демаркационная линия, например, между небом и деревьями, созданная живописцем, намного более отчетлива, чем между *Crise de la conscience europeenne* Хазарда и Просвещением или между различными аспектами Просвещения. Здесь контуры и репрезентации таковы, каковыми их хотят видеть участники исторических дискуссий.

У живописца есть рама, холст, законы перспективы, которые позволяют ему определять эти контуры и линию демаркации. Хотя можно поспорить (как делает Фэйн) с тем, что историки имеют в своем распоряжении такое же оснащение в виде спекулятивных систем⁴¹, но оно часто отклоняется практикующими историками, а если и нет, то остается неопределенным и ненадежным. Уверенность в хронологии (своего рода исторической перспективе), каузальности, психологических или социологических законах и так далее является наиболее очевидной альтернативой искусству. Но согласно возрастающему скептицизму со стороны ряда историков по поводу ожидаемой помощи от социальных наук, указанное оснащение также растеряло большую часть своей популярности, которую имело приблизительно двадцать лет назад.

Единственные ясные контуры, которыми обладает прошлое, имеют модальный характер: они различаются как то, что *случилось* и что *могло бы случиться*, но *не случилось* (и даже эти контуры могут быть обнаружены только на весьма элементарном уровне исторических фактов). Тем не менее рамки, с которыми должен иметь дело художник, — это рамки мира, им наблюдаемого. Рамки историка таковы, что они замкнуты между тем, что есть и чего нет. В мире, в котором мы живем и который репрезентирован художником, нам известны знакомые образы (деревья, люди, здания и так далее); но в прошлом такие образы не даны никогда, но всегда должны быть воссозданы или постулированы. Хотя, по общему признанию, на элемен-

тарном (и поэтому не интересном) уровне, определенные образы имеет тенденцию повторяться в прошлом, но как только мы достигаем существенно более важного уровня исторических дебатов, исторические феномены никогда не опознаются тем способом, каким мы опознаем объекты нашей повседневной жизни. В истории все происходит так, как будто мы узнаем кролика или утку на известном рисунке утки и кролика, никогда не видя утку или кролика. Практика историка — это, в определенном смысле, обратная сторона ответов на тест Роршаха: историк должен найти неизвестный до настоящего времени образ среди относительно знакомых вещей, сделанных, написанных, или обдуманных людьми в прошлом.

Если далее познавательное затруднение историка оказывается даже больше, чем таковое же у художника, если его задача подобна обнаружению облаков определенного типа среди других подобных образований, если ничто не является ясным и установленным, кроме историографических традиций, методов или, возможно, предрассудков, то каковы шансы историка избежать идеализма, моделирования прошлого в соответствии с предвзятыми идеями, которые стойко встречают любое сопротивление? Действительно, не обречены ли мы на идеалистическую интерпретацию историописания, т. к. среди *всех* дисциплин, включая даже искусство, объект историописания менее других обладает своей собственной сущностью и возникает только благодаря исторической репрезентации? Здесь мы сталкиваемся со значительным философским уроком, вытекающим из нашего анализа исторической интерпретации. Ввиду того, что уже было сказано, становится ясно: историческая репрезентация является прекрасным фоном для обсуждения проблемы реализма и идеализма. Никто (и, конечно, ни один практикующий историк) ни на мгновение не допускает, что прошлое есть просто чья-то субъективная идея; и все же мы видели, что идеалистический

тезис особенно убедителен в случае историографии. Историческая репрезентация кажется весьма благоприятным предметом и для реалистической, и для идеалистической позиции. Историография оптимально соответствует, таким образом, дебатам о реализме и идеализме, потому что она — дисциплина репрезентации *par excellence* даже более, чем художественная репрезентация.

Прежде всего, историческая репрезентация позволяет придать точные значения позициям реализма и идеализма. В исторической репрезентации мы имеем дело с двумя множествами логических моделей — нарративной субстанции и концепта реальности. Если мы наделяем онтологическим статусом первый тип моделей, то получим в результате идеализм; онтологизация концепта реальности дает реализм. Но ни в том, ни в другом случае нет потребности в онтологическом обязательстве; логические модели — вот все, что мы могли бы найти в конце пути, проложенном и идеализмом, и реализмом. Так что мы не можем со всей определенностью быть ни идеалистами, ни реалистами.

Наиболее правильная позиция в дебатах о реализме и идеализме — это нейтралитет или, используя более подходящее выражение, беспристрастность в отношении этих двух альтернатив. То, что согласовано с реалистами, также должно быть согласовано и с идеалистами. С одной стороны, мы можем принять решение рассматривать только логические модели, если хотим избежать любого онтологического обязательства; но в таком случае мы должны держаться подобной позиции и в отношении нарративной субстанции, и в отношении концепта реальности. С другой стороны, мы могли бы решить считать реальными все истинные утверждения и в таком случае должны онтологизировать и нарративную субстанцию, и концепт реальности. Другими словами, в первом случае мы не занимаем ни идеалистическую, ни реалистическую

позицию, в то время как во втором — мы должны быть и тем, и другим. В обоих случаях, однако, дилемма выбора между идеализмом и реализмом станет бессмысленной: какой пункт в выборе реализма может стать решающим, если это также и выбор идеализма? Повернув проблему на 180°, мы не делаем ее более значительной.

Наконец, нужно подчеркнуть, что, если вместо репрезентации в качестве основы дискуссии будет выбрана эпистемология, дискуссия не сможет быть завершена столь удовлетворительным способом. Отношение между познанием и миром не сталкивает нас с чем-нибудь подобным симметрическому отношению между двумя видами логических моделей, рассмотренному выше. Любой, кто использует словарь эпистемологии, будет продолжать колебаться между реализмом и идеализмом; только словарь репрезентации позволит нам лишиться таких споров всякого смысла и тем самым привести их к удовлетворительному разрешению.

Современное искусство и современная историография

Одна из наиболее часто обсуждаемых проблем современной эстетики — проблема онтологического статуса произведений искусства. Конечно, сам художественный объект, будь то живопись или скульптура, — это физический объект, обладающий некоторыми свойствами (вес, цвет, состав и так далее), и он не порождает определенных онтологических проблем. Но из-за того, что большинство философов искусства не хотят идентифицировать эстетические характеристики произведения искусства с его физическими аспектами, «они ведут дело к постулированию существования особого нефизического *“эстетического объекта”*», который, как предполагается, явля-

ется реальным произведением искусства и носителем эстетических качеств. Этот постулат стал фактически догмой эстетики двадцатого века»⁴². Были разработаны разнообразные теории, чтобы объяснить эти эстетические качества; наиболее впечатляющей из них стала так называемая «институциональная теория искусства» Данто и Дикки.

То, что онтологический статус эстетического объекта, обозначенный в вышеупомянутой цитате, внезапно стал вопросом, требующим безотлагательного решения, тесно связано с процессами в современном искусстве. Здесь, я думаю, проявилась специфика традиции, которая началась с *ready-mades* Дюшана. Эти *ready-mades* — вспомните о писсуаре Дюшана, отверстия в земле Олденбурга или коробках супа Уорхола — поставили проблему: почему они стали произведениями искусства, в то время как их менее прославленные копии — нет. Так как нет никакого различия между этими *ready-mades* и их копиями, не находящимися в музеях, было необходимо ответить на вопрос об онтологическом статусе эстетического объекта. Это направление в современном искусстве было описано множеством разных способов. Из-за точного подобия *ready-mades* с их менее заметными копиями можно было бы говорить (по очевидным причинам) о «дематериализации художественного объекта» или о столь же очевидной «деэстетизации искусства». Но в контексте данного обсуждения это направление лучше всего определить как полную и окончательную победу репрезентации. По крайней мере так, как это хочет видеть Данто. Его доводы состоят в том, что именно из-за точного подобия художественной функции *ready-mades* и их копий вне музея, понятие эстетического объекта больше не имеет никакой привязки к произведению искусства как таковому. Конечно, есть смысл сказать, что существуют эстетические объекты помимо краски и холста, которые передают эстетический смысл,

например, живописи Ватто. Но если мы имеем в виду ready-mades, то эстетический объект здесь заключается исключительно в «участии наблюдателя», исключительно в сущности того способа, которым мы бы хотели смотреть на объект искусства. В гегельянском словаре ready-mades есть *Aufhebung** искусства, и искусство становится вполне интеллектуальным или, в этом смысле, философским делом. Традиционно художественная репрезентация для того, чтобы выразить себя, всегда нуждалась в посреднике; в ходе постепенного исчезновения эстетического объекта осталась только чистая идея художественной репрезентации, и эта чистая идея проявляется парадоксальным способом в самой идентификации ready-mades с их обычными копиями. Другими словами, логические модели, вовлеченные во все художественные репрезентации, показывают, что они просто модели благодаря потрясающему факту: не существует никакого различия между коробкой супа в музее и такой же у бакалейщика. Конечно, это та ступень, которую никогда не будет способна преодолеть репрезентация. В то же самое время можно сказать, что история художественной репрезентации теперь перешагнула момент своей кульминации и возвратилась к своей обычной точке отсчета. Схожесть между приключением с ready-mades и тем, как теория замещения в искусстве видит происхождение искусства, не нуждается ни в каком разъяснении.

Вместе с постепенным исчезновением эстетического объекта материальные аспекты произведения искусства имеют тенденцию к субстанциализации. Они больше не просто средства для получения иллюзии реальности, не гладкий экран, *сквозь* который мы смотрим, но они имеют тенденцию приковывать внимание зрителя к своему «сырью» и к неинтерпретируемым физическим качествам. Современные произведения

* *Aufhebung* (нем.) — снятие

искусства демонстрируют тенденцию *возвращаться*, если можно так выразиться, к своим физическим качествам. Наиболее иллюстративно в этом смысле замечание Данто, призывающее нас обратить внимание на мазок кисти в современной живописи, «об этом говорят, для лучшего эффекта, что это *мазок* и не репрезентация чего-то. Беззвучные мазки, сделанные малярами, не могут *заговорить*, хотя они именно мазки, а не репрезентации. Возможно, самая тонкая живопись нашего времени, созданная такими мазками — жирными, тягучими, экспрессионистскими, с трагической буквальностью воспринята своими авторами или их более поздними последователями как просто реальные вещи»⁴³. Мы не смотрим больше *сквозь* репрезентативного посредника искусства, но смотрим только на *само* искусство. Оно становится подобным метафоре, для которой не может быть найдено никакого буквального аналога, но которая все же достигает этого эффекта, будучи буквальной просто сама по себе.

Вероятно, кажется, что нечто вроде этого также становится заметным и в современной историографии. Одним из ее наиболее специфических свойств является популярность таких книг, как книга Ле Руа Ладюри «Монтайу», так называемые *микроистории* Гинзбурга или работа Натали Давис «Возвращение Мартина Гуерры»; эти работы могли бы рассматриваться как репрезентация традиции постмодернизма в историографии⁴⁴. Именно постмодернизма, поскольку претензии модернизма или структуралистская репрезентация прошлого были признаны внутренне противоречивым предприятием и поскольку прошлое в этих работах было представлено в виде очевидно тривиальных событий, таких, как ведение следствия инквизицией четырнадцатого века в Монтайу, глубокомысленных космологических рассуждений итальянского мельника шестнадцатого века или искреннего рассказа брошенного мужа об утраченном. Как хорошо известно, постмодернизм всегда критически наст-

роен в отношении грандиозных схем модернизма, научного подхода к социальной реальности и всегда демонстрирует типично фрейдистскую склонность к тому, что «подавляется» как тривиальное, пограничное или несоответствующее.

Однако слишком легко можно недооценить истинно революционный характер этого постмодернистского исследования истории. С тех пор как историография стала осознавать себя и поставленные ею самой задачи, она всегда имела целью репрезентацию прошлого в историческом тексте. Как и в случае с натуралистической живописью, исторический нарратив неявно призвал своего читателя смотреть *сквозь* него; лингвистические механизмы, которые историк имел в своем распоряжении, позволяют ему создать *иллюзию* прошлой реальности таким же образом, как мазки кисти живописца-натуралиста. Философия истории, особенно в ее нарративистских одеждах, исследовала эти лингвистические механизмы историка, которые были историографическими аналогами эстетического объекта художественной репрезентации.

С возникновением постмодернистской историографии тем не менее на все это была наброшена тень сомнения. Вместо конструирования репрезентации прошлого посредством нарративного дискурса, указанные микроистории сами стали реальностью, которая только предварительно была приписана к прошлому, увиденному нами через исторические репрезентации. Неудивительно поэтому, что Гинзбург как-то сказал по поводу своей работы «The Cheese and the Worms», что она всего лишь сноска, сделанная в отдельной книге; *irrealis** традиционного исторического дискурса («если принять предложение смотреть на прошлое с этой точки зрения, то...») — было обменено на *ratio directa*** , в котором историческая реаль-

* *Irrealis* (лат.) — нереальный.

** *ratio directa* (лат.) — направленный разум.

ность репрезентировала самое себя. Рассказ Гинзбурга о Меноккио есть поэтому историографическая копия тех мазков кисти в современной живописи, которые так любят привлекать к себе внимание. Параллельно исчезновению эстетического объекта в искусстве, здесь мы наблюдаем постепенное исчезновение интенционалистских тезисов об изучении прошлого, которое классический историк обычно предлагал своей аудитории. Все, что оставалось — эти «куски прошлого», эти сырые истории об очевидно весьма irrelevantных исторических происшествиях, от которых отказались большинство современных историков, столь же обескураженных, как посетители музея шестьдесят лет назад, представшие перед ready-mades Дюшана.

«Реальность» ввела репрезентацию в постмодернистскую историографию способом, напоминающим о мазках кисти, столь характерных для современной живописи. Это становится ясным, если мы принимаем во внимание причину, из-за которой столь многие современные историки одновременно встревожены и поражены постмодернистскими инновациями, принесенными в их дисциплину. Они часто по понятным причинам возражают против бесстыдно анекдотического характера микроисторий; и в связи с этим историки спрашивают, являются ли микроистории просто паразитами на теле старых традиций историописания. Что осталось бы от нашего понимания прошлого, если бы все историописание должно было бы принять характер «микроисторий»? В самом деле, в комбинации со старой традицией, мы можем позволять себе микроистории, но в конечном счете они — только роскошь, которая никогда не будет способна заменить реальную вещь. Действительно, кому интересны размышления Меноккио, когда мы ничего не понимаем в прометеевой борьбе между католицизмом и протестантизмом, которая имело место в течение жизни Меноккио, или в изменениях в европейской экономи-

ке от Средиземноморья до Атлантики, описанные Броделем?

Прежде всего, однако, нужно ясно представлять, что мы подразумеваем под словом анекдот. Наиболее часто мы употребляем его, когда имеем в виду *petite-histoire**, написанные, например, Денолю, Цвейгом или Ленотре (последний, конечно, истинный мастер этого жанра). События, помещенные в этой анекдотической историографии, всегда являются результатом более важных исторических событий, инициируемых не этими анекдотами. То, что рассказывается в этом виде историографии, напоминает, если можно так выразиться, *petite-histoire* истории, что несет река времени. Говоря более точно, то, что сообщают микроистории *petite-histoire*, не является репрезентативным для их времени; другие вещи (сообщаемые более серьезными историками) репрезентируют сами эти истории. Последние вращают колеса истории, ничего непосредственно не перемещая. Объекты исследования Ленотре являются эпифеноменами Французской революции, и было бы недопустимо утверждать обратное. И здесь мы обнаруживаем различие между этими анекдотами и предполагаемыми «анекдотами» постмодернистской историографии. Микроистории постмодернистской историографии существуют независимо от времени и, в точном смысле слова, никогда ими не являются. Микроистории, если можно так выразиться, подобны острым камням на реке времени. Мы не можем отделить мнение Меноккио из *ouillage mental*** его времени (если бы могли, книга Гинзбурга была бы анекдотом); так же микроистория не может помочь нам понять или объяснить его. Микроистории не репрезентивны ни для чего, и ничто не репрезентативно для них.

Эффект этих микроисторий только в том, что они делают историографию репрезентативной для самой

* *petite-histoire* (фр.) — маленькая история.

** *ouillage mental* (фр.) — мыслительный инвентарь.

себя; они обладают само-референциальной способностью, весьма схожей со средствами выражения, используемыми релевантными современными живописцами. Так же, как в современной живописи, цель состоит не в том, чтобы намекнуть на существование «реальности», стоящей за ее репрезентацией, но растворить «реальность» в самой репрезентации. Существует, таким образом, поразительный параллелизм между недавними событиями в искусстве и в историографии, и мы можем ожидать, что более подобное исследование этого параллелизма будет способствовать дальнейшему проникновению в сущность этих двух направлений.

Заключение

Мы обнаружили, что словарь репрезентации больше подходит для понимания историографии, чем словари описания и интерпретации. То, что делает историк, по существу, есть нечто большее, чем описание и интерпретация прошлого. Многими своими чертами историография схожа с искусством, и поэтому философия истории должна серьезно брать уроки эстетики. За этой переориентацией в философии истории последовала неожиданная перегруппировка отношений между различными дисциплинами. Так как искусство и историография репрезентируют мир, то они ближе к науке, чем критика и история искусства; объясняется это тем, что интерпретация значения является специальностью последних двух областей. Несколько удивительно, но стало ясно, что историография менее безобидна в своей попытке репрезентировать мир, чем искусство. Историография более искусственна, она даже более экспрессивна в выражении культурных кодов, чем искусство.

Возможно, из-за катастрофической нехватки надежных основ, историография — весьма подходящая парадигма для изучения некоторых философских про-

блем. Мы обнаружили, что историография есть место рождения значения (которое может быть исследовано на более поздней ступени герменевтической интерпретацией). Далее, историческая репрезентация есть общий фон, на котором эпистемология — зашифрованная репрезентация — может плодотворно изучаться. И то же самое верно для дебатов «реализм против идеализма». Показано, что репрезентация всегда требует присутствия двух множеств нереференцируемых логических моделей и что нарушение симметрии между этими логическими моделями приводит к реализму и идеализму. Эпистемология настойчиво пробует нарушить эту симметрию; поэтому дискуссии об этом имеют ограниченное значение.

Наконец, параллелизм между недавними событиями в искусстве и такими же в историографии показывает, насколько историография действительно является частью современного культурного мира, и она должна изучаться в контексте своих отношений с современной живописью, скульптурой и литературой. Недостатки современной философии истории можно в значительной степени объяснить ее тенденцией пренебрегать культурным значением написания истории.

5

глава

Эффект реальности
в историописании.
Динамика
историографической
топологии

Введение: «новая» историография против «старой»

Философия истории включает в себя три области: историографию, спекулятивную философию истории и критическую философию истории. Историография описывает саму историю историописания в соответствии с основными этапами ее существования. Спекулятивный философ истории ищет образцы или ритмы в историческом процессе в целом; он размышляет о спекулятивных теориях истории, изобретенных Гегелем, Марксом и Тойнби. Наконец, критическая философия истории является философским отражением того, каким образом сформированы исторические суждения¹.

Начиная со Второй мировой войны, спекулятивная философия истории была темой дискуссий в философии истории только в той мере, в какой последова-

тельно подвергались сомнению ее цели и условия выполнимости. Она так никогда и не оправилась от критики, предпринятой против нее Поппером, Хайеком, Манделбаумом и многими другими, а сегодня положение спекулятивной философии истории более шаткое, чем когда-либо². Поэтому в послевоенный период акцент был сделан на исследовании историографии и критической философии истории. Наиболее поразительный и существенный феномен истории философии недавних лет заключается в резком повышении значения историографии (истории историописания) за счет критической философии истории. Философская само-рефлексия в историописании больше не имеет характера философского анализа, имеющего дело с происхождением и надежностью исторических суждений, но обладает тенденцией быть рефлексией прошлой истории историописания и особенно того, что систематически в нем скрывалось или даже «подавлялось» в фрейдистском смысле слова. Такое изменение акцента — тема исследования в данном эссе.

Возрастающий интерес к историографии, однако, касается типа историографии, абсолютно отличного от существовавшего в период, условно говоря, предшествующий последнему десятилетию. Можно, таким образом, говорить о появлении «новой» формы историографии в противоположность «старой», или традиционной; дистинкции двух линий в различных взглядах на природу исторической реальности, исторических текстов и отношений между ними. Традиционная историография основана на том, что можно было назвать двойным постулатом прозрачности. Во-первых, исторический текст считается «прозрачным» в отношении базовой, в данном случае исторической, реальности, в которой текст фактически появляется в первый раз. Затем исторический текст рассматривается как «прозрачный» в отношении суждения историка о релевантой части прошлого, или, другими словами, в отношении историографических намере-

ний, с которыми историк написал текст. Согласно первому постулату прозрачности, текст предлагает нам взгляд «сквозь текст» прошлой реальности; согласно второму, текст — полностью адекватное средство выражения историографических представлений или намерений историка.

Прежде всего, существуют любопытные «двойственные» отношения между этими двумя постулатами прозрачности: с одной стороны, они оппозиционны друг к другу, а с другой — предполагают друг друга. Они оппозиционны, потому что прозрачность авторского намерения уничтожает свободное представление о прошлом и наоборот. Они предполагают друг друга, во-первых, потому что прозрачность в отношении прошлого необходима, чтобы сделать интенцию автора идентифицируемой сущностью (так как здесь нужен постоянный, общий фон); и во-вторых, потому что прозрачность текста в отношении прошлого обусловлена авторской интенцией, «позволяющей говорить самому прошлому». Парадоксы этой двойной связи могут быть решены только в том случае, если будет возможной полная идентификация реальности прошлого и интенции автора. С точки зрения исторического объекта — прошлого самого по себе — такую возможность создал Ранке³, требуя от историка полностью «изъять» себя из своей работы в пользу прошлого. А с точки зрения познающего субъекта — историка — ее создал Коллингвуд средствами его процедуры «пере-придумывания»⁴.

Во-вторых, оба постулата прозрачности сформировали матрицу, в пределах которой могла развиваться традиционная историография. Первый постулат прозрачности гарантирует присутствие неизменного «фона», на котором год за годом можно наблюдать эволюцию репрезентации прошлого. Второй — обеспечивает традиционного историографа объектом в форме интенции автора. Без этой объективно данной авторской интенции (адекватным средством выражения ко-

торой является текст) историограф не имеет никакой гарантии, что эволюция, наблюдаемая им, есть нечто большее, чем отражение его собственного персонального опыта чтения различных исторических текстов.

Оба эти постулата прозрачности старой историографии сегодня оспариваются. Возрастающее число критиков осуждает постулат прозрачности авторской интенции как пример герменевтической наивности. И англосаксонские, и континентальные философы истории серьезно обсудили эту проблему, и можно сказать, что в большинстве философских споров относительно действия, речи, интенции и интерпретации в конечном счете речь идет об этом вопросе. Наверное, нет необходимости подробно обсуждать этот вопрос здесь, и я ограничусь следующими разъяснениями. Можно различать: 1) интенцию автора; 2) непосредственно текст; 3) чтение текста (например, исторического). Когда защитники обсуждаемого постулата прозрачности сосредотачивают все свое внимание на связи между 1 и 2, они обвиняются их противниками в том, что чтение текста представлено как, в сущности, непроблематическое занятие. Критики же постулата прозрачности, однако, концентрируют внимание на чтении текста и при этом создают интерпретативный туман, который раз и навсегда затеняет наш взгляд на интенцию автора. Связь между 2 и 3 становится целью всей интерпретации, и интенция автора исчезает из их поля зрения. Именно таким образом можно подытожить этот сложный вопрос⁵.

Но вопрос о содержании второго постулата прозрачности, возможно, даже более сложен. Причина в том, что историзм — философия истории, которая к настоящему моменту в значительной степени определяет наше размышление о прошлом, — долго старался блокировать наше внимание к этому постулату. Мы полагали, что историзм, с его критическим анализом Просвещения, преподал урок историчности всему нашему мышлению, включая наши размышления

о прошлом. Это, казалось, исключало существование «исторически неискаженных» взглядов на прошлое, в которых постулат прозрачности, очевидно, бесспорно был осужден как неправильный. Один из наиболее важных результатов, предложенных *opus famosum* Гадамера тем не менее состоял в том, что общепринятый результат в дебатах между историзмом и Просвещением является фундаментально некорректным и что историзм не должен быть расценен как протест против Просвещения, но вместо этого как его радикализация. Гадамер требует, чтобы мы прежде всего обратили внимание на место познающего субъекта (то есть историка). Он указывает, что историзм отделил этого познающего субъекта от его цели — придать миру историчность. Историзм хотел обладать лучшим в обоих мирах: выступая против Просвещения, он признавал исторический характер мира, в котором мы живем, но, выступая за Просвещение, историзм верил в возможность обладания трансисторическим знанием этого мира. А чистый результат заключался в том, что историзм ни в коем случае не отклонил «проект Просвещения» — разъяснение природы социальной реальности, но фактически оснастил его даже более мощными, именно историческими, инструментами. Далекий от осуждения Просвещения, историзм фактически был его реализацией⁶.

Гадамер еще раз сформулировал это положение полезным и интересным способом, подчеркивая, что в критический момент историзм остался преданным трансценденталистскому определению субъекта познания, существующему в западной философии со времен Декарта. В действительности историзм поднял познающего субъекта даже до более высокого положения, пронеся его через все исторические штормы, какие когда-либо инспирировало Просвещение. Включение историзма в трансценденталистскую традицию имело два следствия. Первое: если существует трансцендентальный исторический субъект, который

гарантирует надежное историческое знание, это ведет к фиксации исторического объекта или исторической реальности, которую мы познаем. Реальность отражает знание, которое мы имеем о ней. Эпистемологическая фиксация, таким образом, стимулирует фиксацию онтологическую — в данном случае понятие прошлой реальности, которая постоянна, существует независимо от историка и может изучаться как объект. Второе следствие состоит в том, что становится вероятной прозрачность исторического текста в отношении прошлого. Исторически незамутненный, трансцендентальный субъект познания смотрит «сквозь текст» на часть прошлой реальности, которая лежит позади этого текста.

Таким образом была создана структура, в рамках которой была возможна традиционная историография. И в то же самое время у нас появилось указание на тот способ, которым новая историография формулирует цели, в противоположность своей предшественнице. Для новой историографии текст должен быть центральным пунктом, это больше не слой, *сквозь* который мы смотрим (либо с точки зрения прошлой реальности, либо с позиции авторской интенции историка), но что-то, *на* что должен смотреть историограф. В новой историографии этот новый постулат *непрозрачности* исторического текста ведет к концентрации внимания на конфликтах, колебаниях, двусмысленности, амбивалентности — короче говоря, на том, что Поль де Ман определил как *неразрешенности* исторического текста, в котором непрозрачность текста обнаруживает сама себя. В этом случае весьма поучительной моделью выступает психоанализ. Психоанализ отказывается принимать наши само-объяснения и наши разговоры о себе и вместо этого использует их против них же самых, стремясь показать за ними тайный механизм; точно так же новая историография пробует показать, что скрыто за внешне открытой самопрезентацией текста. И это — не реальность, незави-

симая от текста (прошлое, интенция, автобиография историка, социальный или культурный контекст, в котором историк выполнил свою работу), но текстовый механизм: то, что всегда «подавлялось» в рамках традиционной историографии, было феноменологией самого *текста*. Традиционная историография никогда не обращала внимания на непрозрачность исторического текста и на факт, что историографическое понимание искажено из-за неясностей текста, которые и составляют эту непрозрачность. Кстати, параллель, проведенная здесь с психоанализом, включает в себя больше, чем только сравнение: психоаналитические методы и способы понимания часто *in toto* принимались новой историографией⁷.

В очень упрощенной форме я набросал сейчас схему перехода от старой к новой историографии. То, что было приобретено в результате этой эволюции историографии, едва ли можно переоценить. Во-первых, историография рассталась с трансценденталистскими допущениями, которые, как я показал выше, все более не соответствовали такой дисциплине, как историописание⁸. С более практической точки зрения новая историография позволила изучать исторические тексты новым способом, ставить новые вопросы и в итоге добиваться новых удивительных прорывов в понимании истории. Любой, кто читал Барта о Мишле, Уайта о Марксе или Дройзене, Келлнера о Броделе, Банна о Терри или Баранте, Госсмана о Мишле, всегда по-разному будет рассматривать их тексты. Немного покрывшийся пылью жанр историографии превратился в захватывающее интеллектуальное предприятие.

Однако возникают некоторые новые проблемы. Если новая историография обвиняет свою предшественницу в отстаивании позиции трансцендентальной изоляции в отношении своего объекта, то кажется, что этот упрек может быть также обращен и против новой историографии. Она часто кажется не более готовой

«рисковать» собой в области исторической истины, чем традиционная историография. Другая проблема такова: постулат непрозрачности или неясности текста означает, что иногда слишком много внимания уделяется моментам, где историографический текст идет своим собственным путем, где риторика текста находится в противоречии с его внешней логичностью. Но еще важнее в контексте этого обсуждения следующее: в результате интенсивного акцентирования новой историографии на тексте за счет авторской интенции и исторической действительности, которую текст провозглашает описанной, стало чрезвычайно трудно узнать, а репрезентирует ли исторический текст прошлую реальность адекватным способом. Новая историография имеет тенденцию сводить весь свой взгляд на историю к тексту: «il n'y a pas de hors texte», как указывал Деррида. Таким образом, пределы текста становятся пределами исторического мира. И это не из-за того, что новая историография отказывается рассматривать историографические проблемы, окружающие исторический мир, а скорее из-за того, что она предпочитает рассматривать такие проблемы как, по существу, текстовые или лингвистические. Так, Ханс Келлнер, один из главных представителей новой историографии, восхваляет Броделя в своем блестящем эссе, потому что последний в работе «Средиземноморье» «приложил немало усилий и энергии для создания лингвистического решения лингвистической проблемы»⁹. Это ответственное заявление Келлнера фактически есть сжатое резюме пути, пройденного философией истории за последние десять лет, и оно открывает нам путь дальше.

Чтобы закончить введение в эту главу, скажу, что отправная точка моих рассуждений может быть сформулирована следующим образом: существует традиционная историография, которая основана на традиционной дефиниции (лежащей в области философии истории) природы исторической реальности, истори-

ческого текста и отношений между обоими. За последние десять лет мы увидели развитие новой историографии, вдохновляемой новыми направлениями в литературной критике и теории. Эта строго ориентированная на текст историография посчитала второстепенной проблему отношений между текстом и исторической реальностью, и, следовательно, биотоп традиционной историографии и традиционной критической философии истории. Поскольку новая историография получает все больше и больше оснований, то возникает все меньше необходимости в повторении традиционных установлений критической философии истории, определяющих отношения между текстом и исторической действительностью. Поступая так, критическая философия истории преуспела бы только в своей собственной изоляции. Скорее критический философ истории мог бы спросить, что следует понимать как историческую реальность, если принять стиль мышления, лежащий в основе новой историографии. Ниже я попробую изложить подход к этому вопросу.

Критическая философия истории и историческая деятельность

Задача критической философии истории состоит в том, чтобы изучать исторический метод. Она, следовательно, есть часть — или двойник в философии истории — философии науки, которая исследует научный метод. Слово *метод* здесь интерпретируется весьма широко. Я рассматриваю методологические вопросы не только в контексте методологии в строгом смысле слова, но также в контексте эпистемологии и логики, а также структуры научных теорий. Включение критической философии истории в философию науки может, конечно, обсуждаться фундаментально, так как это включение означает, что историко-

писание есть наука. Но мнения здесь различны, и фактически это — одна из главных проблем критической философии истории.

Учитывая профессиональный интерес философов науки к проблеме метода, удивительно, что они мало внимания уделяют методам самой философии науки¹⁰. Можно было бы возразить, что каждая точка зрения в философии науки одновременно есть взгляд на то, что является существенным в процессе приобретения научного знания, и тем самым вовлекает методологические рекомендации в фокус внимания философа науки. Таким образом, можно утверждать, что каждая точка зрения в философии науки в то же самое время есть утверждение о методе, которому философ науки должен следовать. Слабость этой позиции состоит в том, что она предполагает, что в дебатах о методе философии науки можно использовать только аргументы, почерпнутые из философии науки, и это очевидно обрекает эти дебаты к вращению в порочном круге.

Несмотря на молчание, хранимое в этом пункте философами науки, все же кое-что относительно их метода можно сказать. Философия науки, по существу, является герменевтической дисциплиной, в которой, как всегда в герменевтике, *одна* вещь, в данном случае — наука, понята с точки зрения *другой* (более поздней). Ее цель состоит в разъяснении того, что такое наука, с помощью проекции научного метода на другую плоскость — процедура, возможно, лучше всего характеризуемая словом *картография*. Картография в данном случае — способ, которым часть поверхности земли наносится на карту посредством проектирования для того, чтобы могли быть определены расстояние и самый короткий маршрут между двумя точками. Философ науки не предлагает, подобно ученому, объяснения каких-либо феноменов и не проводит эмпирического исследования; он разъясняет искомое средствами аналогий.

При взгляде на историю философии науки мы видим, что с течением времени были приняты два предложения о «плоскостях», на которые проецировались наука и научный метод. Для индуктивизма, позитивизма и логического позитивизма, для теории фальсификации Поппера и для многих обработок этих школ философами науки — Локатосом, Снидом, Штегмюллером и другими — такой «плоскостью» была логика, на которую проецировались процедуры науки и в терминах которой отыскивалось понимание этих процедур. Можно возразить, что наука осуществляет ту же самую процедуру, поскольку язык науки может проецироваться на «плоскость» математики, но отсюда не следует, что мы можем говорить о герменевтике в указанном смысле. Различие тем не менее заключается в том, что язык науки является языком, который говорит о некоторой части физической реальности, в то время как логика для философа науки есть язык, на который он переводит язык и исследовательские процедуры ученого (с целью тестирования их рациональности). *Перевод* (со всеми герменевтическими ассоциациями того слова) противоположен здесь *речи* (где этих ассоциаций нет). Однако вместе с Томасом Куном и после него сопротивление этой логицистской герменевтике научного исследования росло, и с тех пор наука в значительной степени проецировалась на плоскость истории или социологии. В пределах такой герменевтической структуры занятие науки рассматривается как процесс социализации, проводимый научным исследователем в определенной дисциплинарной матрице. Науку не следует описывать иным способом, вне социокультурных событий, обсуждаемых историками в их книгах и статьях.

Если эта характеристика философии науки в основном правильна, к ней можно добавить следующие три комментария. Во-первых, из перспективы философии науки две плоскости проецирования (первая — логика, вторая — история или социология) не столь

уж различны, как это может показаться с первого взгляда. Я обращаюсь в этой связи к анализу человеческого действия, предпринятого Уинчем и основанного на «Философских исследованиях» Виттгенштейна. Согласно этому анализу, человеческое действие — непрерывное отражение логики, которая управляет нашими лингвистическими и концептуальными категориями, и поэтому историки и социологи должны брать это в качестве отправной точки своих исследований¹¹. Теория Уинча вызвала вполне понятное возражение, что границы между логикой и социологией таким образом устраняются: социология становится концептуальным анализом. Но это возражение становится значительно слабее, если вместо попытки проникновения в суть жизни средневекового рыцаря будет предпринята попытка проникновения в суть действия ученого. Конечно, у философа науки куновского типа не найдется серьезных причин выступить против социологического анализа научного метода и социологической детерминации логики науки. Но и философ науки — логик — также не может доказать, что необходимо различать логику и социологию науки, не подвергая опасности собственные исследовательские основания. В любом случае все, что возникает в результате установления этой дистинкции, возникает за счет логики науки. Или мы считаем логику и социологию науки параллельными (и в этом случае выбираем линию размышлений Уинча), или мы отклоняем их параллелизм (в этом случае логицистская философия науки дисквалифицирует себя как логицистская утопия). Кажется вероятным, таким образом, что концепция Уинча может оказаться и далее полезной для более точного определения научного метода¹².

Во-вторых, никакие другие две дисциплины, несмотря на их соизмеримость с философией науки, не находятся так далеко и обособленно друг от друга, как логика и история (или социология); я не рассмат-

риваю искусство и литературу. Логика никогда не были способны справиться с историописанием, и их попыткам сделать это всегда не доверяли историки¹³. Если тем не менее эти две дисциплины, находящиеся настолько далеко друг от друга, насколько это возможно, являются плоскостями проецирования, на которые «картографируется» научный метод, то можно заключить, что философия науки никогда не будет «революционизирована» вновь в манере Куна. Любая такая попытка обязательно станет промежуточной формой существующих крайностей, и поэтому она не может быть нова по существу. Только ориентация на искусство и литературу могла бы оказаться в этом смысле революционной.

Относительное затишье, ожидаемое в теоретических дебатах, рождает третий комментарий. Метод, используемый в рамках философии науки ведет *sui generis* к акценту на логическом и историческом (или социологическом), то есть на *не-реалистических* аспектах научного исследования. Очевидно, что это те аспекты, которые наиболее легко перемещаемы на плоскости логики и истории (или социологии). Герменевтический метод философии науки, следовательно, не нейтрален, так как он допускает некоторое априорное правдоподобие нереалистических интерпретаций научного исследования. Следовательно, для философии науки характерна постоянная тенденция развиваться в направлении таких позиций, как фикционализм или конвенционализм времен Дьюхема и Пуанкаре, в направлении более современного инструментализма или конструктивного эмпиризма, поддерживаемого в последнее время ван Фраассеном¹⁴. Общей для этих точек зрения является идея о том, что научные теории — это не утверждения о физической реальности, но инструменты, позволяющие сформулировать надежные утверждения о реальности: «Теории есть интеллектуальные инструменты, а не физические сущности. Они вместе с тем

являются концептуальными структурами, намеренно изобретенными для эффективного управления эмпирическими исследованиями и для демонстрации связей между данными наблюдения, которые в противном случае расценивались бы как иррелевантные»¹⁵. Конечно, этот инструментализм приводит реалистов к вопросу, как научные теории приобретают свою способность управлять нашим движением в объективной реальности, независимой от нас. В результате теоретические дебаты неизбежно становятся похожими на эллипс, с инструментализмом и реализмом на двух его полюсах. И здесь всегда нужно помнить, что эти дискуссии в философии науки в значительной степени проистекают из теоретической позиции, стимулируемой *методологией* философии науки, а не реалиями научного исследования.

Хотя значимость дебатов между конструктивизмом и реализмом несомненна, относительная предсказуемость их главной проблемы налагает ряд ограничений. Поэтому неплохо рассмотреть и альтернативные теоретические подходы. Из рассмотренного выше появляется один кандидат в таковые. Мы заметили, что реализм предлагает естественный противовес взглядам, поощряемым методом философии науки. Последняя концентрируется на природе реальности, исследуемой в науке, поэтому естественным образом поддерживает существующие дискуссии. И, заглядывая вперед, можно заключить, что такая философия науки не будет, учитывая ее соответствующую ориентацию, онтологическим отражением реальности, но проникновением в характер реальности, так как она демонстрирует себя в контексте научного исследования. Другими словами, эта философия науки будет сосредотачиваться не на исследовании научного метода, но на исследовании природы реальности, так как она состоит из научных исследований и находится под влиянием проверенных результатов этих исследований.

Кроме того, если мы согласны таким образом определить задачу философии науки, то можем обратиться и к более ранним предложениям. Я думаю о так называемой «натурфилософии» А. Дж. М. ван Мелсена. Верно, что ван Мелсен прежде всего представлял себе натурфилософию как эквивалент научного исследования в том смысле, что оба исследуют один объект — физическую реальность¹⁶. Но постепенно — и, конечно, под влиянием обсуждения теории относительности и квантовой теории — натурфилософия ван Мелсена двигалась в направлении философского отражения *результатов* научного исследования (то есть физической реальности как она конституирована в пределах естествознания). И хотя его позиция осталась неоднозначной, ван Мелсен был готов признать полноценность такой «комбинации натурфилософии и естествознания»¹⁷. Может быть, ван Мелсен неубедительно представил свои идеи, или, возможно, естествознание (любимое поле исследований Мелсена) не самая подходящая дисциплина для разработки такой философии науки, или даже, возможно, было что-то поверхностное и устаревшее в его взглядах на натурфилософию, и их нельзя было адресовать ни ученым, ни философам; в любом случае факт остается фактом — натурфилософия Мелсена получила слабый отклик. Само по себе, однако, это скорее повлекло за собой вызов в адрес философии науки, ориентированной на результаты научного исследования более, чем на научный метод, а не ее осуждение. Учитывая степень, в которой мы сегодня склонны рассматривать реальность из перспективы науки, весьма удивительно, что философия науки всегда была так занята методологическими вопросами, а не тем видом проблем, который предложен здесь.

Эта глава начата с замечания о том, что критическая философия истории является частью философии науки. На основе всего изложенного можно заключить, что для критической философии истории, ориен-

тирующей на последние веяния в историописании, есть все возможности и даже необходимость сделать выводы о природе исторической реальности. В предыдущей главе мы видели, что реальность прошлого предложена для обсуждения как главная проблема новой историографии, и это еще более серьезно должно быть воспринято в связи с тем, что новая историография является наиболее жизнеспособной отраслью современной философии истории. С этой точки зрения и критическая философия истории должна рефлексировать скорее по поводу результатов, чем допущений или оснований современного историописания. А в конце этой главы мы зададим вопрос: какой смысл понятия «реальность прошлого» подразумевается практикой историописания и его развитием за последние два столетия.

Ранние взгляды на реальность прошлого

Всю философскую энциклопедию можно было бы заполнить значениями, приписанными в течение столетий слову *реализм*. Дистинкцию, установленную Карнапом, полезно начать со следующего: «Мы должны установить различие между двумя концептами реальности, один заключается в эмпирических утверждениях, а другой — в философских...»¹⁸ С одной стороны, имеются эмпирические утверждения типа «когда зоолог утверждает реальность кенгуру»; с другой стороны, имеются реалистические, идеалистические или солипсистские взгляды философов касательно природы реальности. Этот второй тип утверждений Карнап рассматривает как бессмысленный: утверждение «имеет смысл только тогда, когда оно касается элементов или частей, а не тогда, когда оно касается системы в целом» (то есть мира как такового)¹⁹. Карнап не признает никакой середины меж-

ду утверждениями о частях мира и о самом мире. Отсюда вытекает интересный и исключительно важный момент, касающийся историописания: обычно оно допускает такие промежуточные положения. Хотя историк и делает утверждения об эмпирических вещах прошлого, эти утверждения всегда есть часть исторического текста. И историк задумывает этот текст таким образом, чтобы он мог рассматриваться как заявка на репрезентацию если не целой «системы» мира, то, по крайней мере, гораздо большей части, чем считал допустимым Карнап²⁰. Нет сомнений, что дихотомия Карнапа делает нас беспомощными, когда мы сталкиваемся с проблемой написания исторического текста, например, об эллинизме. Исторический текст, как уже заметил Уолш²¹, находится на полпути между эмпирическим утверждением и метафизикой. И наш вопрос должен, таким образом, состоять в том, существует ли прошлая реальность, корреспондирующая с историческим текстом, поскольку это превышает сумму его индивидуальных утверждений, и, если это так, каков характер этой реальности. Естественно, можно оспаривать законность этого вопроса, полагая, что текст есть не больше чем сумма его индивидуальных утверждений. Этот редукционистский взгляд воспринят Кузмински, когда он говорит, что «мы часто, если не всегда, можем расположить наши нарративы [то есть исторические тексты] напротив событий прошлого [как они описаны в индивидуальных утверждениях текста]»²². Переход от утверждения к тексту осуществлен здесь полаганием истины текста как функции истины утверждений текста. Это ведет к следующей проблеме: мы имеем тенденцию расценивать текст, состоящий из истинных, но иррелевантных утверждений, как «менее истинный», чем релевантный текст, который содержит некоторые фактические ошибки. Если кто-то захочет поддержать редукционизм Кузмински перед лицом этого возражения, он заплутает в непроходимых казуистических джунглях²³.

Хотя с вопросом о реальности прошлого иногда имеют дело дискуссии об истинности исторических утверждений и текстов или об исторической интерпретации и наррации, в целом этой темой пренебрегают в исторических дебатах²⁴. Только для нескольких философов истории первой половины этого столетия, таких, как Кроче и Коллингвуд, эта проблема имеет иную степень безотлагательности. Причина в том, что эти философы истории разделяли идеалистический взгляд на историческое познание и так же сильно хотели исследовать реальность прошлого, как их оппоненты-реалисты — поддержать реальность прошлого как существующую независимо от нас. Манера, в которой Кроче защищал реальность прошлого в контексте его «радикального историзма», однако, чрезвычайно затейлива. Подобно Гегелю, Кроче считал, что историю делает «Дух». И этот процесс означает, что, подобно тому, как Дух разворачивает себя в ходе истории (но без определенной цели, как у Гегеля), так же изменяется и реальность прошлого. Например, в девятнадцатом веке не могло быть известно, что реальность восемнадцатого окажет влияние не только на характеристики, специфические для девятнадцатого, но также и на таковые века двадцатого. Двадцатое столетие пока не закончилось, и поэтому релевантная часть реальности восемнадцатого века еще не показала себя. «С одной стороны, реальность прошлого изменяется так же, как растет дух; с другой стороны, существует только ныне здравствующий историк, который возвращает прошлое к жизни на основе некоторого настоящего, которое само есть часть того настоящего, которым теперь стала реальность»²⁵. Короче говоря, реальность прошлого изменяется вместе с эволюцией истории и наших идей или наших размышлений о ней. Таким способом Кроче пытается смягчить конфликт между реализмом и идеализмом. Однако сомнительно, что он в этом преуспел. То, что обычно называ-

лось идеализмом, он просто называет реализмом, и этот вид терминологической манипуляции едва ли вносит вклад в решение проблемы.

Если Кроче приблизился к проблеме действительности прошлого *a parte objecti**, Коллингвуд выбрал стратегию *a parte subjecti***, используя его собственную терминологию. Процедура пере-предписывания Коллингвуда требует от историка повторить прошлое (то есть идеи, которые мыслили агенты, жившие в прошлом) в его собственном сознании. В этой процедуре прошлое мыслится пере-предписанным настоящему и, таким образом, теряет свое качество «устарелости». Следовательно, прошлое не более проблематично для Коллингвуда, чем реальность воспринимаемых объектов вокруг нас. Трудность здесь, однако, состоит в том, что процедура пере-предписывания передает в настоящее только *вневременную* идею, а не акт размышления, расположенный в прошлом²⁶. Коллингвуд также, следовательно, не имеет никакого удовлетворительного ответа на вопрос о реальности прошлого.

В первые десятилетия после Второй мировой войны этот вопрос отступил на второй план. Теория сосредоточилась почти исключительно на историческом методе; это закончилось созданием критической философии истории в том виде, в каком она просуществовала до недавнего времени. И философы истории, и историки считали более или менее доказанным, что прошлое есть объект изучения (очень сложный объект), который, конечно, отличен, но не по существу, от более тривиальных объектов, содержащихся в нашем мире. И поскольку тема прошлой реальности была обсуждена во всех аспектах, это скоро сделалось частью исторической истины²⁷. Эта тенденция также представлена в так называемом конст-

* *a parte objecti* — со стороны объекта.

** *a parte subjecti* — со стороны субъекта.

руктивизме, единственной школе в послевоенной философии истории, излагающей ясные взгляды на реальность прошлого. Теория конструктивизма уже была изложена в тридцатые годы Майклом Оукшоттом²⁸, но недавно нашла преданного, хотя не очень гибкого защитника в Леоне Голдстейне²⁹. При помощи аргументов теории верификации, реальность прошлого не столько отрицается Голдстейном, сколько лишается своего практического значения для историописания. Историк «конструирует» свой образ прошлого на основе имеющихся у него документальных материалов, отсюда и термин «конструктивизм», но такие образы могут сравниваться только *между собой*. Не может быть и речи о сравнении их с реальностью прошлого *непосредственно*: «То, что мы проверяем как утверждения исторического познания не есть реальное прошлое... к которому реалисты относят наши представления о нем; мы не имеем никакого доступа к этому прошлому. Другими словами, нет никакого способа определить, рассуждал ли историк верно в том смысле который подразумевает реалист»³⁰. Но Голдстейн, так же не желающий отказаться от реальности прошлого, как реалист, которого он критикует, спустя абзац продолжает: «Трудно сомневаться, что реальное прошлое было или сформулировать такое сомнение на вразумительном языке, но я не понимаю, какую роль мы должны придать этому в практике истории»³¹.

Эти старые подходы к проблеме реальности прошлого имеют два недостатка. Прежде всего, их отправная точка находится скорее в отдельных утверждениях, чем в тексте в целом, — Кроче, возможно, здесь исключение. Это редуccionистское отношение к тексту приводит к проблемам, упомянутым в начале этой главы. Второй недостаток, наиболее важный для аргументации моей позиции, состоит в том, что реальность прошлого понимается как проблематическая не в *противовес* основаниям и результатам историописа-

ния, но в противовес основаниям самой реальности, обычно ощущаемой как непроблематическая — особенно если вы думаете об объектах, находящихся вокруг. Другими словами, отправной точкой является определенное представление о реальности, и, если потом историописание не может быть приспособлено под это представление, находится другой путь рассмотрения проблемы. Вместо того чтобы быть мерой вещей, историописание само измерено здесь; вопрос не в том, какое значение реальности прошлого должно быть принято в свете практики исследования истории, но в том, каким образом реальность прошлого может быть «втиснута» в нашу интуитивно сформированную концепцию реальности.

Весьма любопытный подход к этой проблеме обозначен в двух эссе Ролана Барта, посвященных реальности прошлого, и они именно формируют отправную точку остальной части моей аргументации³².

Ролан Барт о эффекте реальности в историописании

Областью исследований Ролана Барта (1915–1980) скорее является теория литературы, чем философия или философия истории. Но и во Франции, и в Соединенных Штатах различие между теорией литературы и философией языка постепенно стирается. Это может быть оправдано тем, что литературный язык — наиболее сложный и интересный вид языка, который мы знаем, и именно поэтому он заслуживает внимания лингвиста-философа. Философия языка, ограничившаяся наиболее элементарными формами языка, не только следует догме о том, что сложные формы могут быть выведены из элементарных, но к тому же затрудняет собственное рассмотрение множества проблем, которые хочет исследовать. В этой связи Данто подчеркнул, что «литература со-

здает препятствия продвижению семантических теорий [особенно в отношении фиктивных сущностей], которые продвигались бы намного легче, если бы литература не существовала»³³. Барт часто выступает вместе со структуралистами³⁴, но он кажется не особенно заинтересованным общими утверждениями о структуре языка. Оба эссе, обсуждаемые в этой главе, даже определены Бартом как антиструктуралистские³⁵. Отсутствие интереса Барта к широкомасштабным утверждениям требует, однако, особого рассмотрения. Например, его постоянное желание показать, что текст есть средство выражения тех этических, идеологических воззрений или взглядов на реальность, о которых даже не подозревает сам автор или читатель текста, короче говоря, того, что Барт любит весьма драматично называть «мифологией». Действительно, риторическая цель текста состоит в том, чтобы представить эту мифологию как квазиестественный феномен. Но текст скорее является творцом этой квазиестественной реальности, чем ее идеологическим отражением (здесь идеи Барта отличаются от марксизма).

Центральная идея обоих эссе состоит в том, что реальность прошлого должна быть связана с так называемым эффектом действительности, *effet de reel**, который создан иррелевантными деталями, упомянутыми в историческом тексте³⁶. Реальность прошлого есть эффект, вызванный существованием напряженности внутри исторических текстов и между ними. Барт показывает, как в одном из своих романов Флобер в свойственном ему стиле описывает комнату и упоминает пирамиду из коробок и ящиков, стоящих под барометром. Эти детали называются Бартом *примечаниями*; он противопоставляет их главной схеме повествования, которую он называет *предсказательной*, вероятно, потому, что на этом уровне мы можем

* *effet de reel* (фр.) — эффект реальности.

сделать некоторые предсказания относительно развития сюжетной линии рассказа. Используя ссылку Мишле на некоторые детали казни Шарлотты Корде, Барт указывает, что подобная напряженность между предсказанием и примечанием может быть продемонстрирована в историописании³⁷. Далее он продолжает развивать неожиданную теорию об этих примечаниях. Прежде всего и вопреки тому, что мы ожидали бы, они, так сказать, воплощают самую высокую степень совершенства, которую только может достигнуть язык. Показателен уже тот факт, что даже животные обладают чем-то, напоминающим о языке предсказаний, — например, у пчел есть «прогнозирующая система танцев, используемых в процессе собирания пищи»³⁸, но животный мир не имеет никакого эквивалента лингвистических звуков, к которому относится слово *примечание*. Только люди могут болтать. Еще важнее то, что история риторики и литературы подтверждает эту идею. Только в александрийской риторике второго века н. э. — спустя почти тысячи лет после эпоей Гомера — возникла литературная традиция *ekphrasis* и *hypotyposis*. *Ekphrasis* и *hypotyposis* были риторическими композициями, описывающими способы и пути жизни отдельного человека, эпох и мест (читай: исторические темы) настолько изящно, насколько это возможно, и только ради самой дескрипции. Дескрипция, так сказать, не создавала связь в том или другом исчерпывающем, *прогнозирующем* аргументе. Мы имеем здесь дело с ранней формой примечания и видим, как оно в первый раз намеренно порывает с прогнозирующим языком³⁹.

Барт рассматривает, что это может означать для историописания. Он говорит, что мы ассоциируем реальность прошлого скорее с примечаниями, чем с предсказанием. Прогнозируемое для нас есть *означаемое*, задуманное или созданное историком; в примечании, *ekphrasis* или *hypotyposis*, напротив, прошлое показывает себя так, как оно действительно бы-

ло. Таким образом, «неприукрашенная» репрезентация «реальности», «голый подсчет» того, что есть (или было), напоминает сопротивление значению; это сопротивление подтверждает большую мифическую оппозицию между истиной-к-жизни (жизненным) и интеллигибельным»⁴⁰. В отличие от того, что выражено примечанием, значение *сконструировано* и поэтому не может достигнуть эффекта реальности. Но здесь нужно принять во внимание, что примечание способно к этому только по контрасту с предсказанием и значением⁴¹. В конце концов, именно здесь возникает примечание, а не в экстратекстуальных отношениях между описанием событий в тексте и состоянием дел в прошлом. Это так, и не следует ли тогда говорить об иллюзии, а не об эффекте реальности.

Это подводит нас к существу дела. Является ли реальность, созданная оппозицией примечания и предсказания действительно реальностью или просто иллюзией? В теории значения Фреге, с ее строгим различием между языком и реальностью, это должно называться иллюзией. Особенность теории значения де Соссюра, которой в целом твердо придерживаются французские философы (и особенно в ее интерпретации Бартом), заключается в том, что там нет дифференциации между языком и реальностью, поскольку это касается референции означаемого. Это придает решению проблемы другое осложнение. Так, Барт мог написать: «Прежде всего референт отделен от дискурса, он внешен по отношению к нему; референт предположительно детерминирует дискурс как его фундамент: это — время *res gestae*^{*}, и дискурс презентует себя как просто *historia rerum gestarum*^{**} [как у Фреге]. Но во-вторых, это — означаемое, которое подавлено, запутано референтом; референт теперь входит в прямой контакт с означаемым [и это — Соссюр]»⁴² (пере-

* *res gestae* — благородные поступки.

** *historia rerum gestarum* — история благородных деяний.

вод мой. — Ф.А.). Очевидная вещь, которую нужно сделать в этой ситуации, заключается в том, чтобы сравнить теории значения Фреге и де Соссюра и рассмотреть на этом основании предложения Барта. Но это — именно тот путь, который я решил избежать в моих рассуждениях: вместо измерения историописания с predetermined философской точки зрения моя цель состоит в том, чтобы занять философскую позицию (здесь — по поводу конфликта между теориями Фреге и де Соссюра), основанную на свидетельстве, почерпнутом из историописания. Существующие взгляды на значение, реальность и референцию есть объект этого исследования, а не его точка отсчета⁴³.

Как это часто бывает с новыми теориями, аргументация Барта, возможно, поднимает большее количество вопросов, чем дает ответов. Я не имею намерения составить исчерпывающий список этих проблем — уже не говоря об их решении. Я ограничусь тремя вопросами, которые кажутся мне наиболее важными. Во-первых, является ли связь, предложенная Бартом, между историописанием и романами девятнадцатого века, выполненными в духе реализма, плодотворной и полезной? По его мнению, оба достигают эффекта реальности. Это приводит ко второму вопросу: можно ли приписывать историческому тексту способность вызвать эффект реальности способом, обозначенным Бартом? Третье — и это касается наиболее захватывающего утверждения Барта — устанавливает ли Барт убедительную связь между эффектом реальности и оппозицией примечания и значения?

Историописание и роман эпохи литературного реализма

Предисловие, которое Золя позже добавил к *Therese Raquin*, содержит следующий пассаж: «*Mon but a ete scientifique.... Tant quej'ai ecrit Therese*

Raquin, j'ai oublié le monde, je me suis perdu dans la copie exacte et minutieuse de la vie, me donnant tout entier l'analyse du mécanisme humain»⁴⁴. Таким образом он в нескольких словах обозначил цель реалистического романа. Теория и практика последнего более подробно были объяснены такими литературоведами, как Грант, Коль, Хамон, Деметц и многими другими. На основе результатов их работ реалистический роман может быть охарактеризован следующим образом. Он дает обильную информацию относительно различных периодов, регионов и социальных страт; он подчеркивает неожиданное, случайное и фактическое («chosisme»); он помогает референциальности; человек рассматривается как результат его наследственности, исторической и социальной окружающей среды (Taine); акцент скорее на типичном, чем на исключительном, энциклопедическом. Картина времени чрезвычайно хорошо представлена документами и информативна, демонстрирует болезненную обостренность субъективности автора; борется за разумное расположение фактов, обладает скептическим менталитетом; действие размерено и не-драматично; используется сухой и прямой, прозрачный стиль, выливающийся в «торопливую» прозу, не терпящую лишнего материала; и, наконец, имеет дидактические намерения⁴⁵. Мог бы какой-либо историк стыдиться присутствия нескольких или даже всех этих качеств в его работе? Менталитет реалистического романа и историописания, как неоднократно указывал Х. Уайт, одинаков.

Но тем не менее с точки зрения эффекта реальности между ними существует важное различие. Например, присутствует ли эффект реальности историописания в истинных индивидуальных утверждениях о прошлом? Примечания исторической аргументации истинны, и это не применимо к роману, даже к реалистическому роману. Тем не менее, во-первых, истина индивидуальных утверждений исторической

аргументации — не подходящий критерий для различения историописания и реалистического, исторического романа⁴⁶. Более важно то, что Барт помещает эффект реальности непосредственно в текст таким образом, что истинность утверждений, сделанных в историческом тексте, становится в этой связи irrelevantной. Однако на это можно возразить, что, в границах текста, аннотация исторического текста сохраняет референцию на этот «правдивый рассказ» о прошлом. И хотя о реалистическом романе сказано, что «его правила вынуждают его снабжать себя собственными сносками»⁴⁷, факт остается фактом, что примечания беллетристического текста весьма редки. Все же примечания — не подходящий критерий для дистинкции эффекта реальности и в историописании, и в реалистическом романе. Например, во многих случаях историописание, подобно реалистическому роману, не снабжается примечаниями, и примечание не превращает текст в дело историописания⁴⁸. Таким образом, на самом деле нет очевидных возражений против бартовской эквивалентности эффекта реальности в реалистическом романе и в историописании. Учитывая ментальность, общую для них обоих, справедливо наделить Барта на время презумпцией невиновности.

Историописание и реализм

Это приводит нас ко второму утверждению Барта, согласно которому исторический текст обладает способностью до определенной степени создавать прошлую реальность. Этот взгляд ломает традиционное реалистическое представление о прошлом. Оно недавно было вновь заявлено австралийским философом истории Б. Мак-Куллахом. Наше проникновение в суть идей Барта может стать глубже в результате противопоставления их взглядам Мак-Куллаха. Пред-

положение последнего заключается в том, что существует прошлая реальность, настолько же являющаяся непосредственно данной, как и вещи, которые мы находим вокруг нас в повседневной жизни. Эта прошлая реальность состоит из различных компонентов, таких, как действия, события, исторические процессы, которые могут быть объектом исторического исследования. Начиная с эпохи гуманизма, но, прежде всего, — с начала прошлого столетия, филологи и историки придумали множество шифров и правил, которым должно подчиняться изучение этих объектов, если мы хотим получить то, что Мак-Куллах называет «беспристрастной репрезентацией прошлого»⁴⁹.

В действительности Барт изменяет все это. В его рассуждениях нельзя обнаружить ссылок на эти исторические шифры и правила: чтобы исследовать данную историческую реальность, мы не должны думать только о текстовых правилах, которым подчиняется исторический текст, а скорее вызывать *effet de reel*, то есть эту реальность сконструировать. Неверно, что сначала историк обращается за помощью к какому-либо вообще распознаваемому историческому объекту, например к Французской революции или рождению этнического государства, который затем пробует описывать настолько точно, насколько это возможно, непрерывно сравнивая исторический оригинал с его историческим описанием. Такой реалистический взгляд на то, как получается «беспристрастная репрезентация» прошлого, наивен, так как главный вопрос самой истории и исторических дебатов заключается в том, что нужно понимать под Французской революцией или рождением этнического государства.

Это не должно быть неправильно истолковано. Здесь не содержится предположения, что правила и шифры, используемые историком, ненадежны, произвольны и вводят в заблуждение и его, и читателя. Напротив, филология и статистика, правила для приемлемой исторической аргументации — именно они

часто позволяют ответить на определенный тип вопросов правильным, надежным и ясным способом. Дело в том, что эти правила и шифры также наводят на этот определенный тип вопроса и, таким образом, подсознательно и неумышленно конструируют исторический объект и реальность прошлого. Они *не анализируют* предварительно данную историческую действительность, но сначала *определяют* ее. Историческая реальность — не данность, а *конвенция*, созданная эффектом реальности. И теперь становится легче понять длинный, со времен Ранке, ряд попыток дисциплинаризации практики истории — слово *дисциплина* употребляется здесь в обоих его смыслах. Только через правила и шифры, которые дисциплинируют самого историка и его работу, может быть достигнута стабилизация исторического объекта, и только тогда становятся возможными коллективное историческое исследование и исторические дебаты. Короче говоря, несмотря на видимость, благодаря эффекту реальности значение исторических правил и шифров все же скорее в их способности фиксировать исторический объект, чем в исследовании его. И действительно, у реалиста, наивного или нет, есть серьезная причина быть благодарным эффекту реальности, который заставляет мир соответствовать образу, в котором реалист предпочитает его видеть.

Но без сомнения, некоторая тень тревоги все-таки остается у наивных реалистов, и поэтому я ненадолго вернусь к Мак-Куллаху и его реалистическому идеалу «беспристрастной репрезентации прошлого». Он сравнивает историка с портретистом: оба преследуют цель корректной репрезентации части реальности и пробуют достичь этой цели путем сравнения оригинала и его репрезентации⁵⁰. Далее я последую за этой аналогией Мак-Куллаха, но должен подчеркнуть, что это сработает в пользу Мак-Куллаха, хотя исторический объект никогда не представлен историком так же ясно, как представлена портретисту его модель. Но несмотря на это

препятствие, все же можно показать недостатки реализма Мак-Куллаха. Верно, что и историк, и портретист, скажем, до 1900 года имели установку на «реалистическую» интерпретацию мира. Удивительный факт, однако, в том, что эта попытка реалистической репрезентации и в истории, и искусстве вызвала весьма широкое разнообразие стилей. Конечно, именно этот факт вдохновил Гомбрича на написание работы «Искусство и иллюзия» и критику «мифа о невооруженном глазе» (очевидно, потраченную впустую на Мак-Куллаха)⁵¹.

Это приводит нас к вопросу: что же, в сущности, является «реалистической» репрезентацией мира, как мы это называем? В последние годы почти никто не размышлял об этом так много, как Нельсон Гудман. Прежде всего, говорит он, мы склонны согласиться с наивными реалистами в том, что реалистическая репрезентация должна иметь близкое сходство с оригиналом. Но это не может быть решением проблемы. Портрет Яна Шестого кисти Рембрандта более схож, например, с автопортретом Сезанна, чем с Яном Шестым, даже если Рембрандт достиг чрезвычайно большого сходства. Дело просто в том, что часть расписанного холста скорее похожа на другую часть расписанного холста, чем на человека из плоти и крови, независимо от того, как был расписан каждый холст. И этого не достаточно, чтобы вместе с Гомбричем сказать, что реалистическое произведение искусства должно создавать иллюзию мира. Мы никогда не спутаем даже наиболее удачное *trompe l'oeil** полотно с самим миром. Можно добавить следующее примечание: есть интересный ряд картин Р. Магритта, в котором различные *trompe l'oeil* изображены в окружающей их обстановке (например, *La condition humaine*, 1933). В этих обстоятельствах *trompe l'oeil* проявляют полную способность к достижению желанного эффекта; здесь расстояние между миром и его репрезента-

* *trompe l'oeil* — обман зрения.

цией сразу же и заявлено, и разрушено. Можно считать эти картины имагинативными изображениями в духе наивного реализма. Но парадокс состоит в том, что можно рисовать, но в действительности не получить то, к чему так стремится наивный реализм.

Подобно правдоподобию или созданию иллюзии, обеспечение максимума информации не является условием для реалистической интерпретации: рабочая схема здания или корабля дает гораздо больше информации, чем реалистический рисунок, но не является реалистическим. Как продолжает Гудман: «Здесь, я думаю, лежит краеугольный камень реализма: дело не в количестве информации, а в том, насколько легко получается искомое. И это зависит от того, насколько стереотипен вид информации; от того, насколько банальны ярлыки и их использование. Реализм относителен, он детерминирован системой репрезентативных стандартов, свойственных данной культуре или человеку в данное время»⁵². Другими словами, реализм основан на стереотипизации репрезентативных шифров; именно эти шифры гарантируют *effet de reel* реализма. Схожесть со взглядами Барта очевидна.

Эта схожесть была также замечена М. Бринкером в эссе, в котором он подверг критике идеи Гудмана относительно реализма⁵³. Бринкер установил различие между *наблюдением* и *репрезентацией*: поскольку мы *видим* мир, мы извлекаем некоторые понятия о нем и при помощи этих понятий судим о реализме реалистических репрезентаций. И он заключает, что наивный реализм, согласно которому некоторые репрезентации более, чем другие, близки к тому, что мир действительно собой представляет, не может быть просто отклонен⁵⁴. Но Гудман отвергает различие, предложенное Бринкером: «Наблюдение так же релятивно по отношению к системе символов, к концептуальным схемам, так же вариативно благодаря феноменам привычки и конвенции, как и репрезентация. «Простодушный глаз» — это миф, давно умерший.

И верования, далекие от статуса независимых критериев для оценки репрезентаций, являются самостоятельными версиями»⁵⁵. Таким образом, когда Бринкер говорит, что некоторые репрезентации ближе к реальности, чем другие, мы должны спросить: «Чьей реальности?» Казалось бы, существует своя реальность для каждого репрезентативного шифра, но нет никакой окончательной или фундаментальной реальности, которая лежит в основе всех представлений о ней. И это — фактически та позиция, которую Гудман занимает в своей глубокой работе «Пути создания мира»: «Если я спрашиваю о мире, вы можете рассказать мне, каков он бывает под углом зрения одной или более структур референции; но если я настаиваю, чтобы вы сообщили мне, каков он вне всех этих структур, что вы можете ответить?»⁵⁶ Теперь подчеркнем, что независимо от того, какую силу имеет это утверждение для искусства и науки — любимые области референции у Гудмана, — для историописания оно жизненно важно. Историописание не имеет никакой структуры референции, которая лежала бы в основе всех исторических репрезентаций. Верно, что такую структуру искали очень долго. Результат был найден в спекулятивных системах, подобных Марксовой и гегелевской. В действительности же в историописании наивный реализм и спекулятивные системы, достаточно любопытные сами по себе, есть две стороны одной медали. Несмотря на это, Барт и Гудман предлагают нам историческую реальность, которая соответствует скептическому духу и критическому содержанию современной истории.

Проблема структуры

Третье утверждение Барта наиболее поразительно, но также и наиболее спорно. Сразу возникает возражение, что это утверждение отменяет самое

себя. Например, если оппозиция между примечанием и предсказанием, между тем, «*что есть*» или «*что показано*» и значением создает эффект реальности, упомянутый Бартом, то тогда примечание или отображенное в тексте также приобретает значение — и таким образом различие между примечанием и значением исчезает. Однако Барт мог бы утверждать: это не устраняет того, что *предшествует* приданию значения примечанию. А для остального статус теории Барта остается неясным. Является ли она обобщением полученных данных о реалистических романах и исторических исследованиях? Касается ли она психологических и риторических воздействий текстов на читателя в силу того, что они построены особым способом? Или в ней оба упомянутых момента, вместе взятые? Статья Барта не дает ответа на эти вопросы, и я поэтому отказываюсь от обязательств по отношению к любому подходу в последующем обсуждении пространства текста, в котором имеется оппозиция между примечанием и значением. Как и в предыдущей главе, мой метод будет состоять в составлении карты историописания на основе визуальных искусств. При этом я буду различать формальные аспекты текстового или иллюстрированного пространства и содержание этого пространства, начиная с первого.

Мейер Шапиро выявил, что традиционная живопись содержит определенное число немиметических компонентов, которые не имеют никакой копии в самом мире. Во-первых, можно вспомнить о прямоугольной форме большинства картин, которой, естественно, не соответствует ни одна часть из того, что репрезентируется. Преисторическая фресковая живопись не имеет этого немиметического элемента; живопись еще не изолирована от окружающего ее пространства. В первом тысячелетии до Рождества Христова картины воссоздают структуру или эквивалент мира и таким образом занимают свое собственное место⁵⁷; и только потом можно говорить об эффектах, кто-то

может сказать эффектах реальности, таких, как глубина, различие между передним и задним планами. Такая промежуточная форма сохраняется в древнем китайском и японском искусстве, где изображаемое — это нечто большее, чем нарисованное небо, или передний план не принадлежит живописи, и поэтому свободно надписано текстами, которые, конечно, уж точно не относятся к сфере живописи. Создавая глубину и перспективу и отделяя изображенное пространство от пространства зрителя, структура картины является весьма мощным генератором того, что типично для иллюстрированного означаемого. Семиотику произведений искусства Шапиро, очевидно, лучше всего иллюстрирует пейзажная живопись, и это, возможно, объясняет, почему художники никогда не создавали скульптуры пейзажей. Скульптура не имеет никакой структуры и разделяет со зрителем то же самое пространство. В целом, урок статьи Шапиро в том, что она показывает, как не принадлежащее живописи частично определяет ее значение, и указывает на «несколько способов, которыми основание и структура, задуманные как немиметическое поле для элементов искомым образов, воздействуют на их значение, и в особенности на смысл их экспрессии»⁵⁸. Подобные же идеи могут быть найдены у Деррида⁵⁹.

Исходя из этого, можно добавить еще один штрих к нашему пониманию историописания. Идея существования структуры дает нам в руки ключ. Структура разграничивает пространство произведения искусства и зрителя. В живописи переход от одного пространства к другому обычно весьма резок, хотя фигуры, выходящие за рамки структуры в некоторых фресках эпохи барокко, показывают, что эта потребность не случайна. В историописании должен быть аналог структуры: например, исторический текст, подобно живописи, представляет часть мира в пределах пространства, определенного репрезентацией. Достаточно верно, что «структуру» исторического текста намного

труднее идентифицировать, чем такую же в живописи, и, вероятно, поэтому теоретики и практикующие историки никогда не подозревали об ее присутствии. Мы предпочитаем концентрировать внимание на проблеме «репрезентации» в историческом тексте и способны пренебречь семантическим пространством, которое позволяет разместить репрезентацию на первом месте. Мы оцениваем исторический текст приблизительно тем же способом, каким стараемся понять картины, написанные в Китае и Японии до 1850 г., и большая часть исторической интерпретации фактически имеет характер письма в семантическом пространстве предыдущих исторических репрезентаций. Однако, в отличие от этих картин, исторический текст должен иметь структуру. Если мы можем сказать на основе выводов, достигнутых в предыдущей главе, что мы знаем реальность прошлого только внутри и через репрезентацию прошлого, и если, кроме того, предположение о различии между реальностью прошлого и настоящего есть условие для всего историописания, то фактически вся она должна разместиться в такой структуре. Сам факт, что мы склонны забывать структуру, поскольку она обозначает границу между прошлым и настоящим, демонстрирует необходимость введения ее как понятия. Историографы и философы истории могут многому научиться у Фуко с его настойчивостью в изучении того, что остается в тексте несказанным и каким образом текст тем не менее вписан в эту безмолвную структуру⁶⁰.

Теперь мы можем утверждать, по аналогии с обсуждением живописи Шапиро, что структура исторического текста вносит существенный вклад в его значение. Другими словами, она в большой степени детерминирует нашу идею относительно реальности прошлого. Но нельзя считать, что сегодняшние историки хотят более глубоко проникнуть в реальность прошлого, чем их предшественники. Объединяя эти два факта, мы можем заключить, что развитие истори-

описания, по крайней мере частично, стимулируется постоянной попыткой вырастить или расширить в нем его структуру. Говоря метафорически, революционное историописание подобно *putti* во фресках барокко. Развитие исторического письма поэтому отмечено — среди многих других вещей — отрицанием старых репрезентативных стратегий. И то, что новый тип истории объявляет более глубоким проникновением в реальность прошлого, часто является просто переменной мест, а именно шагом, сделанным от пространства прошлого в направлении пространства читателя (то есть пространства настоящего).

Все это звучит в высшей степени абстрактно и спекулятивно; вопрос же в том, какие конкретные термины мы должны взять за структуру историописания. На этот вопрос удивительно легко ответить. «Структура» есть переход между прошлым и настоящим, отмечаящий, таким образом, границу между ними обоими и состоящий поэтому из того, что не подвластно историческому исследованию. То есть он состоит из того, что воспринимается как квазиестественное на любой данной ступени исторического анализа. Кажется очевидным шаг, ассоциирующий эту квазиестественную структуру с примечаниями Барта, так как они — передний или задний план, на фоне которого создается значение исторического текста и, таким образом, прошлой реальности, хотя сами примечания не вовлечены в это значение. Следовательно, попытка историописания развиваться в собственной структуре сводится к попытке историцировать сферы квазиестественных примечаний, которые в наибольшей степени приближены к нам. Именно это демонстрирует история историописания, начиная с теологической концепции истории историописания, *via* экономическую и социальную историю, включая современную историю ментальностей (я скажу о ней более подробно ниже). Таким образом, благодаря Барту и Шапиро мы получили понимание механизма, детерминирующего

развитие историописания. Можно добавить, что эффект реальности (в историописании) не есть что-то статическое; он становится видимым только в динамике расширяющейся структуры историописания. Кстати, это устраняет очевидное возражение против теории реализма Гудмана, которая, подчеркивая конвенциональную природу реализма, оставляет немного шансов для объяснения феномена изменения в искусстве. Но здесь не существует никакой проблемы, если эффект реальности одновременно и конвенционален, и подчинен своей собственной динамике⁶¹.

Натяжение структуры

Эта динамика переносит нас от формальных аспектов теории Барта к ее содержанию. Точкой отсчета здесь снова становится искусство живописи, в частности, пейзажная живопись. Мой интерес сосредоточен на квалификации пейзажа как общепринятого предмета — или содержания — для работы в области искусства.

Пьетро Аретино сообщает, что он научился видеть красоту венецианских сумерек только благодаря картинам Тициана. Подобные замечания о пейзажах могут быть найдены у Раскина, Ницше и Вайдля⁶². Эти утверждения не содержат в себе «узнавания», будто художник впервые познакомил нас с пейзажем, который мы знали всегда. И это не относится к вопросу о наблюдении одной и той же вещи разными глазами, как в известном *Gestalt* Джастроу—Виттгенштейна. Это — *инвестиция* в новый способ наблюдения, которая не допускает факультативного аспекта *Gestalt*. Потеря этого аспекта означает, что скорее сам мир выбирает взгляд на себя, чем наоборот. Больше нет места традиционной дихотомии между тем, что существует (реалистично), и его (идеалистической) интерпретацией вкупе со всеми соответствующими философскими

стратегиями. Больше всего это напоминает то, что Фрейд обозначил техническим термином *cathexis*, — оно также является понятием, которое утрачивает свой смысл, будучи интерпретируемым в реалистическом или идеалистическом смысле⁶³.

Гомбрич так обобщает принятый взгляд на происхождения пейзажа: мы знаем, как натуралистические задние планы в пейзажах пятнадцатого века съедают передний план, так же было и в шестнадцатом веке до тех пор, пока не достигло вершины в творчестве таких мастеров, как Иоахим Патиниер, кого Дюрер называет «хорошим пейзажистом», в то время как религиозный или мифологический сюжет низводится до состояния простого «предлога»⁶⁴. Короче говоря, это было движение прочь от мифологического или религиозного центра значения к акцентированию переднего или заднего плана изображения, и в результате мы получили натуралистический или реалистический пейзаж. Гомбрич приветствует «значительную точность» этого типа взгляда на природу⁶⁵, но продолжает подчеркивать революционный, по его мнению, характер пейзажа как жанра. Этот революционный характер состоит в том, что движение от религиозного и мифологического не вызвано напряжением *нового* центра значения, но скорее есть движение в направлении того, что до настоящего времени существовало без значения (в этом пункте пейзаж отличается от натюрморта, который соотносится с уже существующей системой символов)⁶⁶. Именно по этой причине пейзажи поначалу были непопулярны. Они относились к *parerga*, незначительным работам, и ассоциировались с *Pyreicus*, «rhyparographe», классическому искусству грязи и пустяков. Хорошая характеристика таких художников — высокомерные слова, которые Франсиско де Холлада вложил в уста Микеланджело: «Во Фландрии они рисуют с целью расхвалить необходимость тех вещей, которые могут радовать вас и о которых вы не будете плохо говорить.... Они рису-

ют предметы на улице, каменную кладку, зеленую траву полей, тень деревьев, рек и мостов и называют это пейзажами». Микеланджело делает это заявление весьма открыто, т. к. сам предпочитает намного более традиционные религиозные и мифологические центры значения⁶⁷. Здесь необходимо некоторое уточнение. Кларк и Гомбрич уже указали, что пейзажи появились в существующем *topoi* подобно смене сезонов. Иногда величие Бога различалось в самих деталях природы: «*ex minimis patet Deus*»^{*68}. Также и Бруйен недавно показал, сколь плодотворно был применен иконографический подход в голландской пейзажной живописи семнадцатого века⁶⁹.

Происхождение пейзажа — это метафора для иллюстрации эволюции историописания. Такая эволюция не является все более и более глубоким проникновением в данный исторический объект (как, возможно, происходит в физической науке), но продолжающимся процессом, в котором прежний центр значения уступает место тому, что ранее казалось бессмысленным и иррелевантным. И как Ориген был убежден в истинности Евангелия именно благодаря мелочности и варварству греческого языка, на котором оно было написано, так и историки полагают, что они могут схватить истину и реальность мобилизацией иррелевантного и тривиального. Позвольте мне кратко рассмотреть темы, изучаемые в прошлых двух столетиях. Отправная точка — теологическая трактовка истории, развитая Августином и все еще принимаемая в семнадцатом столетии Боссюэ. *Weltgeschichte* (мировая история) и *Heilsgeschehen* (история спасения), в терминах Ловитца, были здесь еще идентичны. В эпоху Просвещения, с ее верой в прогресс, история спасения была секуляризирована и превратилась в торжественное шествие человеческого Разума по истории. Гегель придал величественную фи-

* «*ex minimis patet Deus*» — из мельчайшего возникает Бог.

лософскую основу этой идее прогресса. Ближе всего к «*примечаниям*» человеческого существования стояла концепция национальной истории Ранке и немецкого историзма. Этот новый слой «*примечаний*», первоначально полагавшийся иррелевантным, отыскивался в социальной и экономической истории, распропагандированной Марксом и социалистами. И через юридическую историю, историю институтов, историю географии и климата (Бродель и Ле Рой Ладюри) мы наконец достигаем истории ментальностей прошлых десяти — двадцати лет, в который радости и печали повседневной жизни, большие и маленькие, приобретают историческое значение.

Это путешествие мимо все новых и новых категорий примечаний есть движение по направлению к *нам самим*, во многом подобное способу, каким движется на сцене актер мимо кулис по направлению к аудитории. Это движение истории, таким образом, не является все более глубоким проникновением в исторический объект в том смысле, что каждый новый выявленный слой примечаний объясняет предыдущий. Интеллектуальная история не объясняет религиозную историю; экономическая история — как даже сам Маркс признавал — не объясняет интеллектуальную историю и историю географии и климата; история ментальностей и гендерная история не объясняет экономическую или политическую историю. А мог ли пейзаж объяснить религиозную или мифологическую репрезентацию истории? Это движение не является прогрессивным завоеванием объективности рассмотрения исторического объекта в его первоизданной чистоте. Не существует никакого постоянного исторического объекта; он подвержен непрерывным изменениям в пространстве оппозиции примечания и значения. Можно поэтому согласиться с Минком; хотя и по другим причинам, он пишет, что проблема этической и политической субъективности историка сегодня устарела: область напряжения

между примечанием и значением формировалась вне сферы этики и политики⁷⁰.

В случае возражения против этого можно кратко прокомментировать сегодняшние подходы к истории. Так называемая модель охватывающего закона, согласно которой общие законы детерминируют способ, которым историки описывают и объясняют прошлое, не согласовывается с картиной, набросанной выше. Реальности прошлого не хватает стабильности природы, к которой одни и те же законы всегда могут быть применены. Что-то подобное верно для попыток реконструировать исторический объект в соответствии с актом эмпатии, как предлагал Коллингвуд и школа философии действия⁷¹. Нарративизм базируется на других основаниях. Согласно нарративизму, историк проектирует единство и последовательность на прошлое, ими само оно не обладает — и в этом успех двух подходов, только что упомянутых. Историк осуществляет это, рассказывая историю, создавая повествование о прошлом. Но нарративизм — это теория индивидуальных исторических текстов, а не всей практики развития истории. Возможно, немецкая герменевтика (Гадамер, в частности) подошла к этой проблеме наиболее близко. Она тоже подчеркивает значение онтологии за счет методологии и, в отличие от нарративизма, знает, что исторический объект конституируется только в практике развития истории. Нужно вспомнить здесь гадамеровское понятие *Wirkungsgeschichte*. Но здесь тогда нет никакой важной роли для бессмысленной в данном случае статики примечаний. Эти критические замечания не означают, что для упомянутых подходов не существует никакого места в исследованиях истории. Напротив, модель охватывающего закона, герменевтика и нарративизм предлагают полезные и значимые характеристики исторического анализа в его *синхронном* разрезе. Но если мы рассматриваем *диахроническое* развитие исторического анализа, мы сталкиваемся с механизмом, который не может быть включен

в один или более таких подходов; этот механизм иногда действительно кажется оппозиционным им всем.

История ментальностей

Некоторые направления в искусстве двадцатого века позволяют более глубоко понять эволюцию историописания, кратко описанную в предыдущих главах. Эти направления были обсуждены Артуром Данто в серии статей и книг, охарактеризованных Александром Нехамасом как «наиболее наводящий на размышления и захватывающий проект философии искусства последних лет»⁷². Отправной точкой рассуждений Данто является вопрос, свойственный всей эстетике: что является искусством? Вплоть до 1900 года этот вопрос не был действительно интересным вопросом. Искусство, как правило, стремилось быть миметической репрезентацией мира. Этот идеал не мог быть реализован, и оба эти факта сделали идентификацию произведения искусства простым делом⁷³. Но проблема того, а что же все-таки есть искусство, неожиданно стала острой в нашем столетии в связи с появлением произведений искусства, которые имеют специфическую особенность, будучи неотличимыми от объектов, которые окружают нас в повседневной жизни. Примеры — ready-mades Дюшана, среди которых наиболее известными и провокационными являются писсуар, названный «Фонтан» в 1917 году, суповые коробки, выставленные Уорхолом в шестидесятых, и картины Джасперо Джона «Флаг», которые были неотличимы от реальных флагов. Эти произведения не были *trompe l'oeil*, так как последние могут быть весьма содержательными репрезентациями мира, но тем не менее репрезентациями. По контрасту, тип объектов, которые имел в виду Данто, стремится преступить границы между миром и его репрезентацией. Вместе с Тилгманом можно отрицать, что этот вид

объектов есть произведение искусства, но такая позиция догматична⁷⁴. Поэтому во многом Данто преуспевает в показе того, что объекты этого типа формируют логическое завершение развития визуальных искусств, имевших место, начиная с эпохи Ренессанса. В течение этого периода искусство повиновалось так хорошо, как оно только могло это делать, императиву замены иллюзии реальности эквивалентом того, что представляет собой сама феноменальная реальность в действительности⁷⁵. В ready-mades суповых коробок это направление принимает свою наиболее драматическую форму: здесь больше нет физических, объективных различий между произведением искусства и миром (или его частями)⁷⁶. Именно потому, что больше не существует никакой разницы между репрезентацией и тем, что репрезентировано, вопрос, что делает репрезентацию репрезентацией, встал особенно остро. Собственное прочтение Данто этой революции состоит в том, что искусство, с которым мы столь знакомы, приходит к концу и становится *размышлением* об искусстве (о природе репрезентации)⁷⁷. Очевиден гегельянский подход к решению этого вопроса, и фактически он горячо поддержан Данто. Но если мы сформулируем проблему сущности искусства как вопрос о том, в чем различие между писсуаром и «Фонтаном» Дюшана, то тогда ответ очевиден. *Различие может быть только в интерпретации.* «В дальнейшем я покажу, что неразличимые объекты посредством их дифференциации и различной интерпретации станут весьма различными и самостоятельными произведениями искусства, так что я склонен думать об интерпретациях как о функции, которая преобразовывает материальные объекты в произведения искусства. Интерпретация есть эффект, рычаг, под воздействием которого объект прорывается из реального мира в мир художественный»⁷⁸. Но можно все-таки еще спросить, *почему* именно таким способом материальный объект интерпретируется как произведение искусства. Данто

не отвечает на этот вопрос достаточно ясно, но его теория того, что предшествовало появлению этих амбивалентных объектов, дает удовлетворительный ответ. Развитие искусства требует интерпретации *ready-mades* как произведений искусства. Следовательно, конечно, многое в дальнейшем развитии искусства зависит от истинности теории Данто.

Если мы действительно интерпретируем объекты как произведения искусства, то сталкиваемся лицом к лицу с дилеммой, описываемой Данто. Например, *ready-mades* Дюшана могут быть одинаково расценены как поглощение мира искусством и как движение, в котором искусство поглощено миром. «Смешно, сколь мало различий, казалось бы, делается между искусством, которое является воздушным ничто, показывающим реальность в ее наготе, или искусством, так перенасыщенным реальностью, что между ней и искусством вообще нет никакого действительного различия»⁷⁹. Взгляд Данто на эволюцию искусства в нашем столетии выражен не только в тезисе о стирании различий между искусством и реальностью, но даже в том, что можно было называть взаимопроникновением обоих.

Это имеет эквивалент в отношениях между прошлым и настоящим в историописании. Так же, как граница между искусством и миром затушевана в современном искусстве, так и граница между прошлым и реальностью стирается в самых современных революционных представлениях об историописании. В отличие от недавнего времени, сегодня исторический объект часто обладает неуловимостью и прозрачностью, которая делает проблематичной демаркацию между прошлым и настоящим. Историописание выказывает тенденцию развиваться в структуре, которая отделяет реальность прошлого от реальности настоящего. Наиболее поразительное свидетельство этого дается жанром *микроисторий*. Этот жанр в современном историописании используется такими историка-

ми, как Карло Гинзбург (который ввел этот термин), Натали Земон-Дэвис и Эммануэль Ле Рой Ладюри. Предметом микрористории неизменно выступает маленький и незначительный случай из прошлого. У Гинзбурга мы имеем историю мельника конца шестнадцатого столетия, чьи неортодоксальные взгляды на мир привлекают внимание инквизиции; Земон-Дэвис сообщает историю умного самозванца, который в течение множества лет умел убедительно занимать место исчезнувшего мужа⁸⁰. Любопытный момент относительно этих микроисторий состоит в том, что они не только «молчат» о главных событиях своего времени, но даже, кажется, имеют недостаточно его признаков. Обе микроистории могли бы иметь место в точно таком же виде много столетий раньше или позже. Историческое значение, если использовать терминологию Барта, исчезло, и все стало примечанием. Суммированный эффект микроисторий отсюда таков: попытка изобразить прошлое современным, или, ввиду дилеммы Данто, историзация настоящего. Земон-Дэвис при ответе одному из ее критиков также обратила на это внимание. В связи с ее книгой о квазимуже, она пишет: «В историописании, где прекращается реконструкция и начинается изобретение, существует важный вопрос, который, я надеялась, читатели зададут и о котором задумаются; это — вопрос аналогии с неясной границей между само-моделированием событий и их расположением в моем нарративе»⁸¹. Казалось бы, историописание действительно достигает ступени, где граница между реконструкцией прошлого и изобретением в настоящем перейдена и контуры исторического объекта размыты. Следуя предложениям Данто, мы скорее должны расценить микроистории как скрытые утверждения о природе исторической репрезентации, чем просто книги, в которых представлена существенная информация (в обоих случаях речь идет о шестнадцатом столетии). Эти книги не собственно о прошлом, а о границе между прошлым и его исторической

репрезентацией⁸². Они создают любопытную смесь теории и истории.

До некоторой степени история ментальностей и гендерная история предлагают иную картину, но все же и они исследуют те же самые особенности, хотя в другом объеме; и так как история ментальностей в настоящее время вызывает больший интерес, чем микроистория, в заключение я хочу ее коротко обсудить⁸³.

История ментальностей есть жанр, развитый и осуществленный главным образом французскими историками, которые сосредоточили внимание на мысли, чувствах и жизненном опыте мужчин и женщин, живших в прошлом. Это — история установок, поведения, коллективных, главным образом бессознательных идей; это — история ребенка, матери, семьи, любви, сексуальности и смерти⁸⁴. На первый взгляд можно просто посчитать, что историки обнаружили множество интересных новых тем исследования. Но в определенном смысле этот экзистенциальный вид истории порывает с обычной исторической практикой⁸⁵; например, подобно микроистории, он также сосредоточен на маргинализации историчности прошлого. На это также намекает и Вовелль, когда противопоставляет концепции менталитета и идеологии. Марксистская концепция идеологии, конечно, очень подходит для связи мыслей и чувств исторических агентов прошлого со всем паттерном истории, т.е. со значением истории. Но в мире существует некий слой размышлений, чувств и опыта, который не может быть понят в идеологических терминах; Вовелль приводит этому несколько примеров⁸⁶. Этот слой «примечаний» составляет область истории ментальностей. Вовелль соответственно описывает менталитет как «память о пустой форме»⁸⁷; он говорит о «форме резистенции», об «инерции ментальных структур» и, что даже более важно, о «тех ментальных реалиях, которые еще не сформулированы, тех, которые являются очевидно «бессмысленными» и тех, которые ведут скрытое су-

ществование на уровне бессознательной мотивации»⁸⁸. Существует поразительная схожесть между бартовским противопоставлением значения и примечания, с одной стороны, и, с другой стороны, способом, которым Вовелль описывает историю ментальностей, ее ориентацию на человеческое существование как обстановку, на фоне которой исторический процесс выступает не просто как ее компонент. Барт также замечает оппозицию между экзистенциальной окружающей средой и тем, что имеет значение: конкретностью экзистенциальной окружающей среды «всегда потрясают как оружием против значения, как будто имеется некий бесспорный закон, в соответствии с которым то, что действительно живо, не может быть показано, и наоборот»⁸⁹. Таким образом, история ментальностей, в ее оппозиции идеологии, меняет традиционную сферу значения на сферу примечания⁹⁰.

В истории менталитетов мы наблюдаем исчезновение различных барьеров, которые держат прошлое и настоящее отдельно в разных частях истории. Так и должно быть ввиду превосходства, отданного примечанию над предсказанием и значением. Это можно объяснить следующим образом. В прошлых двух столетиях историки создали ряд более или менее сложных интеллектуальных конструкций, в форме таких понятий, как *народ*, государство, нация, социальный класс, социальная структура, интеллектуальное движение; их число могло прибывать, чтобы укрепить существующее расстояние между прошлым и настоящим. С точки зрения этих и других понятий прошлое постоянно анализировалось в его качестве быть отличным от настоящего. Факт, что мы всегда говорим об истории определенного народа, некоторой нации, социального класса и так далее (и это несомненно предполагает непрерывность между прошлым и настоящим), заставляет забыть, что прошлое было разведено с настоящим именно в связи с этими понятиями. Они оказались полезными инструментами работы

историка, и невозможно подумать, что они должны быть отвергнуты. Они позволяют придать значение прошлому и определить наше собственное место в историческом процессе.

Тем не менее история ментальностей и гендерная история вызвали появление особой формы истории, безразличной и, возможно, даже враждебной к понятиям этого типа. Например, там, где примечание имеет приоритет над значением этих понятий, оно больше не может иметь место. Признание значения в примечании есть противоречие в терминах. Поэтому в истории ментальностей, и особенно в гендерной истории, граница между настоящим и прошлым затемнена. В истории ментальностей мы имеем дело с исследованием наших средневековых или современных предшественников способом, который немного отличается от наших отношений с соседом или коллегой. Защитный слой исторического исчезает. При чтении работ по истории ментальностей — и это применяет *a fortiori* к микроисториям Гинзбурга и Земон-Дэвис — мы поражены необычной прямоотой, с которой проявляется прошлое. И возможно, это и объясняет популярность такого вида истории среди большой неисторической аудитории.

Заключение

Теперь можно подвести итог. Согласно Барту, реальность прошлого есть эффект, созданный историческим текстом. Это — сущность вопроса. Точка зрения Барта звучит антиреалистически, так как все это не оставляет никакого места для исторической реальности, существующей вне исторического текста. Это, конечно, должно быть интерпретировано как антиреалистическая позиция на основе фреговской теории отношения между знаком и референтом. Референт есть часть реальности, внешней по отношению

к тексту и знаку. Как мы увидели в обсуждении идей Барта, Соссюр отверг возможность текстового определения референта и реальности. Теперь интересно, что теория Барта фактически проектирует реальность прошлого как внешнюю, несмотря на ее текстовое происхождение⁹¹. Например, эта теория, по крайней мере частично, способна объяснить эволюцию исторического исследования: каким образом происходит открытие новых, до настоящего времени неизвестных объектов исторического исследования, и поэтому она, несомненно, идет впереди идеалистического или конструктивистского представления об исторической реальности. Из перспективы этой теории, прошлое — это наша идея прошлого, и она нуждается в объективности, что и имел в виду Барт. Он, таким образом, вынуждает нас уступить фрегевской теории знака и референта, во всяком случае, когда мы говорим о референции и реальности в практике истории.

Затем мы попробовали с помощью Барта и Гудмана определить содержание понятия прошлой реальности. Историческая реальность создается там, где существующие репрезентативные стратегии в истории устанавливают оппозицию между значением и примечанием. Отсюда нельзя сделать вывод, что самая последняя форма истории, в которой случается такая оппозиция (можно вспомнить историю ментальностей), также есть самая высокая форма исторического исследования. Это вступило бы в противоречие с практикой истории, где формы истории, созданные в прошлом, без труда существуют рядом с ее более современными формами. Сам по себе этот факт кажется трудно совместимым с идеями Барта, по крайней мере, насколько они предлагают, что все старые формы истории были подчинены царству значения. Но, по различным причинам, это предложение не должно быть принято. Прежде всего, почему более поздний эффект реальности должен обязательно уничтожать более ранний эффект реальности? Во-

вторых, в связи с предшествующим, поскольку нет объяснительного отношения между историческими объектами исследования, то весьма возможно, что различные формы истории могут существовать рядом в относительной изоляции друг от друга. И, третье, и снова в связи с предшествующим: так как динамика историописания, инспирируемая Бартом, ведет нас от значения к примечанию (а не наоборот), следует действительно ожидать этот вид относительной изоляции. Как может значащее объясняться в терминах бессмысленного примечания? Итак, разумно рассматривать эффект реальности скорее как след, проходящий через всю историю, чем только как часть следа, совсем недавно пересеченного.

Мы можем даже пойти на шаг вперед и позволить этой более ранней части следа иногда быть предпочтительнее. Лучше всего это проиллюстрировано на примере политики. Романисты девятнадцатого века, такие, как Флобер и Гусманс, критики, подобные Эмилю де Вог, хорошо знали, что литературный реализм также воплощает и политическую программу: например, демократии. И фактически дефиниция социальной реальности — а реализм имел целью такое определение — не может быть политически индифферентной. Вся политика осуществлялась в пределах консенсуса о такой дефиниции. В соответствии с интуицией вышеупомянутых авторов, можно было бы назвать репрезентативную демократию, развиваемую в девятнадцатом и двадцатых столетиях, *политикой реализма*. Например, репрезентативная демократия всегда имела целью предложить ясный и неискаженный взгляд на объективную политическую реальность (то есть электорат); но, как и в практике истории, эта политическая реальность была создана только благодаря репрезентации⁹². И, что даже более важно, эта политика реализма фактически обнаруживает ту же самую динамику, что и эффект реальности в историческом исследовании. В ней также суще-

ствуется движение, которое начинается с фиксации на формировании этнического государства, затем перемещается на *via* юридическую и политическую системы конституционного государства, *via* организацию народного хозяйства, к тривиальным деталям существования Джона Ситизена. Этот параллелизм между политикой и историческим исследованием теперь больше не удивляет. Однако можно добавить, что в последние годы девятнадцатого века государство было более успешным в четком определении своих целей и достижении баланса целей и средств, чем современное государство. Говоря это, я не намереваюсь расхваливать раннюю дефиницию политической или исторической реальности по сравнению с более поздней, но только показать, что это можно, по крайней мере, плодотворно обсудить и то, что приходит последним, необязательно лучшее.

Вопреки принятому сегодня взгляду на историю, в своей аргументации я сравнил историописание не с наукой, а с реализмом в литературе и в визуальных искусствах. Из таких сравнений никогда не следует, что историописание действительно *есть* наука или форма искусства. Соблазнительное обращение к типу *non sequitur** происходит из тенденции превратить наблюдаемые параллели в основы историописания. Так, десять — двадцать лет назад многие расценили параллели между наукой и историей (существование которых никто не оспаривает) как основание, на котором должны покоиться истинность и надежность исторического знания. В попытке осуществить это, искомые параллели превратились из *признаков* в *доказательства* научного характера исторического исследования. То же самое можно увидеть у Кроче, когда он говорит, что история есть форма искусства. После возражений против эпистемологии, предпринятых Рорти и многими другими, попытки основать дисциплины на основе фи-

* *non sequitur* — не следует.

лософии науки потеряли многое из той убедительности, которую они имели со времен Декарта и, главным образом, Канта. Глупо думать, что такая почтенная дисциплина как история нуждается в этом основании вообще, и еще глупее поручить эту задачу философам. Не только лучший, но и единственно убедительный аргумент «за» или «против» исторических точек зрения есть аргумент исторический, а не философский. В науке или историческом исследовании мы видим эпистемологию и философию науки в действии.

Результаты и развитие научного или исторического исследования могут, однако, давать философам пищу для размышлений. Не настолько, чтобы достигнуть кантианской «критики познания», но настолько, чтобы понять, как наука и история могут дополнить наши понятия здравого смысла, касающиеся истины, познания и реальности. Вопрос здесь не в том, достигает ли историк знания прошлой реальности и каким образом он делает это, но в том, какое значение мы можем придать понятиям истины и реальности на основе того, что показывает практика истории. Здесь не философия является основой истории, но история становится основой философии. Для историописания и для философии истории такой вид установления границ можно усовершенствовать, так как именно они слишком часто оказываются на пути друг у друга.

6

глава



Историография
и постмодернизм

● Отправной пункт размышлений в данной статье — современное перепроизводство в нашей дисциплине. Все мы знакомы с тем фактом, что в любой поддающейся воображению области историографии, в пределах любой специальности, ежегодно издается огромное количество книг и статей, что делает практически невозможным всестороннее представление о них. Это верно даже для отдельных тем в рамках одной и той же специальности. Позвольте мне проиллюстрировать этот факт примером из политической теории — области, с которой я неплохо знаком. Любой, кто приблизительно лет двадцать назад хотел проникнуть в существо политической философии Гоббса, нуждался в знакомстве только с двумя важными комментариями по этому поводу: исследованиями, осуществленными Уоткинсом и Уоррендером. Конечно, существовали и другие комментаторы Гоббса, но, прочитав эти две книги, любой человек попадал, что на-

зывается, в «яблочко». Однако любому, кто в 1994 г. имел смелость попробовать сказать что-нибудь существенное о Гоббсе, сначала необходимо было проложить свой путь сквозь груды в двадцать — двадцать пять посвященных ему исследований, столь же старательно написанных, сколь и обширных; я избавляю читателя от их перечисления. Кроме того, эти исследования обычно имеют столь высокое качество, что, конечно, никто не может позволить себе оставить их непрочитанными.

Существуют два аспекта непреднамеренного итога такого перепроизводства. Во-первых, обсуждение Гоббса имеет тенденцию принимать характер обсуждения скорее *интерпретаций* Гоббса, чем анализа *непосредственно* его работ. Кажется, что сами работы иногда становятся менее важны, чем почти забытая причина войны их интерпретаций, которая продолжается и сегодня. Во-вторых, из-за очевидной многочисленности интерпретаций оригинальный текст Гоббса постепенно утратил способность функционировать как арбитр в исторических дебатах. Вследствие всех интерпретаций *сам* текст стал неопределенным, превратился в акварель, в которой линии красок проникают друг в друга. Это означает, что наивная вера в текст, якобы обладающий способностью предлагать решение проблем нашей интерпретации, стала столь же абсурдной, как и вера в данные погодного барометра.

Парадоксальный результат всего этого заключается в том, что непосредственно текст больше не имеет никакой власти над его интерпретацией, и мы даже чувствуем себя вынужденными советовать студентам не читать «*Левиафана*» отдельно от его интерпретаций; пусть сначала они все-таки попробуют пройти по тропинке, лежащей в интерпретационных джунглях. Помещая оригиналы в ореховую скорлупу, мы больше не имеем каких бы то ни было текстов, какого бы то ни было прошлого, но только их интерпретации.

Когда я читаю обзоры и уведомления, анонсирующие новые книги в «Times Literary Supplement», в «New York Review of Books» или в профессиональных журналах, которые увеличиваются в числе до тревожной отметки, я не сомневаюсь, что такие же вещи существуют в других областях историописания. Ситуация, которой боялся Ницше больше чем сотню лет назад, ситуация, в которой сама историография препятствует нашему взгляду на прошлое, кажется, становится реальностью. Не только чувство безысходного отчаяния порождает это наводнение исторической литературы, но такое перепроизводство бесспорно имеет какое-то нецивилизованное начало. Мы ассоциируем цивилизацию, кроме других качеств, с чувством умеренности, с золотой серединой между избыточностью и недостаточностью. Однако кажется, что любое ощущение умеренности теряется в современном интеллектуальном алкоголизме. Это сравнение с алкоголизмом весьма уместно, потому что самая последняя вышедшая на определенную тему книга или статья всегда претендует быть самым пьянящим интеллектуальным напитком.

Конечно, эта ситуация не нова, и поэтому нет недостатка в попытках сохранить некоторые успокаивающие перспективы на будущее для пришедших в уныние историков. Голландский историк Ромейн видел в этом перепроизводстве тенденцию к специализации; поэтому он призвал к созданию теоретической истории, которая уничтожит диссипацию нашего понимания прошлого, вызванную специализацией. Теоретическая история была бы способна поднять нас к более высокой точке зрения, с которой мы вновь обретем способность непредвзято рассматривать историю и упорядочивать хаос, вызванный в ней специализацией и перепроизводством¹. Но книга Ромейна о водоразделе двух эпох в историописании стала доказательством того, что эта «теоретическая история» не была, как он полагал, таким уж безопасным маршру-

том к интеграции результатов специализированных исследований. Прежде всего, проблема состоит в том, что на этом высоком теоретическом уровне, постулированном Ромейном, реальное взаимодействие среди различных специализаций остается трудно достижимым. Интегралистское историописание ведет скорее к перечислению, чем к интеграции.

Другим выходом из указанной дилеммы является стратегия, принятая историками школы Анналов. Они посвятили свое внимание в основном открытию новых объектов исследований в прошлом; с этой стратегией они действительно позволяют себе замену уже один раз обнаруженного в истории на его девственное состояние. Конечно, это дает только временное утешение: как только другие многочисленные историки, французские или нет, атакуют эти новые темы, они вскоре также становятся охвачены толстым и непрозрачным слоем интерпретаций. Тем не менее о возможностях школы Анналов находить новые и захватывающие темы исторического исследования можно сказать гораздо больше. В ходе этой главы я еще вернусь к этому вопросу.

Главная же проблема теперь заключается в том, какую позицию мы должны принять по отношению к этому перепроизводству исторической литературы, распространяющейся подобно раковой опухоли во всех областях исторической науки. Желание вернуть лаконичный исторический мир пятидесятилетней давности столь же бессмысленно, как и унылое смирение. Мы должны понять, что никакого пути назад нет. Подсчитано, что в настоящий момент существует большее количество практикующих историков, чем общее число историков от Геродота до 1960 года. Само собой разумеется, что невозможно запретить всем этим ученым выпуск новых книг и статей. Но жалобы на потерю прямой связи с прошлым лишают нас будущего. Тем не менее действительно помогает и имеет смысл нахождение новой, иной связи с прошлым, основан-

ной на полном и честном признании того положения, в котором мы (историки) теперь находимся.

Существует, кроме того, и другая причина предпринять попытку исследования в этом направлении. Современное перепроизводство исторической литературы действительно можно называть чудовищным, если исходной точкой наших размышлений являются *традиционные* представления о задачах и значении историографии. Историописание сегодня выросло из его традиционного, признанного им самим, теоретического одеяния и нуждается поэтому в новой одежде. Она необходима не для того, чтобы учить историка, как именно он должен организовать свою работу, и не для того, чтобы развивать ницшеанскую теорию о пользе и вреде истории для жизни. В отношении пользы истории следует заметить, что нет никакой точки вне самого историописания, из которой могут быть выведены правила метода работы историка: если историки считают что-то значащим, то оно и есть значащее, и это — все, что можно сказать по этому поводу. А в отношении вреда, я не думаю, что историописание полезно или имеет какой-то распознаваемый вред. Под этим я подразумеваю не то, что историописание вообще бесполезно, но только то, что вопрос о полезности и бесполезности историографии является иррелевантным — *ошибка категории*, если использовать выражение Райла. Наряду с поэзией, литературой, живописью и т. п., история и историческое сознание принадлежат культуре, и потому нет смысла задавать вопросы о полезности культуры. Культура, частью которой является историописание, в большей мере есть фон, *из которого или на котором* мы можем формировать наше мнение о полезности, например, некоторых видов научного исследования или некоторых политических целей. По этой причине наука и политика не принадлежат культуре; если что-то можно использовать, или оно причиняет вред, или позволяет нам манипулировать миром, то это — не часть цивили-

зации. Культура и история определяют полезность вещей, но именно из-за этого сами они не могут быть определены в терминах полезности. Они принадлежат к области *абсолютных предположений*, если использовать терминологию Коллингвуда². Это — также причина того, почему политика не должна вмешиваться в дела культуры.

Поэтому если бы мы вынуждены были искать новые одежды для современного историописания, то наиболее важная проблема состояла бы в том, чтобы вписать их в рамки современной цивилизации в целом. Эта проблема имеет культурно-исторический или интерпретативный характер и может быть сравнима с той разновидностью проблем, которые мы иногда ставим перед собой, когда рассматриваем место и значение отдельного случая в пределах всей тотальности истории нашей жизни. Вообще, странно, что историки и философы истории в последние сорок лет уделили столь мало внимания рассмотрению параллелей между развитием современного историописания и развитием в области литературы, литературной критики, печати в целом, короче говоря, развитием цивилизации. Очевидно, у историка имелось не больше оснований подозревать существование таких параллелей, чем у химика или астронома.

Моей целью в данной главе не является, таким образом, определение места историописания в культуре. Вместо этого я пойду дальше, с тем чтобы установить, является ли перепроизводство в историописании характерным также для значительной части современной цивилизации и общества. Кто не знает известного клише о том, что мы живем в век информационного взрыва? В ходе всех рассуждений о природе информации — в одни времена более глубоких, чем в другие, — две вещи выделяются в качестве важных, что имеет прямое отношение к оставшейся части данной главы. Во-первых, странно, что мы часто говорим об информации так, как будто она является чем-

то почти физическим. Информация «утекает», «движется», «распространяется», «продается, «запасается» или «организовывается». Лиотар говорит о государстве как о теле, которое ограничивает или рассеивает информационные потоки³. Кажется, что информация есть своего рода жидкость с низкой вязкостью; мы заполнены ею и находимся в опасности неизбежно в ней утонуть. Во-вторых, когда мы говорим об информации, допускается, что она занимает весьма видное место относительно своего фактического предмета. Обычно же эти отношения имеют другой характер. Возьмите утверждение, сообщающее информацию типа: «В 1984 году Рональд Рейган был избран Президентом США». Оно немедленно ассоциируется у нас с обстоятельствами, им обозначенными. Однако в рамках нашего сегодняшнего представления об информации реальность, которая относится к этой информации, имеет тенденцию быть редуцированной только к фону. Реальность и есть непосредственно информация, и за информацией не стоит никакой реальности. Это придает информации свою собственную автономию и надежность. Для описания поведения той замечательной жидкости, которую мы называем информацией, оказывается возможным подобрать научную систему, так же, как для законов, описывающих поведение вещей, погруженных в реальность. Кстати, я хотел бы здесь добавить, что в свете теории речевых актов Дж. Остина, информация одинаково может быть как вполне перформативной, так и вовсе не перформативной. Безусловно, это — один из интереснейших аспектов феномена информации⁴.

В последние годы множество людей являются свидетелями нашего изменившегося отношения к феномену информации. Сформулированные по этому поводу теории и их создатели, как это обычно водится, получили свое название. В этом контексте мы часто говорим о постмодернистах или постструктуралистах, и они, понятное дело, противопоставлены модернист-

там или структуралистам недавнего прошлого. Проводившаяся в Утрехте в 1984 году интересная конференция была посвящена постмодернизму, и любой, кто слышал читавшиеся там лекции, согласится, что нелегко удовлетворительно определить понятия *постмодернизм* или *постструктурализм*⁵. Тем не менее можно выделить их общую линию так, как это сделал Джонатан Куллер⁶. Наука была альфой и омегой модернистов и структуралистов; они расценивали науку не только как наиболее важное достижение человечества, но и в то же самое время как окончательное достижение современности. Для постмодернистов и постструктуралистов научная рациональность как таковая не создает проблему; они смотрят на нее извне или сверху. Они не критикуют, не отклоняют науку; они не иррационалисты, но они выказывают ту же самую уважительную отчужденность к науке, какую мы наблюдаем в нашем сегодняшнем отношении к информации. Это — не вопрос метакритики научного исследования или научных методов, что имеет место, например, в философии науки. Философии науки попрежнему присущ сциентизм модернистов; философы науки следуют за вектором размышлений ученых и изучают дорожку, которую они проложили между эмпирическим уровнем исследования и теорией. Для постмодернистов же и философия науки, и сама наука формируют исходную, отправную точку их рефлексии. Постмодернистам так же мало интересен социологический вопрос о том, как происходит взаимодействие научных изысканий, как и вопрос о том, в каких отношениях находятся наука и общество. Внимание постмодерниста не сосредоточено ни на научном исследовании, ни на способе, каким общество «переваривает» результат научного исследования, но только на функционировании науки и самой научной информации.

Для постмодернизма наука и информация являются независимыми объектами изучения, которые пови-

нуются своим собственным законам. Первый принципиальный закон постмодернистской теории информации есть закон умножения информации. Одна из наиболее фундаментальных характеристик информации состоит в том, что действительно важная информация никогда не является концом информационной генеалогии, но ее важность в действительности оценивается интеллектуальной отдачей, которую она вызывает. Историописание дает превосходную иллюстрацию этого. Выдающиеся работы по истории историографии, принадлежащие перу Токвиля, Маркса, Буркхарта, Вебера, Хейзинги, Броделя, неоднократно доказывали, что они являются наиболее мощными стимулами для появления новой волны публикаций, вместо того, чтобы положить конец информационному потоку, как было бы в случае, если бы какая-либо проблема была ими решена раз и навсегда: «Как это ни парадоксально, чем более основательной и авторитетной является интерпретация, тем большее количество работ она инспирирует»⁷. Для модерниста, конечно, непостижим способ, которым очень интересная информация множит себе подобную. Для модернистов значащая информация — это информация, которая кладет конец новым работам по данной теме; они не могут объяснить, почему именно то, что спорно, одновременно является фундаментальным для прогресса науки, почему, как сказал Башляр, *спорные факты есть истинные факты*.

В контексте данной статьи важно пристально взглянуть на постмодернизм, который скорее асциентичен, чем антисциентичен. Во-первых, это может научить нас тому, что нужно понимать как постмодернистское историописание, и, во-вторых, что историописание, достаточно замечательное само по себе, всегда имело в себе что-то постмодернистское. Хороший пример постмодернистского критерия науки — это ницшеанская *деконструкция* (используем точный термин) каузальности; последняя многими расценивается в каче-

стве одного из наиболее важных столпов научной мысли. В каузальной терминологии причина есть источник, а следствие — вторично. Ницше указывает, что только на основе наличия следствия можно искать причину, и поэтому следствие *фактически* является первичным, а причина вторична. «Если следствие есть то, что заставляет причину быть причиной, то именно следствие, а не причина должна рассматриваться как источник»⁸. Любой, кто выдвигает возражение, что Ницше перепутал порядок вещей в исследовании и порядок вещей в реальности, пропускает исходный пункт ницшеанской мысли; а именно искусственность традиционной иерархии причины и ее следствия. Наше образование, если можно так выразиться, «фиксирует» нас твердо придерживаться этой традиционной иерархии, но вне пределов этого интеллектуального мира нет ничего, что бы вынуждало нас поступать именно так. Столько же, хотя и *не больше*, можно сказать в пользу изменения этой иерархии.

Это — тот способ, каким вещи всегда существуют в постмодернизме. Наука «дестабилизирована», вырвана из своего собственного центра; обратимость паттернов мысли и категорий мысли подчеркивается без предложения какой-либо определенной альтернативы. Это является разновидностью нелояльной критики науки, ударом ниже пояса, который, возможно, незаконен, и именно по этой причине он поражает науку там, где может повредить ей больше всего. Научная рациональность не есть *aufgehoben** гегелевским способом к чему-то еще, и при этом неверно говорить, что каждое научное представление автоматически вызывает свою антитезу; это — скорее признание того, что каждое научное представление имеет, помимо своего внутреннего научного обоснования, внешнюю сторону, не замеченную наукой. В своем «Трактате»

* «Научная рациональность не *aufgehoben*» — не перестала быть актуальной.

Витгенштейн уже предложил нечто подобное относительно каждой веской линии рассуждения. И это верно, что веская линия рассуждения всегда стремится сделать себя излишней и поэтому всегда является путешествием по территории неистинного — то есть путешествием от первоначального неправильного представления к верному пониманию. Следовательно, то, что истинно, всегда заражено тем, что неистинно.

К этому пониманию могут быть добавлены и логический, и онтологический выводы; вместе они формулируют идею о революционном характере постмодернизма. Позвольте нам сначала взглянуть на логику. Для постмодерниста все несомненные научные факты, на которых всегда основывались модернисты, — это варианты парадокса «Лжец», то есть парадокса о критяnine, который говорит, что все критяне лжецы; или, коротко говоря, парадоксального утверждения «это утверждение ложно», когда это утверждается относительно себя. Конечно, вся драма постмодернизма состоит в понимании того, что эти парадоксы должны рассматриваться как неразрешимые. И здесь мы должны иметь в виду, что решение парадокса «Лжец», которое предложил Рассел в «Principia Mathematica» при помощи теории типов и различения между предикатами и предикатами предикатов, все еще признается сегодня как одна из наиболее важных основ современной логики⁹. Цель постмодернизма, таким образом, состоит в том, чтобы вытянуть ковер из-под ног науки и модернизма. В этот момент лучшую иллюстрацию тезиса постмодернизма дает историописание. Исторические интерпретации прошлого первыми становятся распознаваемыми: они первыми приобретают свою идентичность через контраст с *другими* интерпретациями; они есть то, что они есть, только на основе того, чем они *не являются*. Любой человек, кто знает только одну интерпретацию, например, «холодной войны», не знает вообще никакой интерпретации этого феномена. Каждому историческому пониманию, таким образом, свойствен-

нен парадоксальный характер¹⁰. Без сомнения, Хайден Уайт в его «Метаистории» — наиболее революционной книге по философии истории за прошедшие двадцать пять лет — думал в том же направлении, когда характеризовал все историописание как фундаментально ироническое¹¹.

Позвольте теперь обратиться к онтологии. В своей деконструкции традиционной иерархии причины и следствий Ницше еще раз сталкивает наш способ рассуждения о реальности с процессами в самой реальности. Существующее различие между языком и действительностью, таким образом, теряет свое *raison d'être**. В частности, научный язык больше не «зеркало природы», но в той же мере часть самой реальности, как ее объект, изучаемый наукой. Язык, как он используется в науке, есть вещь¹², и, как утверждал Ханс Бертенс на Утрехтской конференции по постмодернизму¹³, вещи в реальности приобретают «языкоподобную» природу. Повторим еще раз, именно историописание дает всем этим рассуждениям лучшую иллюстрацию. Как мы сейчас увидим, оно — исторический язык, который имеет ту же самую непрозрачность, которую мы связываем с вещами в реальности. Кроме того, и Х. Уайт, и Рикер (которых я, конечно, не хочу называть постмодернистами) любят говорить, что прошлая реальность должна быть рассмотрена как текст, написанный на иностранном языке с теми же самыми лексическими, грамматическими, синтаксическими и семантическими измерениями, как и любой другой текст¹⁴. Весьма характерно, что историки в своих теоретических размышлениях часто демонстрируют отмеченную тенденцию говорить об историческом языке так, как будто он есть часть реальности, и наоборот. Маркс говорил о *противоречии* между производительными силами и производственными отношениями так, будто он обсуждал *утверждения* о реальности, а не ее

* «теряет свое *raison d'être*» — смысл бытия.

аспекты. Точно так же историки весьма часто хотели бы видеть ту же уникальность, реализованную в историческом языке, как будто она является характеристикой исторических феноменов¹⁵. Короче говоря, скрытое и часто подсознательное сопротивление дихотомии «язык — реальность», которую всегда демонстрировали историки, в действительности происходило из непродуманного, но тем не менее верного понимания историками фундаментально постмодернистской природы их дисциплины.

Когда критикуется дихотомия языка и реальности, мы находимся недалеко от эстетизма. Например, и язык романиста, и язык историка создают для нас иллюзию реальности, или поддельную, или подлинную. И, еще более важно, как Гомбрич в различных работах показывал, что произведение искусства, то есть язык художника, не есть *миметическое воспроизводство* реальности, а *замена* или *замещение* ее¹⁶. Язык и искусство расположены не *оппозиционно* реальности, но сами являются псевдореальностью, и поэтому расположены *в пределах* реальности. Фактически Мегилл в своей блестящей генеалогии постмодернизма показал, до какой степени постмодернисты — от Ницше до Деррида — хотят подвести под эстетизм всю область репрезентации реальности¹⁷.

Этот эстетизм находится также в гармонии с недавно приобретенным пониманием природы исторического описания — то есть с признанием его стилистического измерения. Для модернистов стиль был анафемой или, в лучшем случае, иррелевантным феноменом. Цитирую Бертелса: «Прекрасное письмо, показ литературного стиля, не добавляет ни йоты правды ни к историческому исследованию, ни к любому другому научному исследованию»¹⁸. Важным здесь является то, что способ, стиль, в котором это выражено, является иррелевантным. Тем не менее, со времен Куайна и Гудмэна, это удобное различие между формой (или стилем) и содержанием больше не может считаться само

собой разумеющимся. Их аргументация может быть суммирована следующим образом: если разные историки заняты различными аспектами исследования одного и того же предмета, то результирующее различие в *содержании* исследования точно так же может быть описано как различный *стиль* обработки предмета. «То, что сказано... может быть еще и манерой говорить о чем-то; например, письмо о сражениях Ренессанса и письмо об искусстве Ренессанса, являются различными манерами письма о Ренессансе»¹⁹. Или, выражаясь словами П. Гэя, *манера*, стиль подразумевает в то же время решение вопроса о сути исследования, его *содержании*²⁰. И там, где стиль и содержание можно отличить друг от друга, можно даже приписать стилю приоритет над содержанием. Благодаря несоизмеримости исторических представлений (то есть тому, что природа исторических различий во мнениях не может быть удовлетворительно определена с точки зрения исследования) не остается ничего другого, кроме необходимости концентрации внимания на стиле, воплощенном в каждом историческом представлении или способе понимания прошлого, если мы хотим гарантировать прогресс в содержании исторических дебатов. Стиль, а не содержание есть проблема последних. Содержание — производная стиля на уровне историографического прогресса, вытекающего из содержания исторических дебатов.

Постмодернистское признание эстетической природы историописания более точно можно описать следующим образом: в аналитической философии существует феномен так называемого «интенционального контекста». Возьмем, например, утверждение «Джон полагает, что р» или «Джон надеется, что р» (где р является единичным утверждением). Дело в том, что в интенциональном контексте, подобном этому, р никогда не может быть заменено другим утверждением, даже если это другое утверждение эквивалентно р или непосредственно из него следует. В конце концов, мы

не знаем, осознает ли в действительности Джон значение своей веры или надежды, что это р. Возможно, к примеру, Джон верит, что вода может кипеть, не веря, однако, что температура воды имеет сто градусов. Другими словами, точная форма, в которой формулируется утверждение в интенциональном контексте, есть одна из предпосылок истинности этого утверждения. Предложение привлекает, если можно так выразиться, внимание к себе. Таким образом, *форма* утверждения здесь, конечно, подобна содержанию. В весьма интересной книге Данто подчеркнул, что этот интенциональный характер утверждений и текстов (или, по крайней мере, некоторых из них) нигде не проявляется более ясно, чем в литературе: «Мы, возможно, нигде не можем видеть этот [интенциональный элемент] более ясно, чем в тех литературных текстах, где в дополнение к любым фактам, которые автор хочет изложить, он или она *выбирает слова*, с помощью которых они изложены» и литературная интенция автора «потерпела бы неудачу, если бы использовались другие слова вместо выбранных»²¹. Из-за своей интенциональной природы литературный текст имеет некоторую непрозрачность, способность привлекать внимание к себе вместо того, чтобы привлекать внимание к вымышленной или исторической реальности, располагающейся за текстом. И это та особенность, которая отличает литературный текст от историописания; характер взгляда на прошлое, которое представлено в исторической работе, точно определяется языком, используемым историком в его историческом исследовании. Из-за отношения между историческим взглядом и языком, который использует историк, чтобы выразить этот взгляд (это отношение нигде не пересекает область самого прошлого), историописание обладает той же самой непрозрачностью и интенциональным измерением, как и искусство.

Следовательно, искусство и историческое письмо могут быть противопоставлены науке. Научный язык

имеет, по крайней мере, претензию быть прозрачным; если он затрудняет наш взгляд на реальность, он должен быть прояснен или объяснен. Верно, что некоторые философы науки хотят приписать науке даже вышеупомянутую эстетику и литературные измерения. Это, конечно, добавило бы некоторое дополнительное правдоподобие моему заявлению относительно историописания, но я полагаю, что различия между точными науками и историописанием больше, чем просто вопрос нюансов. Там, где инсайты, проявленные в ходе исследования дисциплины, имеют в значительно большей мере синтаксическую, чем семантическую, природу, как в случае с точными науками, там остается сравнительно меньше места для интенциональных контекстов. В конце концов, только из перспективы семантики возможно со знанием дела задавать вопрос о том, существует ли синонимия или нет (и это — наиболее важная проблема в интенциональных контекстах).

Если мы согласны с вышеизложенным, то есть с применимостью постмодернистских инсайтов к историописанию, я хотел бы предложить ряд выводов до окончания данной главы. Для модернистов, в рамках научного мировоззрения и взгляда на историю, который все мы первоначально допускаем, свидетельство, в сущности, есть свидетельство о том, что в прошлом что-то произошло. Историк-модернист следует линии рассуждения, берущей начало от своих исторических источников и свидетельств к исторической реальности, скрытой за этими источниками. Однако в постмодернистском представлении свидетельство указывает не на *прошлое*, но на другие интерпретации прошлого; например, то, что мы фактически используем, и есть свидетельство. Выразим это посредством образов: для модерниста свидетельство есть плита, которую он снимает, чтобы увидеть, что лежит под ней, для постмодерниста, напротив, это — плита, на которую он ступает для того, чтобы двигаться к другим плитам: горизонтальное положение вместо вертикального.

Это — не только понимание того, что происходит в действительности, но и понимание того, что историки должны концентрировать внимание на будущем. Это предложение лучше всего может быть представлено как абсорбация исторического источника настоящим. Свидетельство — не лупа, через которую мы можем изучать прошлое, но более подобно кисти, используемой живописцем для достижения определенного эффекта. Свидетельство не отсылает нас назад к прошлому, но ставит вопрос о том, что историк здесь и теперь может или не может сделать с этим прошлым. Жорж Дюби иллюстрирует это новое отношение к свидетельству. Когда его интеллектуальный интервьюер Гай Лардро спрашивает, что является для него, Дюби, наиболее интересным свидетельством, он говорит, что это может быть найдено в том, что не сказано, в том, что эпоха *не* сказала о себе, и поэтому он сравнивает свою историческую работу с развитием сокрытого²². Как рыба не знает, что она плавает в воде, так и то, что является наиболее характерным для эпохи, наиболее типичным для эпохи, самой ей неизвестно. Этого не видно до тех пор, пока эпоха не закончится. Аромат данной эпохи можно вдыхать только в последующей. Конечно, Гегель и Фуко уже сделали много интересных комментариев по этому поводу. Однако исходная точка размышлений здесь — это наблюдение Дюби о том, что сущность эпохи определена *destinataire** (если использовать термин французских постмодернистов) историком, который должен развить здесь и сейчас свою версию сокрытого другой эпохи, в которой оно не было сказано или было всего лишь нашептано, или было только выражено в незначущих деталях. Историк подобен знатоку, который распознает художника не по тому, что характерно для него (и, следовательно, воспроизводимо), но по тому, что, если можно так выразиться, спонтанно «исключает» его.

* «сущность эпохи определена *destinataire*» — адресатом.

«Le style, c'est l'homme»*, как сказал Бюффон и наш стиль скрыт там, где мы находимся сами по себе, не рассуждая о себе. Поэтому так мало людей все еще обладает стилем в нашей самовлюбленной эпохе. Короче говоря, способ контакта со свидетельством по рецепту Дюби весьма специфичен потому, что он не столько указывает на то, что было скрыто за этим свидетельством в прошлом, но потому, что свидетельство обретает свой смысл и значение только через конфронтацию с менталитетом более поздней эпохи, в которой историк сейчас живет и пишет. Менталитет эпохи обнаруживается только в различии между ним и менталитетом более поздней эпохи; направление, на которое указывает свидетельство, таким образом, подвергается изменению на девяносто градусов. Как это часто случалось, эту идею предвидел Хейзинга. Рассуждая об исторической сенсации, он писал: «Этот контакт с прошлым, который сопровождается полной уверенностью в подлинности, истинности, может быть вызван уставом или хроникой, печатью, несколькими нотами из старой песни. Это — не элемент, вовлеченный автором в свою работу [в прошлое] посредством определенных слов... *Читатель привносит это, чтобы встретиться с автором*, это — его ответ на запрос последнего»²³ (выделено мной. — Ф.А.). Неудивительно, что Дюби и Лардро в этой связи обращают внимание на отношение между историографией и психоанализом²⁴. И в историческом писании, и в психоанализе мы имеем дело с интерпретацией в наиболее фундаментальном смысле этого слова. В историческом писании этот способ контакта со следами прошлого, как это предложено Дюби, заставляет нас воздерживаться от поиска некоторых первоначально невидимых механизмов в самом прошлом, которые заставили бы эти следы проявиться на поверхности. Таким же образом психоанализ, не-

* «“Le style, c'est l'homme”, как сказал Бюффон» — стиль — это сам человек.

смотря на замечания позитивистов, опровергнутые самим Фрейдом, фактически является набором стратегий интерпретации. Психоанализ учит нас понимать, о чем невротик *говорит*, и не отвлекает наше внимание на каузальные эффекты множества элементарных и неразделенных гомункул в его сознании²⁵. И психоаналитик, и историк пробуют проектировать целое *на следы* и не искать чего бы то ни было за этими следами. В обоих случаях деятельность интерпретаций понимается строго номиналистически: не существует ничего в исторической реальности или в сознании невротика, что корреспондирует с содержанием интерпретаций²⁶.

Однако существует еще более интересная параллель с психоаналитической интерпретацией. Конечно, тезис Дюби, согласно которому историк должен обратить внимание на то, что не сказано, и на то, что вытеснено (на безумие, ложь и табу, если использовать критерии Фуко), очевидно, связано с методом работы аналитика. Как мы — это то, чем мы не являемся или не хотим быть, также в определенном смысле прошлое — это то, чем оно не является. И в психоанализе, и в истории то, что вытеснено, проявляет себя только в минорных и, по-видимому, иррелевантных деталях. В психоанализе это завершается пониманием того, что человек не обладает легко распознаваемым бытием или легко распознаваемой сущностью, на основе которых он может быть понят, и что тайна индивидуальности находится в том, что чрезвычайно редко, мимолетно становится видимым на фоне ее обычных проявлений. Наша индивидуальность, как выразился Рорти, скорее есть коллаж, чем субстанция: «Способность думать о самих себе как об особым образом сформированных коллажах, чем как о субстанции, стала важным фактором нашей способности сбросить, как змея кожу, идею о том, что мы обладаем истиной, разделяемой всеми другими людьми... Фрейд сделал парадигму самопознания скорее откры-

тием немногих особенных случаев, чем открытием сущности»²⁷.

Это также имеет место в современном историописании, по крайней мере, в том, что я хотел бы назвать постмодернистской историей (историей ментальностей). Сформулирую это в парадоксальной манере, столь популярной среди постмодернистов: сущность прошлого не находится или не должна находиться в том, что прежнее поколение историков обозначало как сущность прошлого. Она находится в очевидной хаотичности, промахах языка, *Fehlleistungen* прошлого*, редких моментах, когда прошлое «идет само» и где мы обнаруживаем то, что имеет для нас реальное значение. По крайней мере, частичное объяснение этого, я подозреваю, может быть найдено в том, что Йорн Рюссель обозначил как *изменение парадигмы* в современном историописании, которое, по его мнению, состоит главным образом из обмена *makrohistorische Strukturen* на *mikrohistorische Situationen und Lebensverhältnisse*** как объекта внимания историка²⁸. Возможно, мы являемся свидетелями решительного прощания со временем, олицетворяющим для всех определенные сущностные стремления, фактически доминировавшие в историописании на протяжении всей истории его существования. Историки всегда искали то, что они могли бы назвать сущностью прошлого, — принцип, который соединял бы в прошлом (или в части его) все воедино и на основе которого, следовательно, все могло бы быть понято. В ходе столетий этот эссенциализм в историописании проявлялся различными бесчисленными способами. Конечно, эссенциализм был заметно представлен в различных спекулятивных системах, которые зада-

* «*Fehlleistungen* прошлого» — ошибки прошлого.

** «обмена *makrohistorische Strukturen* на *mikrohistorische Situationen und Lebensverhältnisse*» — обмена макроисторических структур на микроисторические ситуации и условия жизни.

вали вектор размышлений западного человека о прошлом. Августинская теологическая концепция истории и ее секуляризированные варианты²⁹, идея прогресса с ее слепой верой в прогресс науки, посредством которого ожидалось осуществление социального благоденствия, всегда были метанарративами, если использовать термин Лиотара, средствами которых было узаконено не только историописание, но также и другие фундаментальные аспекты цивилизации и общества³⁰.

Потом появился историзм, который с поразительной наивностью³¹ полагал, что сущность прошлого воплощена в любопытной смеси факта и идеи. Эпистемологическая наивность истористской доктрины исторических идей была возможна только в то время, когда убежденность и вера в воспринимаемость сущности прошлого просто считалась само собой разумеющейся, и никто не питал подозрений относительно своей собственной онтологической самонадеянности. Социальная история, обсуждаемая Рюсеном, была последним звеном в этой цепи эссенциалистских взглядов на историю. Торжествующая нота, которой социальная история отметила свое появление, особенно в Германии, является наиболее поразительным доказательством оптимистической самонадеянности той части историков, которые чувствуют, что теперь-то они нашли тот пользующийся большим спросом ключ, который откроет все исторические двери. Любой, кто знает эссенциалистскую природу этой социальной истории и традиционную вражду между эссенциализмом и наукой, не может не заметить смехотворный характер претензий социальных историков. Но среди философов истории все еще существуют самые отъявленные модернисты, что, кстати, не так уж удивительно; они приветствуют любое псевдонаучное показное проявление успеха даже с большей готовностью, чем историки, так как полагают найти в нем подтверждение своей изношенной позитивистской идеи.

Я хотел бы разъяснить движение в историческом сознании, обозначенное выше, посредством следующего образа. Сравните историю с деревом. Эссенциалистская традиция в рамках западного стиля историописания сосредоточила внимание историков на стволе дерева. Конечно, спекулятивные системы определили, если можно так выразиться, природу и форму ствола. Историзм и модернистское сциентистское историописание с их в основном достойным похвалы вниманием к тому, что фактически имело место в прошлом, и с их недостатком восприимчивости к априорным схемам, были расположены на ветках дерева. Однако с этой позиции их внимание оставалось сосредоточенным на стволе. Точно так же, как их спекулятивные предшественники, и историки, и протагонисты так называемого научного историописания все еще питали надежду и претензии в конечном счете оказаться способными сказать что-либо о самом стволе. Существенны в этом контексте тесные связи между так называемой научной социальной историей и марксизмом. Было ли оно сформулировано в онтологической, эпистемологической или методологической терминологии, историописание со времен историзма всегда стремилось к реконструкции эссенциалистской линии, пролегающей через прошлое или его части.

С появлением постмодернистской версии историописания (обнаруженной, в частности, в истории ментальностей) впервые был сделан разрыв с этой существующей столетиями, старой эссенциалистской традицией, но, чтобы избежать любого пафоса или преувеличения, я немедленно добавляю, что я говорю здесь о тенденции, а не о радикальных разрывах. Выбор больше не падает на ствол или на ветви, но на листья дерева. В рамках постмодернистского взгляда на историю, целью больше не является интеграция, синтез исторического и вся тотальность истории, но в центр внимания помещаются именно исторические ответвления. Возьмите, например, «Монтайу»

и другие книги, написанные впоследствии Роем Ладурри, микроистории Гинзбурга, «Воскресенье Бюви» Дюби или «Возвращение Мартина Гуерра» Натали Земон-Дэвис. Пятнадцать—двадцать лет назад мы с удивлением спросили бы себя, что можно считать отправной точкой в этом виде историописания, что оно пробует доказать. И этот весьма очевидный вопрос возник бы, как и всегда, благодаря нашему модернистскому желанию узнать, как работает механизм истории. Однако в контексте антиэссенциалистского, номиналистического представления постмодернизма этот вопрос потерял значение. Если мы так или иначе хотим твердо придерживаться эссенциализма, можно сказать, что сущность не расположена ни на ветвях, ни на стволе, но в листьях исторического дерева.

Это приводит меня к главному пункту данной главы. Для листьев характерно то, что они относительно свободно располагаются на дереве, и, когда наступают осень или зима, они уносятся ветром. По различным причинам можно предположить, что в западной историографии наступила осень. Во-первых, существует, конечно, постмодернистская природа нашего собственного времени. Наш антиэссенциализм — или, как принято говорить в наши дни, *антифундаментализм* — уменьшил наши обязательства по отношению к науке и традиционной историографии. Изменение положения Европы в мире, начиная с 1945 г., — второй важный признак. История этого придатка к евразийскому континенту не является больше мировой историей³². Ствол дерева западной истории теперь предстает перед нами просто как часть целого леса. *Meta-recits*, в которых мы хотели бы рассказывать себе о нашей истории, триумф Разума, впечатляющая борьба за эмансипацию пролетариата девятнадцатого века, имеют только локальное значение, и по этой причине они не могут больше быть подходящими метанарративами. Холодный ветер, который, согласно Ромейну, поднялся в 1900 году одновременно и на За-

паде, и на Востоке³³, наконец, унес листья с нашего исторического дерева также, как и во второй половине этого столетия.

Все, что остается теперь западной историографии, так это собирать опавшие листья и изучать их независимо от их происхождения. Это означает, что наше историческое сознание, если можно так выразиться, вывернуто наружу. Когда мы собираем листья прошлого тем же способом, как Рой Ладури или Гинзбург, важным становится не место, которое эти листья занимали на дереве, но паттерн, который мы можем сформировать из них *теперь*, способ, которым этот паттерн может быть адаптирован к другим формам цивилизации, существующим сейчас. «Начавшись во времена Гете и Макалау, Карлейля и Эмерсона, — писал Рорти, — развился особый тип письма, который не является ни оценкой относительных достоинств литературных произведений, ни интеллектуальной историей, ни моральной философией, ни эпистемологией, ни социальным пророчеством, но все они смешались вместе в новом жанре»³⁴. В своем комментарии к этому утверждению Рорти Гуллер указывает на замечательное безразличие по отношению к оригиналу и контексту (историческому или какому-либо другому), который является необычайно характерным для «этого нового вида письма»: «исследователи разных дисциплин жалуются, что работы, требуемые жанром, изучаются вне надлежащей дисциплинарной матрицы: студенты-теоретики читают Фрейда, не интересуясь результатами обсуждения его утверждений последующими психологическими исследованиями; они читают Деррида, не обладая знанием философской традиции; они читают Маркса без изучения альтернативных описаний политических и экономических ситуаций»³⁵. Верный исторический контекст потерял свою традиционную важность, функцию и естественность как фон исторических рассуждений не потому, что каждый исследователь так стремится занять аисторическую позицию или

у него отсутствует желание познать курс истории, но потому, что он «отпустил» исторический контекст. Все теперь анонсирует себя как неанонсированное, и в этом состоит единственная надежда на то, что мы все еще обладаем способностью держать голову над водой, плавая в водах будущего. Как листья дерева не присоединены друг к другу и их взаимосвязь гарантируется только ветвями или стволом, так же вышеупомянутые эссенциалистские допущения обычно гарантировали возможность этому утешительному «историческому контексту» играть самую видную роль.

Не поймите меня превратно; я не говорю о возможности новой формы субъективности, легитимизации внушительных современных паттернов прошлого. Легитимизация вообще чего бы то ни было есть лучший способ возвращения к модернизму. Сущность постмодернизма именно в том, что мы должны избегать выделения эссенциалистских паттернов в прошлом. Следовательно, есть основания сомневаться в содержательности недавних попыток вдохнуть новую жизнь в старый немецкий идеал *Bildung*^{*}, или наставления, ради спасения положения и репутации историописания³⁶. Я, кстати, хотел бы сразу добавить, что я тем не менее намного больше симпатизирую этим попыткам, чем сциентистской наивности, демонстрируемой социальными историками относительно цели и плодотворности историописания. Разделять надежды, питаемые соционаучным историописанием, было бы равноценно понуканию мертвой лошади. Но возвращение к жизни идеала *Bildung*, несомненно, является значимой реакцией на характер ориентации в современной цивилизации. Принимая во внимание, что цивилизация в прошлом показала себя во многом подобной индикатору направления, продуцирующему относительно однозначные векторы социального и морального поведения, современная цивилизация не ориентирует

* «идеал *Bildung*» — Просвещения.

нас, как карта, куда нужно идти, чтобы достичь цели; не учит нас и в том случае, если мы уже сделали выбор, должны ли мы путешествовать самым коротким маршрутом или пойти в живописный обход. Реализация идеала *Bildung* самое большее дала бы нам хорошую картину дороги, по которой мы путешествовали вплоть до сегодняшнего дня. Идеал *Bildung* есть культурологическая копия известного тезиса Эрнста Хаекела о том, что развитие отдельного индивидуума является сокращенной версией развития человеческого рода. *Bildung* — сокращенная версия истории цивилизации в масштабе отдельного индивидуума, в зеркале которой он может стать ценным и добропорядочным членом нашего общества.

Однако в границах постмодернистского исторического сознания, это свернутое онтогенетическое повторение нашего культурного филогенеза не является больше значащим. Связи в эволюции серии исторических контекстов, из которых состоит наш культурный филогенез, в конце концов были нарушены. Все стало современным, с существенной поправкой на то, как справедливо заметил Дюби, что все также станет историей. Когда история повторно собрана в настоящем, это означает, что настоящее носит на себе клеймо прошлого. *Bildung*, следовательно, требует ориентации на компас, что было отвергнуто постмодернизмом. Мы не должны лепить себя согласно или в соответствии с прошлым, но учиться играть в собственную культурную игру с ним. Что эти утверждения означают для отдельного индивидуума в конкретных терминах, было следующим образом описано Руссо в его «*Les reveries du promeneur solitaire*»*: существует «состояние ума, в котором разум ищет основу достаточно твердую для полного покоя, такую, где он может собрать воедино все свое бытие, без ощущения необхо-

* «описано Руссо в его “*Les reveries du promeneur solitaire*”» — имеется в виду работа Руссо «Прогулки одинокого мечтателя».

димости вспоминать прошлое или ожидать будущее; где время для него ничто, где настоящее, не надоедая, вне всякой последовательности, может длиться бесконечно»³⁷ (перевод мой. — Ф. Анкерсмит). Впоследствии Руссо указывает, что такой способ контакта со временем пробуждает к жизни ощущение полного счастья — «Un bonheur suffisant, parfait et plein, qui ne laisse dans l'ame aucun vide qu'elle sente le besoin de remplir» (Полное и абсолютное чувство счастья, которое не оставляет в душе никакой пустоты для того, чтобы душа могла, если пожелает, наполняться)³⁸.

История здесь больше не реконструкция того, что произошло с нами в разные моменты жизни, но непрерывная игра с памятью об этом. Само воспоминание имеет приоритет над тем, что запомнилось. Нечто подобное верно и для историописания. Дикое, жадное и безудержное копание в прошлом, вдохновленное желанием обнаружить реальность прошлого и восстановить ее с позиций науки, не является более безусловной задачей историка. Мы бы добились большего успеха более внимательным исследованием результатов полутора сотни лет копания в прошлом, чаще спрашивая себя, а что все это составляет в целом. Пришло время скорее *подумать* о прошлом, чем *исследовать* его...

Поэтому сейчас, возможно, началась новая эпоха в историописании, в которой значение более важно, чем реконструкция и генезис; эпоха, в которой историки пытаются обнаружить значение множества глобальных противоречий в нашем прошлом, отделяя их от их устарелости и демонстрируя их современность. Позвольте рассмотреть несколько примеров. Понимание, например, Гегелем сути конфликта между Сократом и афинским государством может в тысяче пунктов противоречить тому, что мы сегодня знаем об Афинах приблизительно 400 г. до н.э., но оно не потеряет тем не менее своей силы. Второй пример: то, что Фуко написал о тесной связи между властью и дискурсом,

стремящимся к истине, или о весьма любопытном отношении между языком и реальностью в шестнадцатом столетии, на основе фактографического материала было подвергнуто критике многими исследователями, но это не означает, что его концепции утратили обаяние. Я не говорю, что историческая правда и достоверность не имеют никакого значения или даже становятся препятствиями на пути к более значимому виду историописания. Совсем наоборот; но примеры Гегеля и Фуко показывают — и я поэтому их выбрал, — что метафорическое измерение в историописании более сильно, чем буквальное или фактографическое. Филолог Виламовитц, который пробует опровергать ницшевское «*Der Geburt der Tragödie*»*, подобен субъекту, старающемуся в одиночку сдвинуть вагон с рельсов; критика метафор по фактическим основаниям есть деятельность, одновременно столь же бессмысленная, сколь и безвкусная. Только метафоры «опровергают» метафоры.

И это приводит меня к заключительным замечаниям. Как я говорил, есть смысл предположить, что наше отношение к прошлому и понимание его в будущем будет иметь скорее метафорический, чем буквальный характер. Я имею в виду: буквальное утверждение «этот стол имеет длину в два метра» акцентирует наше внимание на определенном обстоятельстве, внешнем по отношению к языку, которым оно выражено. Метафорическое заявление типа «история есть дерево без ствола» — используя удачный пример — смещает акцент на то, что происходит между простыми словами «история» и «дерево без ствола». В представлении постмодерниста, фокус внимания находится больше не на самом прошлом, но на несовместимости между настоящим и про-

* «ницшевское *Der Geburt der Tragödie*» — имеется в виду работа Ницше «Рождение трагедии из духа музыки или Эллинство и пессимизм».

шлым, между языком, который мы теперь используем для рассказа о прошлом, и самим прошлым. Не существует больше «одной линии, пролегающей через историю», нейтрализующей эту несовместимость. Это объясняет внимание к кажущейся неуместной, но удивительной, обнадеживающей, хотя и тревожащей, детали, которую Фрейд в своем эссе о природе сверхъестественного определил как «что-то, что должно остаться скрытым, но стало заметным»³⁹, — короче говоря, внимание ко всему, что является бессмысленным и неуместным прежде всего с точки зрения сциентистского историописания.

Как постмодернизм со времен Ницше и Хайдеггера в целом критиковал так называемую логоцентрическую традицию в философии, идущую от Сократа и Платона, то есть рационалистическое убеждение, что Разум позволит нам проникнуть в тайны реальности, так же постмодернистское историописание испытывает естественную ностальгию по ранней досократовской истории. Самой ранней формой историописания греков был эпос; греки рассказывали друг другу о делах своих предков в прошлом в нарративах эпоса. Истории, которые они передавали друг другу, несмотря на их противоречивость, не были взаимоисключающими, потому что они вдохновляли прежде всего этическое и эстетическое чувство. Гекатеем, Геродотом и Фукидидом была вызвана к жизни «логоцентрическая» унификация прошлого, поскольку военное и политическое противостояние способствовало более глубокому социальному и политическому пониманию происходящих процессов и поскольку письменное слово намного менее толерантно к расходящимся традициям, чем слово проговоренное⁴⁰. Благодаря этому молодой ствол дерева прошлого оказался над землей. Я, конечно, не предлагаю вернуться в догекатеевские времена. Здесь опять-таки вопрос скорее истины метафорической, чем буквальной. Постмодернизм не отклоняет сциентистское историо-

писание, но только обращает наше внимание на модернистский порочный круг в доказательстве, в соответствии с которым мы должны полагать, что ничто не существует вне модернизма. Однако вне его — целая область исторических целей и смысла⁴¹.

7

глава



Историзм
и постмодернизм.
Феноменология
исторического опыта

Введение: историзм и постмодернизм

Постмодернизм полисемантичен. Он происходит из отрицания архитектуры модернизма, как это показано Бохэ или Ле Корбюзье¹. Десятилетием позже эта весьма неоднозначная концепция была использована для референции деконструктивистской теории литературного критицизма² и так называемых «антифундаменталистских» концепций в философии языка и значения³. В то же самое время мы являемся свидетелями развития постмодернистской политической философии, пытающейся деконструировать традиционные понятия политического центра и его периферии⁴; постмодернистской философии культуры, радующейся, в свою очередь, устранению границы между высокой и низкой культурой и эстетизации современного общества⁵. Наконец, постмодернистская

рефлексия в искусстве — области, где постмодернизм наиболее влиятелен, — приобрела форму отрицания авангардизма. Принимая во внимание, что почти каждое новое направление искусства в девятнадцатом и двадцатом веках начиналось с гордого провозглашения себя «модернистским» авангардом, безжалостно осуждающим прежние стили как устаревшие, постмодернизм поразил другой, весьма отличной от обозначенного претензией, представляя себя как *не* являющегося самой последней из попыток преодолеть историю искусств⁶. Модернистский авангардизм, описывая себя как последнее и окончательное достижение в искусстве, всегда твердо и уверенно занимал свое место в истории искусств; постмодернизм продолжил эту традицию соревнования, но весьма парадоксальным способом: представляя себя как первую форму искусства, которая *не была* заинтересована занять определенное место в истории искусств⁷.

Но, поскольку этот постмодернистский обман исторических претензий авангардизма уже состоялся, постмодернизм также является теорией истории и об истории. Это — *теория истории*, поскольку постмодернизм утверждает, что он был первой исторической эпохой (со времен модернистского Просвещения), успешно избежавшей проблемы своей периодизации⁸. Далее, как теория об истории, постмодернизм есть теория, отклоняющая требования так называемых «метанарративов». Locus classicus отклонения метанарратива*, конечно, является «*La Condition Postmoderne*» Лиотара**. Каждый знает, что эта брошюра, к худу ли, к добру ли (я бы сказал, скорее к худу, чем к добру), приобрела центральное место в обсуждении всех «за» и «против» постмодернизма. В рамках лиотаровской репрезентации метанарратива его первич-

* «Locus classicus отклонения метанарратива» — общее место.

** «*La Condition Postmoderne* Лиотара» — имеется в виду работа Лиотара «Состояние постмодерна».

ная функция заключается в легитимизации науки. «La Savoir scientifique, — пишет Лиотар, — ne peut savoir et faire savoir qu'il est le vrai savoir sans recourir a' l'autre savoir, le recit». (Научное знание не может оправдать свою претензию быть знанием истинным без обращения за помощью к другой форме знания, истории⁹.) Легитимность науки (то есть ответ на вопрос, почему мы вправе возлагать надежды и доверять научному прогрессу) может быть доказана только при обращении за помощью к метанарративам Bildungsroman истории сознания человека¹⁰. Примеры лиотаровских метанарративов таковы: рассказ, который нравился в эпоху Просвещения, о либерализующих результатах прогресса научного знания; рассказ о том, как такой прогресс может способствовать моральному и духовному формированию нации; и, наконец, марксизм. Согласно Лиотару, эти метанарративы в недавнем прошлом расползлись на бесконечное число *petits recits*, то есть самостоятельных, «локальных» игр языка, которые используются в различных научных сообществах, населяющих современный интеллектуальный мир¹¹. В дальнейшем же попытка организовывать эти социальные и культурные фрагменты в большое и более всестороннее целое или иерархизировать их обречена на неудачу¹². Таким образом, как теория об истории, идея Лиотара есть критика общепринятых концепций фундаментального *единства* прошлого: прошлое разбито им на множество несоизмеримых фрагментов, а фрагментация современного интеллектуального мира является зеркальным отображением распада прошлого.

Существует множество странностей в печальной, схематической сказке Лиотара о жизни и смерти метанарративов. Во-первых, может удивить, как весьма странная вещь, что метанарративы должны были когда-либо призывать к «легитимизации» науки, хотя обычно такие требования свойственны сфере эпистемологии и философии науки. Но хуже всего то, что ме-

танарративы всегда были источником раздражения философов науки, так как они осуществили историзацию науки и таким образом породили весьма тернистые проблемы релятивизма. Метанарративы традиционно служили скорее делигитимации, чем легитимизации науки. Однако, хотя собственная аргументация Лиотара не поощряет такую интерпретацию¹³, он, возможно, имел в виду все же историческую или социальную, а не эпистемологическую легитимизацию науки. Однако модернизм Просвещения всегда обсуждал другой путь. Модернисты всегда рассматривали научный прогресс как модель и условие социального и политического прогресса, а обсуждение другой версии, как это делает Лиотар, они осудили бы как перемену местами причины и следствия.

Во-вторых, Лиотар далеко не первый предпринял критику метанарративов. Любому очевидно, что метанарративы Лиотара идентичны так называемой спекулятивной философии истории. Спекулятивная философия истории, т. е. тот вид систем, который был построен Гегелем, Марксом, Шпенглером, Тойнби и многими другими, свирепо критиковался в пятидесятые годы такими философами, как Поппер, Манделбаум и Хайек. От этой критики, несмотря на несколько попыток ответить ранее, спекулятивная философия истории не оправилась никогда¹⁴. Жаль, что Лиотар ограничивает свое разъяснение того, почему метанарративы приобрели дурную славу случайным замечанием: «Ces recherches des causes sont toujours decevantes». (Эти исследования по ряду причин всегда неутешительны¹⁵.) Все же кажется, что критика Поппера и других исследователей оказала Лиотару небольшую помощь. Она всегда имела форму аргумента, доказывающего, что метанарративы потеряли критерии научной приемлемости. Очевидно, что этот тип аргумента не подходит Лиотару, т. к., используя его, он запутался бы в пагубной стратегии научного спора о делигитимизации науки. По общему призна-

нию, такая позиция не совсем невозможна, так как легитимизация науки все еще является делом, отличным от науки непосредственно; однако дух внутреннего противоречия остался бы витать в воздухе.

Но существовала более старая, даже более эффективная и интеллектуально более интересная критика метанарратива. Я думаю здесь об историзме, этой весьма влиятельной теории в исторической мысли, которая была развита в конце восемнадцатого и начале девятнадцатого столетий и, несмотря на квазипозитивистскую маскировку, под которой она сегодня часто прячется, все еще являющуюся главным источником современного исторического сознания. Когда Лиотар пишет, что «le recours aux grands recits est exclu... le 'petit recit' reste la forme par excellence comme validation du discours scientifique» (возвращение к метанарративу не дано нам... маленький нарратив остается лучшим выбором для оформления научного дискурса)¹⁶, этот поворот от модернистского «grand recit» к постмодернистскому «petit recit» имеет свой точный аналог в истористском отрицании спекулятивных исторических систем, подобных гегелевской; это отрицание стало признаком истористской исторической мысли. Во фрагменте, в котором Ранке отклоняет спекулятивную философию (он имел в виду гегелевскую систему), говорится, что историк обладает двумя способами приобрести знание человеческих дел. Такое знание может быть достигнуто абстракцией (метод философа) или сосредоточением на том, что Гете назвал «rebus particularibus»¹⁷. Последнее, метод историка, Ранке характеризовал как возникающий в «восприятии и радости от специфического и отдельного». Общее только производно, для историка не существует предвзятых идей, как для философа, но в то время как он наблюдает отдельное, ему открывается путь, который осуществляет развитие мира в целом... Он будет пробовать постичь все — королей, под которыми жили поколения, последовательность событий и развитие главных предпри-

тий — не имея иной цели, чем радость индивидуальной жизни, так же как другой человек находит радость в цветах без размышления о классах Линнея или семействах Окена, к которым принадлежат эти цветы; коротко говоря, без размышлений о том, как в отдельном проявляется целое»¹⁸.

Поэтому то, к чему Лиотар обращается как к современному культурному затруднению, уже давным-давно было осознано в мире истористской исторической мысли. И именно историзму и истористам, подобным Ранке, мы обязаны фрагментированием всей истории в независимые сущности или частности. Перефразировав Коселлека, можно сказать, что *история* проложила путь *историям*.

Но если мы можем двигаться от постмодернизма к историзму, для нас также открыт и противоположный маршрут. Историзм был, главным образом, теорией так называемых «исторических форм» или «идей». Эти формы или идеи воплощали особую индивидуальность исторических эпох или феноменов. И они могут быть познаны только с точки зрения их отличий: исторические формы демонстрируют свои контуры постольку, поскольку они отличны друг от друга, а не потому, что есть что-то общее нескольким из них или сразу всем. Мы можем найти первый указатель того, как двигаться от историзма к постмодернизму в том, насколько теория постмодернизма может быть рассмотрена как множество вариаций сосюрловской темы «различия». Истористский акцент на различии был настоятельно укреплен истористским убеждением, что все, что существует, есть результат исторической эволюции. Сущность нации, людей или институтов может быть найдена в их прошлом¹⁹. Нет нужды говорить, что эта интуиция потребовала от историста определять *историческую форму* или *идею* людей, нации и т. д. с точки зрения их различий в ранней или более поздней стадии. Различия в истории результируются в различиях сущности исторических феноменов. Предположим те-

перь, что мы имеем по одной исторической работе для каждого исторического явления или периода. В этом случае кажется вполне естественным предположить, что различия между этими историческими работами корреспондируют с различиями или отражают различия в исторических формах или идеях постольку, поскольку эти формы и идеи характеризуют историческую действительность *непосредственно*. Допустим, это так. Но предположите затем, что мы имеем большое и постоянно увеличивающееся число конкурирующих исторических интерпретаций для каждого исторического периода или явления. Тогда станет невозможным говорить просто о различиях в *интерпретации* отдельно от различий в исторических формах или идеях, поскольку они (формы и идеи) есть часть самой исторической реальности. Мы могли бы делать это только, если бы знали, какая именно интерпретация была «правильным» воспроизведением исторической формы или идеи. Однако из-за постоянно увеличивающегося числа интерпретаций все более трудно становится иметь ясные и определенные идеи о том, что есть «правильная» историческая интерпретация, или о том, что является наиболее близким к этой идее. Говоря провокационно, чем более высококачественные интерпретации мы имеем, тем более скомпрометированным становится идеал «правильной» интерпретации. В связи с этим еще труднее, чем когда-либо, быть уверенным в «правильности» интерпретации (чтобы предотвратить преждевременную сдачу на милость релятивизма, я преднамеренно не говорю, что это стало невозможным вообще); скоро мы будем не способны увидеть разницу между различиями в исторической реальности (или историческими формами или идеями) и простыми различиями в интерпретации. Так как в соответствии с истористской методологией именно различия в интерпретациях поставлены на карту в нашем понимании прошлого, то можно ожидать, что дистинкция между историческим текстом и исторической ре-

альностью (оба должны быть определены с точки зрения различий) будет стираться. Если поэтому современная история имеет академические произведения, которые затмевают всю сумму всех предыдущих исторических исследований и в количестве, и в качестве, то можно ждать поворота в научном анализе от самой исторической реальности к самой печатной странице (естественный интерес в счастливый период недостаточной исторической учености).

Но позвольте мне быть точным в разговоре о характере этого поворота. Это — не изменение в пределах некоторых, всегда имеющих силу, эпистемологических правил для историописания. Скорее мы должны здесь иметь дело с разрушением эпистемологических стандартов. Нужно задумать эпистемологию как наиболее полную и наиболее интеллектуальную артикуляцию наших познавательных предрассудков — и как таковая эпистемология может время от времени обслуживать важную культурную цель. Это то, что можно было бы назвать психоанализом науки и научной практики. Как таковая эпистемология есть не столько основа, сколько интерпретация научной практики и научного предрассудка, а когда практика и предрассудки изменяются по какой-либо причине, эпистемологии не остается никакого другого выбора, как следовать этим изменениям и отражать их. Следовательно, если в истории в последние несколько десятилетий можно наблюдать драматическое увеличение академических произведений, что предполагает появление нового режима в отношениях между исторической реальностью и ее репрезентацией в историописании, то эпистемология не должна упрямо сопротивляться этой эволюции как якобы отклонению от того, что требуют логика или здравый смысл, но должна вместо этого обеспечить нас более современным «психоанализом» нового состояния умов в исторической дисциплине.

Если подобные соображения оправдывают ожидание того, что истористское обаяние различий кончится

постепенной диссолюцией понятия исторической реальности во времена исторического перепроизводства и стирающейся дистинкцией реальности и текста, то *восстановление* отношений между историзмом и постмодернизмом наиболее вероятно. Например, если и существует повод, по которому постмодернизм является печально известным в современном интеллектуальном мире, то это, несомненно, постмодернистская проблематизация референта и его настойчивости на деконструировании модернистского различия между языком и миром. Кроме того, постмодернизм полагается так же, как и история, на логику различия в его атаках на дистинкцию слов и вещей. Постмодернистские размышления о различиях во многих случаях приводят к тезису, что «ничего не существует вне текста», а также текстуализму или лингвистизму, которые, по мнению Рорти, являются современным эквивалентом идеализма девятнадцатого века²⁰. Поэтому если постмодернизм, как показано Лиотаром, весьма напоминает историзм, то историзм, в свою очередь, обладает врожденным талантом к трансформации в постмодернизм.

Однако то, что их четко отличает от всего другого, есть та *непринужденность*, с которой они готовы к проблематизации существующей концепции объективной (исторической) реальности в манере, которую мы только что видели. Нельзя, например, сомневаться в здоровом доверии Ранке к несомненному существованию реальности прошлого, которая является объектом исторического исследования: «Мы просто наблюдаем одну фигуру (Gestalt), возникающую рядом с другой фигурой; жизнь, рядом с жизнью; следствие, рядом с контрследствием. Наша задача состоит в том, чтобы проникнуть сквозь них к основанию их существования и изобразить их с полной объективностью»²¹. То, что в историзме есть просто тревожная и парадоксальная тенденция — рассмотрение исторического мира с точки зрения языка, — является едва ли не отправной точкой постмодернистских рассуждений. Очевидно, мож-

но ожидать, что эта напряженность между историзмом и постмодернизмом — наилучший ключ для составления перечня подобий и несходств этих феноменов. Следовательно, вопрос о природе исторической реальности и исторического опыта будет главной темой оставшейся части этого эссе. Эти понятия — лучшие критерии для измерения расстояния между исторической реальностью и историческим языком.

Постмодернизм и историческая репрезентация

Историописание претендует на то, что предлагает нам историческую репрезентацию. В соответствии с этим *репрезентация* есть понятие, с точки зрения которого можно наилучшим образом формулировать и анализировать тот вид проблем, которые я упомянул в конце прошлой главы. Очевидно, что эти проблемы касаются отношений между исторической реальностью и ее репрезентацией в историческом тексте. Поскольку бодрийеровская теория *simulacrum* стала, возможно, лучшей развитой постмодернистской теорией репрезентации, мы находим здесь естественную отправную точку наших рассуждений. Бодрийяр упоминает историю Борхеса об Императоре, который хотел иметь карту своей страны, столь детальную и, следовательно, настолько большую, чтобы карта, в конце концов, закрыла собой всю Империю и стала фактически ее факсимиле. Поскольку карта есть одновременно и факсимиле, это побуждает пересмотреть наши интуиции об отношении между репрезентированным и самой репрезентацией: здесь репрезентация, по крайней мере, имеет тенденцию стать не менее реальной, чем само репрезентируемое. Таким образом, непосредственная реальность имеет тенденцию стать простой избыточной из-за наличия ее репрезентации. «Территория больше не предшествует

карте и не переживет ее, — пишет Бодрийяр, — впредь именно карта предшествует территории — *precession of simulacra* — карта порождает территорию»²². Результат — генерация *реального* без референции к реальности: *гиперреальное*, как называет это Бодрийяр, и мы, следовательно, являемся свидетелями процесса «пустынности реального» (обратите внимание на двойное значение слова «пустыня», относящегося и к движению к заброшенности, и к результату этого движения)²³. Очевидное возражение на аргумент Бодрийяра, конечно, состоит в том, что в истории Борхеса реальность, или территория, едва ли может отдать логический приоритет своей репрезентационной карте. Нет территории, нет и карты.

Однако позже Бодрийяр знакомит нас с моделью изображения (*simulacrum*), которая является более эффективной, чем Имперская карта с ее опровергающим наши интуиции, основанные на здравом смысле, о репрезентации. Он напоминает нам об иконоборцах, чья «тысячелетняя борьба», как ручается Бодрийяр, «все еще сегодня с нами»²⁴. Иконоборцы знали склонность верующего элиминировать Бога из реальности и признавать его присутствие только в диссолютивной форме, воплощенной в Его изображениях или образах. Верующий, поклоняющийся Богу «через» Его изображения, будет в результате выказывать свою преданность Богу образам последнего, которые были предназначены только для транслирования Его преданности. Здесь действительно *precession of simulacra* бесспорно является историческим и психологическим фактом, и здесь мы действительно оправданно говорим о «смерти божественного реферируемого»²⁵. Этот пример также оправдывает идею *гиперреальности*, то есть реальности, которая является «более реальной», чем реальность вообще. Например, если верующий, по-видимому, склонен считать образ или изображение Бога онтологическим по отношению к самому Богу, то *репрезентация* Бога становится «более реаль-

ной», чем сам Бог. Таким образом, изображения замещают реальность, происходит инверсия, которая неизбежно делает неподходящими и бесполезными наши традиционные понятия «истины, референции и объективной причины»²⁶; «гиперреальность» и репрезентация вытесняют репрезентируемое или саму реальность²⁷. Важный вывод, который можно вывести из аргументации Бодрийяра, состоит в том, что этот, по-видимому, столь естественный, бесспорный порядок репрезентируемого и репрезентации, основанный на их дистинкции, больше не может быть несомненным абсолютно для всех случаев. Поскольку понятие репрезентации зависит от этой дистинкции и этого порядка репрезентируемого и репрезентации, нам лучше отказаться от него. Обратите внимание, кроме того, что это «убийство реальности»²⁸ становится тем более удивительным, что — в отличие от примера с Имперской картой — здесь проблема мимесиса («хорошее сходство» с Богом) даже не возникла. Обаяние гиперреальности, очевидно, столь сильно, что может позволить себе независимое игнорирование проблемы мимесиса. Этот факт, и далее все еще вносящий свой вклад в первенство гиперреальности, очевидно, обладает «божественностью» по отношению к самой реальности.

Можно было бы теперь возразить, что теория *precession of simulacra* Бодрийяра действительно имеет некоторую истинность для случая изображений лика Бога, но это является только размышлением о психологии верующего, менее вероятное для других случаев репрезентации. Хотя я и согласился бы с Бодрийяром там, где он доказывает, что механизмы, которые управляют и объясняют репрезентацию мира в современных средствах информации, имеют тенденцию к доминированию репрезентируемого, я полагаю все же, что в указанном возражении содержится немало истины. Однако в западной культуре существует область, для которой тезис о *precession of simulacra*, как

это проиллюстрировано борьбой иконоборцев, обладает огромной истинностью. Это — область истории и историописания. Например, как было показано конструктивистами и нарративистами — философами истории, сама историческая реальность столь же невидима глазу, как Бог иконоборцам: мы знаем ее только благодаря репрезентации. Не существует предварительно данного доступа к реальности, подобно описанному Броделем в его «Mediterranee», и можно сказать, что если эта реальность имеет какую-то собственную жизнь, то она обязана этой жизни тому изображению, которое Бродель из нее сконструировал. Конечно, в этом случае изображение предшествует самой реальности. Об этой реальности можно поэтому сказать, что она столь же во многом «сделана», сколь и «найде-на», и невозможность ясного и точного различения между эти двумя вещами не столько является тезисом о неопределенности границы между вымыслом и историей (модная интерпретация этого феномена), сколько проблематизацией *самого* значения этих слов применительно к историописанию. Таким образом, смерть или даже «убийство» Бога имеет его точный аналог в замене исторической реальности историографической гиперреальностью, если мы принимаем конструктивистский или онтологический агностицизм. Я убежден, что все мы чувствуем сильное интуитивное сопротивление этой демистификации исторической реальности: то, что мы только что были хорошо готовы сделать в королевстве богословия, мы изо всех сил отказываемся предпринимать в такой области «научного исследования», как историописание. Можно, следовательно, извлечь некоторую пользу, например, из того факта, что для такой области научного исследования, как психология, была предложена весьма похожая концепция реальности таким авторитетным ученым, как Фрейд. В психологии, писал Фрейд в работе «Interpretation of Dreams», психическая реальность может быть сравнена с «виртуальными образами», со-

зданными микроскопом или биноклем: «Все, что может быть объектом нашего внутреннего восприятия, *виртуально*, подобно изображению, возникшему в телескопе в результате движения световых лучей»²⁹. Если мы исследуем психическую реальность, то мы исследуем «виртуальную реальность», реальность образов или изображений, но не реальность, которая является предполагаемым источником этих образов или изображений.

При существующих обстоятельствах мы можем сделать одну из двух вещей. Отталкиваясь от механизма изображений и от действия этого механизма в историописании, можно сделать вывод, что нельзя должным образом говорить об историописании вообще. Например, термин «*репрезентация*» требует наличия независимо данной исторической реальности, которая затем репрезентируется благодаря историописанию. Следовательно, как часто говорят постмодернисты, понятие постмодернистского изображения, по существу, есть движение «вне» или против репрезентации³⁰. И, в соответствии с постмодернистской очарованностью театрализованным действием³¹, можно было бы самое большее сказать, что историописание предлагает нам *презентацию* (вместо *репрезентации*) прошлого. В противовес этой стратегии я предпочитаю рассматривать теорию исторического изображения скорее как теорию репрезентации, чем как какую-либо теорию *против* нее. Мое главное соображение в этой альтернативной стратегии таково: важные дебаты происходят в дисциплинах, подобных историописанию и психологии. Поэтому, несмотря на смерть или «убийство» эпистемологического Бога и несмотря на замену исторической реальности постмодернистским понятием историографической гиперреальности, мы не можем редуцировать исторические исследования к произвольности простых представлений о прошлом. Говоря иначе, ввиду возможности исторических дебатов, мы должны рассматривать

постмодернистское понятие исторического изображения скорее как вызов в целях *разъяснения* природы исторической репрезентации, чем как слишком поверхностное решение *отказаться* от концепции репрезентации для историописания в целом. Пример историописания торопит нас проникнуть глубже в тайны феномена репрезентации вместо капитуляции перед ним, потому что это понятие больше не удовлетворяет немедленно нашим представлениям здравого смысла о репрезентации. Так как постмодернизм столь настоятельно присоединяют к искусству и эстетике (где проблема адекватности репрезентации действительно менее актуальна, чем в историописании), то постмодернисты также легко отказались и от понятия репрезентации.

Поддерживая и принимая понятие репрезентации, мы можем спросить, какие черты мы должны ему приписать в соответствии с образцами постмодернистской аргументации. Во-первых, как было указано, например, Джеймисоном, исчезает глубина, если стирается различие между реальностью и репрезентацией³². Объяснение этому таково: традиционная оппозиция языка и реальности производит дублирование и в языке, и в реальности. Это дублирование результируется в таких фактах: 1) эта оппозиция наводит на мысль о миметической модели репрезентации и 2) миметическая репрезентация всегда позволяет требовать адекватности репрезентации (мы видели в предыдущем параграфе, что возможность значащих исторических дебатов, кажется, требует установления дистинкции репрезентации и репрезентируемого). Если, далее, репрезентации могут быть оценены согласно их адекватности, то иерархия репрезентаций будет иметь свою копию в корреспондирующей иерархизации самой репрезентированной реальности. То есть то, что является «существенным» в реальности, представлено в наиболее адекватных репрезентациях, а то, что является просто содержанием или «проявлением», представлено в менее

адекватных репрезентациях. Следовательно, если мы устанавливаем дистинкцию языка и реальности, последняя почти автоматически будет структурирована в передний план (что есть существенное) и задний план (что есть простое проявление), и таким образом создается иллюзия «глубины». Эта иллюзия «глубины» пролагает дорогу к самой «глубине» и к непримиримости дистинкции сущности реальности и простого проявления, коль скоро постмодернистское изображение подвергает сомнению традиционную оппозицию между языком и действительностью.

Кроме того, этот аргумент имеет особое значение для постмодернистского искусства и эстетики. Искусство модернизма всегда не доверяло реалистическому или натуралистическому искусствам (или даже высмеивало их) как наивную попытку навести мосты между репрезентируемым и репрезентацией. Для модерниста сущность реальности находилась не там, где ее ожидал найти живописец-реалист. Поскольку постмодернист больше не заинтересован этим промежуток между репрезентируемым и репрезентацией, он может позволить себе быть безразличным к вопросу о реализме. *Objets trouvés* Дюшана и бриллиантовые коробки Уорхола расположили себя прямехонько в этом промежутке и, таким образом, сделали проблему реалистической репрезентации бессмысленной и не по существу сформулированной. Точно так же реалистические или даже классицистские тенденции постсовременного искусства³³ не должны интерпретироваться как возвращение к домодернистским формам репрезентации, а скорее как риторическая уловка посмеяться над пафосом борьбы модернизма с проблемой репрезентации реальности.

Во-вторых, и что более важно, постмодернистское исчезновение глубины (*depthlessness*) уничтожает единство, которым обладало прошлое в режиме модернизма. Модернистские философы истории согласятся, что на первый взгляд прошлое — хаотический

коллектор. Все же если мы проникнем ниже этой хаотической поверхности, то будем способны обнаружить глубинные структуры, которые придают прошлому единство и последовательность. Постмодернистская поверхность, однако, сбивает эти глубоко находящиеся слои прошлого, придающие ему единство, — и прошлая реальность распадается на несметное число самостоятельных фрагментов. Постмодернизм функционирует в пределах матрицы деталей, и поэтому его ведущие концепции есть, в дифирамбическом перечислении Алана Лью: «партикуляризм, локализм, регионализм, относительный автономизм, непропорционализм, аксидентализм, анекдотизм, историзм — и привлечение внимания к множеству любопытных заметных греческих префиксов в определении метода — «микро», «гетеро» и «поли-изм»³⁴. Постмодернистская историография *микроисторий*, *Alltagsgeschichte** — и большей части истории ментальностей парадигма для очарованности историка-постмодерниста деталями и содержанием.

В заключение этой части главы обратим внимание, что действительно существуют два важных сходства между истористской и постмодернистской теориями репрезентации исторической реальности. Во-первых, истористское отрицание спекулятивных концепций философии истории, воплощающих единство прошлого, корреспондирует с постмодернистской поверхностью и постмодернистским убеждением, что никакой принцип единства не располагается ниже поверхности реальности. Во-вторых, в обоих случаях чувствуется непреодолимое гравитационное притяжение к деталям, хотя это притяжение, несомненно, более сильно в постмодернизме, чем в историзме. Например, если историзм не эссенциалистичен в отношении прошлого в целом, то он остается, в отличие от постмодернизма, эссенциалистичным в отношении дета-

* «Alltagsgeschichte» — история повседневности.

лей прошлого, исследованных историком. Но даже на этом уровне постмодернист будет сопротивляться иерархизации реальности прошлого на основании того, что необходимо и случайно. Историзм с этой точки зрения есть своего рода дом, расположенный на полдороге между эссенциализмом спекулятивных философий, с одной стороны, и постмодернизмом — с другой: положение дел, которые мы могли бы охарактеризовать, сказав, что постмодернизм является последовательным и радикальным историзмом, который больше не остановится на полпути.

Но видеть эти подобия, в то же самое время означает видеть, чем отличаются истористские и постмодернистские теории исторической реальности и исторической репрезентации. Верно, что ни историзм, ни даже постмодернизм не будут отрицать, что история является эмпирической дисциплиной, в которой историческая реальность, однако, задумана, описана или репрезентирована на основе эмпирических данных. Тем не менее истористское понятие исторической реальности сталкивает нас с относительно небольшим количеством проблем, если мы хотим объяснить, каким образом историческая реальность обеспечивает историка релевантными историческими данными. Я решительно не хочу сказать, что в случае истористского исследования легко «вычислить» множество источников исторических данных и исторического опыта; я только говорю, что это составляет для историста менее мучительные проблемы, чем для постмодерниста. Например, постмодернистское понятие изображения и историографической гиперреальности, казалось бы, не оставляет вообще никакого места автономии исторической реальности и подлинности исторического освоения этой реальности. Здесь все становится конструкциями. И поэтому именно здесь мы сталкиваемся с действительно глубоким различием между историзмом и постмодернизмом.

Следовательно, фундаментальное различие между историзмом и постмодернизмом нужно искать

в той роли, которая одновременно приписывается и историческим данным, и историческому опыту. Однако должна быть ясность в характере спора. Историст и постмодернист согласятся с тем, что историк изучает документы, читает источники и тексты, и они сообщают ему определенные сведения. На этом, можно сказать, «феноменологическом» уровне любой спор о том, как историк собирает данные, или о том, как он приобретает опыт прошлого, был бы, конечно, донкихотским. На самом деле, спор касается философской *интерпретации* указанного положения дел. Истористы интерпретируют процедуру исторического анализа как опыт независимо данной исторической реальности; постмодернистская теория изображения имеет сомнения относительно той автономии, которую историст приписывает реальности прошлого. Таким образом, реальный спор между истористом и постмодернистом касается природы исторического опыта и места исторической реальности в историческом освоении прошлого. Коротко говоря, можно задать вопрос, оставляет ли постмодернистская теория историописания, в отличие от таковой же в историзме, место подлинности исторического опыта. То есть для аутентичного опыта прошлого, в котором прошлое все еще может утверждать свою независимость от историописания. К этому вопросу о постмодернистской теории исторического опыта мы сейчас обратимся.

Постмодернистская теория исторического опыта

Обсуждая исторический опыт, Гадамер пишет в своем *opus famosum*: «Как бы ни могло это показаться парадоксальным, но концепция исторического опыта кажется мне одной из наиболее неясных среди тех, что мы имеем»³⁵. Действительно, исторический

опыт как таковой здесьма редко исследовался в философии истории. Частично объяснение этому находится, как мне кажется, в историческом объективизме и в той специфической форме, какую он часто принимал в исторической мысли. Объективизм требовал от историка, чтобы он, по известному выражению Ранке, «вычеркивал себя» из «восстановления прошлого», предпринимаемого в его работе и от которого самому историку необходимо абстрагироваться настолько, насколько возможно. Этот объективизм создал сложности для понятия исторического опыта при его выходе на сцену исторической мысли: объективистские требования, казалось, не оставляли вообще никакого места для самого понятия исторического опыта о прошлом. Например, понятие исторического опыта неизбежно требует присутствия некоего (однако определенного) уровня между самим прошлым непосредственно и его адекватной репрезентацией историком — и то, что происходило на этом уровне, могло только компрометировать надежность последней. Необходимо добавить, что, как это ни парадоксально, историческая мысль всегда была во многом более «объективизмом», чем философской рефлексией в науке. Например, несмотря на усилия истористов и герменевтиков, подобных Дильтею (который попытался сделать для истории то, что Кант сделал для науки), историческая мысль всегда оставалась странным образом удовлетворенной своей докантианской и доэмпирической позицией. «Критика опыта», какой мы находим ее во всей философии восемнадцатого века от Локка *via* Юм к Канту фактически просто не имеет никакого аналога в истории исторической мысли. Это отсутствие критического анализа исторического опыта может объяснить, почему историческая мысль всегда оказывалась без надежной защиты против текстуалистских или идеалистических соблазнов, коих немало мы находим в современной постмодернистской теории (я был бы первый в очереди на уничтожение этих момен-

тов). Объективизм и текстуализм (или идеализм) были двумя противоположными крайностями, к которым естественно тяготели мысли историста, никогда не способного найти между ними разумный синтез или золотую середину.

Если исторический опыт является настолько пренебрегаемой темой в традиционной исторической мысли, то это существует и даже более истинно для постмодернизма. Одно из критических замечаний, справедливо адресованных постмодернизму, связано с его пристальной сосредоточенностью на текстовой презентации истории и слабым желанием ближе рассмотреть идеи модернизма об эмпирическом основании истории, которое выражено и презентировано историческим текстом. Постмодернизм часто обвиняется в отклонении такого эмпирического основания, как иррелевантного; но вместо утверждения, что постмодернизм обладает ошибочным или поверхностным понятием исторического опыта, лучше говорить, что он фактически не имеет *никакой* теории исторического опыта вообще. Настоящая задача исследования постмодернистской теории исторического опыта, следовательно, ставит меня в сложное положение: необходимо самому впервые развить такую теорию. Все же такая теория неизбежно должна быть обозначена, хотя и схематично, поскольку без этого мы будем не в состоянии составить карту различий и подобий историзма и постмодернизма. Как помнит читатель, таков был заключительный вывод предыдущего параграфа.

Отвечая на вопрос о постмодернистской теории исторического опыта, я смело возьму за отправной пункт моих рассуждений опыт нашего персонального прошлого, как он представлен в ностальгических воспоминаниях о нем. Кто не знает, что иногда мы можем испытывать сильнейшую ностальгическую тоску по некоторым обстоятельствам или по некоторой отдаленной части нашего личного прошлого? Конечно, если мы действительно обладаем способностью иметь опыт

прошлого в самом подлинном смысле этого слова, то это не что иное, как чувство ностальгии, которое носит самые четкие признаки такого опыта и, вероятно, должно быть наиболее подходящей точкой отсчета в обнаружении природы последнего. Интересно, что мы сразу ощущаем сопротивление такой стратегии исследования исторического опыта. Поскольку мы склонны считать, что наше коллективное прошлое, бесспорный объект исторического опыта, в целом отличается от нашего персонального прошлого, постольку последний никогда не сможет дать нам ключи для понимания первого. Но, учитывая особый тип эмпирического исследования, в которое мы теперь вовлечены, это действительно странное и даже беспрецедентное сопротивление. Подумайте об эмпирическом базисе науки. Как хорошо известно, эмпирический базис науки часто идентифицируется с визуальным восприятием, следовательно, с тем, как мы в качестве индивидуумов имеем дело с объектами, доступными сенсорному восприятию. Эмпиризм есть индивидуализм. Не было нужды вводить понятие сверхиндивидуального предмета опыта, но если к такому понятию когда-либо нужно было обратиться, эмпирик скорее предпочел бы понимать его как своего рода стенографию того, каким образом множество отдельных ученых, как *индивидуумы*, познают в опыте эмпирическую реальность. Если, далее, сенсорное восприятие должно быть атрибутировано опыту индивида, приобретаемому в ходе освоения персональной реальности (это полностью подходит множеству эмпирических наук), то почему мы должны быть большими аскетами в случае исторического опыта? Почему история должна принадлежать к тому типу вещей, который может быть опытно познан только квазигегельянским трансиндивидуальным субъектом? Аргументы «за» неизбежно предполагают то, что они и пытаются доказать: например, какова «нейтральная» преимущественная точка анализа, внешняя субъекту и предмету исследования, с кото-

рой могли бы быть сделаны столь безапелляционные заявления о том, каким именно образом в историописании должны быть сконструированы субъект и предмет исследования? Кроме того, рассматривая этот аргумент, не сложно смоделировать различные формы исторического сознания или исторической практики на основе опытного познания нашего персонального прошлого: «Die geschichtliche Wissenschaften, — как точно отмечает Гадамер, — denken nur weiter was in der Lebenserfahrung schon gedacht wird»³⁶. Здесь можно порассуждать о квазипсихоаналитических тенденциях, приписываемых истористским концепциям прошлого такими различными авторами, как Гете и Хабермас³⁷; можно подумать о «неврозе» сциентистских подходов к прошлому, защищаемых в пятидесятые и шестидесятые годы, или о телеологических стремлениях к достижению Bildung и само-реализации, столь заметно представленных в гегельянской, марксистской или националистических концепциях прошлого. Я, конечно, не подразумеваю, что все историописание может уложиться в матрицу ностальгического опыта нашего личного прошлого; вышесказанным я только хочу пробудить внезапное «желание удержаться от недоверия» к выполнимости стратегии исследования, защищаемой здесь.

Мой тезис в том, что ностальгия и ностальгическое воспоминание прошлого сообщает нам наиболее интенсивный и наиболее подлинный опыт прошлого, и, следовательно, ностальгия является наиболее подходящей матрицей, если мы хотим составить карту подобий и несходств истористского и постмодернистского опыта прошлого. Рассмотрение ностальгии в качестве матрицы исследования исторического опыта, как станет ясным в ходе этой главы в тех местах, где это касается исторического опыта, помогает лучше понять постмодернизм как более искушенную, и в любом случае более последовательную форму историзма. На фоне ностальгии историзм может быть объяснен

в терминах постмодернизма, но не наоборот. Кроме того, имеется более веская причина для сосредоточения внимания на ностальгии. Современные дискуссии о ностальгии уже предлагают избирательную близость между ностальгией и постмодернистским отношением к исследованию прошлого. Так, Шоу и Чейз идут даже дальше и говорят, что «некоторые критики культуры идентифицировали весь опыт постсовременности как своего рода макроностальгию»³⁸. Я спешу добавить тем не менее, что я, конечно, не намерен подписываться под заявлением, сделанным в последнее время постмодернистами относительно ностальгии и способа ее проявления в современной культуре.

Следующие строфы из поэмы «Einst und Jetzt», написанной австрийским поэтом эпохи романтизма Николаусом Ленау (1802–1850), дадут матрицу ностальгического опыта, которую мы ищем:

Möchte wieder in die Gegend,
Wo ich einst selig war,
Wo ich lebte, wo ich träumte,
Meiner Jugend schönstes Jahr!

Also sehnt 'ich in der Ferne
Nach der Heimath mir zurück,
Wahnend, in der alten Gegend
Finde sich das alte Glück.

Endlich ward mir nun beschieden
Wiederkehr in's traute Thal;
Doch es ist dem Heimgekehrten
Nicht zu Muth wie dazumal.

Wie man grüßet alte Freunde
Grüss ich manchen lieben Ort;
Doch im Herzen wird so schwer mir
Denn mein Liebstes ist ja fort³⁹.

Поэма Ленау знакомит с тем, что, несомненно, является прототипической формой ностальгии: ностальгической тоской о потерянных днях детства. Возможно, поскольку детство столь ясно отлично от взрослой жизни и часто обладает чертами стабильности и фиксированности (я сейчас к этому вернусь), оно является любимым объектом ностальгического опыта. При рассмотрении характеристик ностальгии, как они выражены стихами Ленау, мы сначала видим, что ностальгия глубоко связана с чувством смещения или самим процессом смещения. Субъект ностальгического опыта хорошо знает, где и когда он *не хочет* находиться. То, что действительно является центром нашего опыта и нашего существования — настоящее здесь и сейчас — внезапно перемещается на периферию. Необходимо добавить, что ностальгическое «смещение» может быть одновременно во времени и в пространстве (в стихах Ленау мы сталкиваемся с комбинацией и взаимным укреплением обеих этих форм ностальгического смещения). Если, однако, мы проследим историю ностальгического смещения до его источника, то пространственное смещение оказывается старше. Например, неологизм «ностальгия» (композиция греческих слов *nosteo* — «благополучно возвратиться домой» и *algos* — «боль») был введен в 1688 г. в диссертации немецким врачом Иоханнесом Хофером, чтобы описать тоскливые настроения швейцарских наемников, сражающихся вдалеке от их родной страны — настроения, которые могли кончаться даже попытками самоубийства⁴⁰. Это соблазняет, хотя по общему признанию, опасно размышлять о каузальном отношении, существующем между ностальгией, с одной стороны, и местом и временем — с другой, этими двумя наиболее фундаментальными категориями физической реальности. Разве не значит, что ностальгия предоставляет нам мост между физической реальностью и царством эмоций и чувств? Конечно, много других чувств каузально связаны с аспекта-

ми физической реальности. Но связь между этими другими чувствами и объектами, которые их вызывают, обычно принадлежит большому количеству различных аспектов содержания физической реальности (например, боли, голоду, сексуальному возбуждению). Хотя ностальгия зависит от этих наиболее глобальных категорий физической реальности, мы, вероятно, можем полагать, что она должна быть наиболее «фундаментальным» чувством относительно нашего местоположения в пространстве и во времени, которое могло бы, возможно, помочь нам объяснить и иерархизировать многие другие чувства.

То, что в данном обсуждении в наибольшей мере требует нашего внимания, однако, состоит в следующем. Главный пункт, который Ленау хочет подчеркнуть в поэме: ностальгия всегда торопит нас *уничтожить* «смещение», но фактически без какой-либо *последовательности* в достижении этой цели (*Sehnsucht*, этот непере译имый термин немецкого романтизма, точно подводит итог этой комбинации желания и фрустрированности, в которой желание и фрустрированность желания одновременно и предполагают, и укрепляют друг друга). Так вопреки надеждам и ожиданиям поэта, возвращение к долинам, где он провел свою юность, *не увенчалось* удовлетворением ностальгической тоски. Для поэта *не* реализовалась цель или мотив этого возвращения: идентификация с мальчиком, каким он был много лет тому назад. Если мы рассматриваем отношения цели в практическом объяснении, то ностальгия ставит перед нами цель, которая выбирает средства, никогда не реализующие эту цель, и, как ни парадоксально, это оказывается именно целью ностальгического *Sehnsucht*. Это напоминает кантовскую дефиницию эстетической красоты как «*Zweckmassigkeit ohne Zweck*» (целестремленность без цели) и оправдало бы нас в приписывании эстетического качества объекту ностальгического желания.

В то же самое время мы находим здесь резкое различие между историзмом и постмодернистом: ностальгический опыт прошлого. Истористский опыт прошлого стремится к идентификации *Verstehe*^{*}, возрождению прошлого, погружение в него; так, истористский исторический опыт состоит в том, чтобы обладать, еще раз повторю, теми же самыми опытными знаниями, которые принадлежат прошлому непосредственно (что фактически результируется в элиминации исторического опыта, так как *прошлый* опыт нельзя приравнять к *опыту прошлого*). Историзм и герменевтика девятнадцатого века, в борьбе за открытие «*wie es eigentlich gewesen*», «самоуничужения» историка по Ранке, нацелены, следовательно, на устранение исторического опыта в подлинном смысле слова. Ностальгический опыт прошлого, напротив, последовательно защищает недостижимость прошлого, уважает расстояние или различие, являющееся необходимым для возможности исторического опыта.

Это различие между истористским и постмодернистским пониманием опыта прошлого далее может быть детализировано, если мы примем во внимание спектр эмоций, вовлеченных в ностальгию. Ностальгия, как показано строфами поэмы Ленау, есть странная смесь счастья и разочарования. Каждый говорит о ностальгии как о «радости, омраченной печалью», или о «горькой сладости» ностальгической тоски⁴¹. Очевидно, чувство радости или сладости вызвано магией прошлого, которое, как известно, мы безвозвратно потеряли. Все же — и это важно — чувство не должно быть связано с идентификацией или с возвращением объекта ностальгической тоски. Ностальгия — не возрождение прошлого. Это уже ясно из любопытного и часто цитируемого факта, что можно чувствовать ностальгию по отношению ко времени, которое субъект объективно считает временем несчастливым для

* «стремится к идентификации *Verstehe*» — понимания.

него; и почему мы должны хотеть вновь пережить несчастный период в нашем личном прошлом?⁴² Даже более существенным является чувство горечи, которое всегда сопровождает ностальгический опыт прошлого. Например, указанное чувство отражает недостижимость объекта ностальгической тоски; оно берет начало в беспомощном сознании того, что фактически мы никогда не сможем вернуть или повторно увидеть далекий объект ностальгического желания. Результат заключается в том, что ностальгия отнимает у объекта ностальгического желания конкретное существование, которым он все еще обладал в контексте истористского исторического опыта. Следовательно, истина в том, что мы в ностальгическом опыте исторически познаем не «прошлое непосредственно» (как задумано истористами), но *различие* или *расстояние* между настоящим и прошлым. Тема поэмы Ленау — не само детство поэта (как читал бы поэму историст), но различие между «Einst und Jetzt», между детством и настоящим поэта. Смотря иначе (с противоположной точки зрения), можно сказать, что ностальгия сообщает нам *единство* прошлого и настоящего: так, опыт различия требует одновременного присутствия того, что лежит на обоих концах различия, то есть и прошлого, и настоящего. В опыте различия прошлое и настоящее объединено. Однако оба они представлены только в их *различии* — и именно эта квалификация разрешает нам выразить парадокс единства прошлого и настоящего. Но в обоих случаях, предпочитаем ли мы видеть ностальгию как опыт различия или как единство прошлого и настоящего, различие становится центральным, в то время как прошлое и само настоящее уменьшены до простых производных феноменов. Прошлое больше не «реальный» объект, каким оно было для историзма. «Реальность», опытным путем познанная в ностальгии, и есть само различие, а не то, что лежит на другой стороне различия, то есть прошлое как таковое. Ностальгический

опыт прошлого не есть своего рода мост, разрешающий нам возвратиться к овеществленному прошлому. Эта особенность о ностальгии была хорошо выражена Лоуэнталем в его наблюдении: «То, о чем мы ностальгируем, не является прошлым, каким оно было, или даже тем прошлым, которого нам жаль, но только условием его бывшего бытия»⁴³. Это «бывшее бытие» является чистой категорией различия, воплощающей в себе дистинкцию истористского и постмодернистского опытного познания прошлого.

Дальнейшее подтверждение этого утверждения о ностальгическом различии может быть найдено в *topoi et in arcadia ego** и пасторали, которые в западной истории в течение долгого времени были выражением социальной или коллективной ностальгии. Нам должно насторожить относительно этих *topoi* то, что они полностью и преднамеренно не содержат исторического содержания; как таковые они были чистым проявлением различия и поэтому идеально подходили для выражения ностальгии. Неудивительно тогда, что с появлением историзма эти старые *topoi* ностальгии тихо, но внезапно исчезли из западного культурного репертуара⁴⁴. Историзм дал западному человеку воплощенное, овеществленное прошлое. И, делая это, он поглотил феномен различия, выраженный в традиционном *topoi* ностальгии, до настоящего времени материализовавшим прошлое. Ностальгия, как отношение к прошлому, стала подозрительной, так как ее сопротивление овеществлению прошлого казалось странным и даже подвергало опасности историческую истину. Как возможна историческая истина, если не существует прошлого «исторического» объекта, относительно которого формулируется указанная истина? Отсюда, например, жестокое осуждение ностальгии

* «быть найдено в *topoi et in arcadia ego*» — топос и Аркадия, понимаемые в идиллической поэзии как спокойное место, счастливая пастушеская страна.

Лэшем: для него ностальгирующий человек есть просто «неизлечимый сентименталист, боящийся будущего» и не меньше «боящийся оказаться лицом к лицу с истиной прошлого»⁴⁵. Ясно, что это — истористский приговор ностальгии.

Эта склонность объективировать прошлое инспируется любовью историзма к прошлому, имеющему установленные и четко сформулированные контуры, которыми типично обладают физические объекты. Истористское прошлое есть прошлое «ясное и отчетливое», и поэтому историст прежде всего заинтересован теми особенностями прошлого, которые выражают или определяют эту ясность и отчетливость. Истористское историописание является наукой установлений границ и дистинкций между передним планом (важное) и задним фоном (незначительное). Дистинкция и различие для историзма являются прежде всего дистинкцией и различием в пределах *самого* прошлого. Ностальгическое различие, однако, является первостепенным различием между прошлым и настоящим, и это провоцирует одновременное таяние ясных линий и контуров, проектируемых историзмом на прошлое: различия в границах самого прошлого уступают место различиям между прошлым и настоящим. На уровне опытного познания нашего личного прошлого это явление было описано Дэвисом следующим способом: «В течение эволюционного перехода от юности к взрослой жизни на обычном самолете ежедневной жизни, неприятностей, неуверенности и ощущения странности настоящего и будущего конституируется *фигура* юности, в то время как *основание* составлено из знакомых и приятных людей, мест и тождеств с прошлым. “Без действительного изменения вещи” (и, таким образом, экономии чьих-то самообвинений в искажении или фальсификации), ностальгическая реакция инвертирует перспективу: нежно сотканное прошлое памяти, которое появляется просто фоном, внезапно возникающим как *фигура*, в то время как резко гравированный силуэт текущих тревог исчезает в *осно-*

вании»⁴⁶. Это может объяснить ассоциации своего рода неким стоическим, устойчивым порядком, которые часто мобилизуются ностальгией и где ностальгически желаемое прошлое, кажется, так заметно отличается от непредсказуемых превратностей настоящего. Ностальгическое прошлое в значительной степени — молчаливое и неподвижное прошлое, неприветливое к ясным и полным силы паттернам исторической эволюции, которые всегда считает приятным обнаружить в прошлом историст. Ностальгическое прошлое предпочитает задний фон, стабильность и структуры стабильности за счет изменений и того, что разрешает нарративизация. Следовательно, интерес постмодернистского историописания лежит в области незначащего содержания исторических событий или, точнее, в том, что осуждено историзмом как незначащее и пустое. Следовательно, так же, в первом приближении, наличие удивительного соединения в постмодернистском историописании структурализма и озабоченности очевидно бессмысленно и избыточно: оба имеют общее происхождение в эмансипации заднего фона исторических исследований от их переднего плана.

В вышесказанном я постепенно двигался от рассуждений о ностальгическом опыте нашего персонального прошлого к области историописания времен и мест, лежащих вне такового. Мой тезис состоял в том, что возможен исторический опыт прошлого вне или прежде нашего персонального прошлого. Два близко связанных возражения могут быть сформулированы против этого расширения диапазона ностальгического исторического опыта. Во-первых, можно сказать, что «прошлое, которое является объектом ностальгии, должно некоторым способом быть лично познанным в опыте прошлым»⁴⁷: никто не чувствует ностальгического желания пережить детство другого человека. Во-вторых, можно возразить, что ностальгия никогда не может быть моделью для исторического опыта, т. к. *не возможен* никакой опыт прошлого, нос-

тальгический или любой другой Опыт; данное возражение показывает, что он — неизбежно предмет настоящего, следовательно, опыт прошлого исключен самым значением слова *опыт*. Но это возражение путает понятия «*опыт чего-то*» и «*опыт в чем-то*»: конечно, весь опыт имеет место в настоящем, но из этого не обязательно следует (если не сделаны некоторые дополнительные семантические условия), что из-за данного бесспорного факта невероятна возможность *опыта чего-то* (опыта прошлого). Полагая это, наш мнимый возражающий мог бы теперь указать, что *объект* исторического описания, самое большее — это *свидетельство*, которое прошлое нам оставило, но не само прошлое *непосредственно*. Следовательно, понятие ностальгического опыта прошлого путает опыт свидетельства с опытом свидетельства чего-то. Все же, как люди, имеющие некоторое персональное знакомство с феноменом ностальгии, признаем, что эта дистинкция свидетельства и свидетельства чего-то не работает в случае исследования ностальгии. Например, ностальгия, очевидно, не имеет никакого отношения к выводам, сделанным на основании свидетельства; она *действительно* есть опыт прошлого — не больше и не меньше. Ввиду этого обсуждения природы ностальгии, воображаемый оппонент мог бы теперь пожелать допустить, что мы можем, хотя и в слегка искаженном смысле слова, ностальгически переживать опыт прошлого в смысле повторного опытного переживания тех же самых чувств, которые, как мы знаем, находятся в отдаленной части нашего личного прошлого. В той степени, в которой ностальгия действительно успешна в «копировании» (или в «возрождении») этих старых чувств, можно было бы говорить об *опыте прошлого*.

Оба возражения имеют общее — они сводят диапазон потенциального ностальгического опыта к прошлому, которое мы уже прежде познали в опыте (во времена, когда оно было настоящим). Это положение далее может быть разъяснено принятием во внимание оче-

видного параллелизма ностальгии и памяти. Разве не ностальгическая память вложена в связанные с ностальгией особые эмоции? И действительно, память сводит нас с картиной, прямо подобной той, с которой мы столкнулись в предыдущем параграфе. Никто не возразил бы против утверждения, что мы помним что-то из нашего детства. С другой стороны, мы не можем со всей ответственностью сказать, что мы *помним* взятие Бастилии. Мы можем сказать, что *знаем*, что Бастилия была взята 14 июля 1789 г., или, что мы «помним» этот факт, поскольку соответствующее утверждение указывает — этот факт отложен в нашей памяти, но так как мы не присутствовали в тот момент непосредственно, мы не можем сказать в надлежащем смысле этого слова, что мы *помним* взятие Бастилии. Поэтому в этом контексте заслуживало бы внимания строго различать *память* и *память о чем-то*. Последнее просто синонимично со *знанием о чем-то*, в то время как то, что известно, является или событием в прошлом, или фактом, который мы узнали о прошлом. Но в обоих случаях *память о чем-то* испытывает недостаток ассоциаций с опытом и чувствованием, которые, несомненно, являются частью *памяти* в прежнем смысле. Так как ностальгия только что была определена как память, инвестированная чувствами, ностальгия семантически связана с *памятью*, а не с *памятью о чем-то*. Если, далее, вместе с *памятью* ностальгия остается строго запертой в пределах узких границ опыта нашего личного прошлого, то следует вывод, что ностальгия является неподходящей моделью для опытного познания прошлого историком.

Против этих двух возражений может быть указано, во-первых, что было бы донкихотством отрицать слишком явную ностальгию в случае, например, очарованности Петрарки или Гельдерина классической стариной, в идеализации Росином или Виллье-ле-Дюком средневековья, или в возвеличивании Мишле великой Революции (к которой я коротко еще вернусь)⁴⁸. Чувство но-

стальгической тоски по исторической эпохе, на многие столетия отстоящей от нашего рождения. — довольно обычное явление и для историков, и неисториков. И нельзя забывать, что работа Броделя «Mediterranee», которая часто расценивается как самое высокое достижение историописания двадцатого века, начинается с открыто ностальгической декларации: «J'ai passionnement aime la Mediterranee»*. Далее будет замечено: если возражения, сформулированные выше против ностальгического опыта прошлого приняты, то трудно избежать заключения, что *вообще никакой* опыт прошлого (ностальгический или другой) невозможен. И это, конечно, подразумевало бы наиболее антиинтуитивистскую характеристику такой самообучаемой эмпирической дисциплины, как историописание.

Все же можно говорить, что беспристрастный взгляд на ностальгию неуклонно требует, чтобы мы отклонили как простое заблуждение убеждение в аутентичности, которое обычно сопровождает ностальгический опыт далекого прошлого. Действительно, это сопротивление ностальгическому опыту отдаленного прошлого, конечно, уместно, если мы принимаем истористскую (или позитивистскую) объективацию прошлого. Если прошлое рассматривается как объект (или тотальность объектов), хотя и очень сложный, *то* этот объект (или объекты) неизбежно принадлежит прошлому, и *тогда* историческое свидетельство есть единственно верный, но неутешительный кандидат на роль объекта исторического опыта. Когда Гадамер говорит, как мы видели в начале этой главы, что исторический опыт является большой заброшенной темой в исторической теории, то это, несомненно, имеет свое объяснение: с истористской или позитивистской (или даже с конструктивистской или нарративистской) точки зрения, понятие исторического

* «J'ai passionnement aime la Mediterranee» — я страстно люблю Средиземноморье.

опыта с трудом обретает смысл (если вообще может его обрести). Однако, если ностальгический опыт прошлого понят как опыт *различия* (а не прошлого объекта, находящегося на другой стороне различия между прошлым и настоящим), мы получаем другую картину. Исторический опыт, как опыт различия, обходится без истористского или позитивистского постулата о понимании прошлого как своего рода установленного объекта, что навсегда помещает его, как это ни парадоксально, вне границ нашего потенциального опыта, и поэтому экспериментальное знание о нем является *sui generis* невозможным. Именно такой урок преподан нам поэмой Ленау: ностальгическое воспоминание в ней — это подлинное вхождение в прошлое, позволяющее получить подлинный опыт нашего персонального прошлого, и все же оно не предполагает, что прошлое вновь тем или иным способом сделалось настоящим (как это может быть при современном факсимиле прошлого).

Напротив, весь интерес к ностальгическому опыту прошлого определяется тем фактом, что ностальгия *не есть* «пере-продумывание прошлого». И если это верно, то наше *личное*, ностальгически запомненное прошлое не отличается категорически от прошлого, которое является или *коллективным* прошлым, или просто прошлым нескольких столетий, или тем и другим одновременно. Ностальгия не суггестивна для истористского или позитивистского понимания прошлого «как такового» и материализации прошлого в странный вид объектов, являющихся частью инвентаря мира, предшествующего нашему. В самом деле, для историста или позитивиста ностальгический опыт прошлого есть необъяснимая тайна, поэтому тот вид опыта, который возникает в ее результате, обязательно будет расценен ими как заблуждение. Но ностальгический опыт прошлого — не та *проблема*, которую мы должны пробовать объяснить с помощью истористских или позитивистских предположений об отношении между про-

шлым и настоящим: это — *данная величина*, которую необходимо исследовать в максимально возможной степени для того, чтобы углубить наше понимание прошлого. Говоря по-другому, мы должны избегать попыток приспособить ностальгический опыт прошлого к истористской или позитивистской концепции прошлого: в этом случае феномен ностальгического воспоминания прошлого только запутывает все дело. Ценность ностальгии состоит именно в том, что она эффективно проблематизирует истористские и позитивистские положения и тем самым расширяет диапазон потенциального исторического опыта способом, который до настоящего времени был просто невообразим. Короче говоря, как только мы отказались от историзма и позитивизма и стали рассматривать исторический опыт с точки зрения опыта ностальгического различия, исчезли все непреодолимые препятствия для существования понятия исторического опыта отдаленного и коллективного прошлого. Именно здесь виден вклад понятия ностальгии в историческую мысль. Если оно последовательно очищено от ассоциаций с сентиментализмом и ложной идеализацией (то есть материализацией) прошлого, то оно будет наиболее полезным и долгожданным инструментом разъяснения нашего понимания прошлого и того, как мы переживаем его в опыте.

В рамках матрицы ностальгического опыта прошлого мы можем далее развивать теорию подобий и различий между историзмом и постмодернизмом. Действительно, когда историзм отклонил а-историческое рационалистическое натурфилософское мировоззрение семнадцатого столетия, то это отклонение, главным образом, мотивировалось четким пониманием различия между историческими периодами. В своей так называемой «*Ideenlehre*»* Гумбольдт доказывал, что каждый исторический период обладает своей собственной *исторической идеей*, которая воплощает его отличия от

* «*Ideenlehre*» Гумбольдта» — учение об идеях.

других периодов. Однако, если мы руководствуемся матрицей ностальгического опыта прошлого, то получается, что историзм стремился овеществить каждый из этих исторических периодов и на этом основании представить их в качестве объектов исторического опыта⁴⁹. Можно вспомнить здесь известное положение Ранке: «Но я утверждаю, что каждая эпоха угодна Богу, и ее недостатки совсем не в том, что происходит от него, но в том, что *свойственно ее собственному существованию* (подчеркнуто мною. — Ф.А.), ее самости»⁵⁰. В силу этой тенденции овеществлять прошлое, истористская историческая практика время от времени предлагала интеллектуальную ментальность, весьма тесно примыкающую к позитивистской⁵¹. Парадокс философии истории, состоящий в том, что она очень сильно зависит от концепции различия, но, однако, отказывается предоставлять различию роль, которую оно должно играть, может, по крайней мере, частично, быть объяснен истористским идеалом *Universalgeschichte* («Универсальной истории»), который существовал в истористской исторической мысли в течение практически всего девятнадцатого столетия. *Universalgeschichte* рассматривался как контекст контекстов, в пределах которых могли быть объединены все элементы прошлого и определено их логическое или историческое место. Как таковой *Universalgeschichte* имел двойную функцию. Во-первых, он определял фиксацию логического или исторического места всех исторических элементов и поэтому функционировал как постоянное приглашение овеществить прошлое. Во-вторых, *Universalgeschichte* действительно воплощал все релевантные различия между историческими периодами — в том числе между настоящим и прошлым; это дало запоздалый толчок к приданию феномену различия статуса божественности, что не имело никакого значения для исторической практики вообще. *Universalgeschichle*, таким образом, стал складом, в котором парадоксы и несообразности историзма могли быть удобно выведены из поля зрения так, что

они больше не могли препятствовать истористской исторической теории и практике.

С точки зрения истористского овеществления прошлого постмодернистский опыт ностальгического различия будет расценен или как опыт реальности нереального, или как опыт нереальности реального. Для историста ностальгический опыт прошлого должен, следовательно, обладать атмосферой мистики и почти религиозным откровением. Кажется, это действительно имеет место, когда мы видим, как историст типа Фредерика Мейнеке обсуждает ностальгический опыт прошлого. Мейнеке цитирует пассаж из гетевского «*Dichtung und Wahrheit*»*, в котором поэт описывает опыт прошлого, который полностью совпадает с тем, что мы говорили здесь о ностальгическом опыте прошлого. Обращаясь к наиболее интенсивному опыту прошлого, который он пережил при посещении Страсбургского собора и, в том же самом 1774 году, почтенный дом старого патрицианского семейства, Гете пишет: «Чувство, которое сокрушало меня все более и более, так, что я едва успевал выразить его, было переживание опыта прошлого и настоящего как одного: опыт, который принес в настоящее что-то призрачное. Это чувство выражено во многих из моих больших и малых работ и уже удовлетворительно разработано в поэзии, хотя оно должно было казаться столь же необъяснимым и возможно даже столь же неприятным каждый раз, когда проявляло себя непосредственно в жизни» (перевод мой. — Ф.А.)⁵². Очевидно, что опыт единства прошлого и настоящего, зафиксированный Гете, есть опыт различия между прошлым и настоящим, который может быть переживаем только в этом мгновенном союзе (мы отметили это чуть выше). Историст Мейнеке глубоко поражен историческим опытом Гете: «Сердце перестает биться после чтения этих

* «из гетевского “*Dichtung und Wahrheit*”» — имеется в виду работа Гете «Поэзия и правда из моей жизни».

действительно самых замечательных слов». И он продолжает повторять, что замечание Гете действительно приводит нас к «самым глубоким проблемам историзма»⁵³. Однако собственное разъяснение Мейнеке исторического опыта Гете парадигматично для историзма и для его недостатков. Так, по мнению Мейнеке, единство прошлого и настоящего, испытанное Гете, «вознесло поэта к более высокой атмосфере, находясь в которой, он теперь летает над всеми историческими эпохами» (перевод мой. — Ф.А.)⁵⁴. Можно увидеть в анализе Мейнеке проверенное временем истористское желание спроектировать различия между прошлым и настоящим на масштаб *Universalgeschichte*. Единство прошлого и настоящего, в котором существует опыт их различия друг от друга, теперь рассматривается с трансисторической перспективы, и ее конкретность нейтрализована в бесконечных инсайтах исследователя. То, что отличает опыт переживания прошлого Гете от такового же у историста, а именно заметное положение в нем настоящего, вновь понижено до положения заднего фона из-за обращения Мейнеке к трансисторическому измерению *Universalgeschichte*.

Будет полезно сравнить анализ Мейнеке с исследованиями Хейзинги, другого профессионального историста, а именно с тем, что он отнес к историческому чувству. Мы увидим, что Хейзинга ближе примыкает к постмодернистскому представлению об историческом опыте, чем Мейнеке. Например, Хейзинга явно подчеркивает роль настоящего в историческом чувстве, когда противопоставляет последнее той потере исторического субъекта в прошлом, которое традиционно ассоциируется с доктриной *Nacherleben**⁵⁵. Вместо этого Хейзинга считает, что историческое чувство должно быть сравнено с нашим пониманием музыки. Наиболее подходит для этого характеристика музыки,

* «доктриной *Nacherleben*» — послепереживания.

данная Леви-Строссом как «инструмента для уничтожения времени»⁵⁶. Мелодию только тогда слышат или понимают, когда все различия в звуке и его подаче слышатся *вместе* в едином движении, что аналогично ностальгическому опыту переживания прошлого.

Историческое чувство, продолжает Хейзинга, не есть «эстетическое удовольствие, религиозная эмоция, страх природы, метафизическое просветление: и все же оно — фигура из этого ряда». Оно может быть вызвано «строчкой из документа или хроники, печатью, несколькими нотами старой песни»⁵⁷. Это — мгновенный головокружительный опыт внезапного исчезновения трещины между настоящим и прошлым, опыт, в котором прошлое в течение краткого мгновения показывает себя так, «как оно есть или было». Но это «как оно есть» не равно истористскому *wie es eigenthch gewesen**, но есть прошлое, инвестируемое *различием*. Последнее, важное утверждение разъяснено Хейзингой, когда он пишет, что объект исторического чувства не есть нечто, что автор книги *сам* в своей книге поместил в отдаленное прошлое. Напротив, как признает Хейзинга, историк настоящего «*приносит* его автору; это — его *ответ* писательскому [то есть авторскому] запросу» (выделено мною. — Ф.А.)⁵⁸. Скажу еще раз, чувство полной аутентичности, которое сопровождает исторический опыт и историческое чувство, не есть опыт события или объекта в прошлом, подобно тому, как мы можем переживать опыт объектов, данных нам в ежедневной жизни, но опыт, в котором *и прошлое, и настоящее* имеют свои роли. Хейзинга в действительности предлагает здесь то, что мы называем постмодернистским представлением об историческом опыте⁵⁹.

Наиболее известны размышления Гете и Хейзинги об отчетливо эпизодическом характере исторического опыта. Воспоминания и Гете, и Хейзинги об историчес-

* «не равно истористскому *wie es eigenthch gewesen*» — как это было на самом деле.

ком чувстве предлагают ощущение внезапного потрясения саморазоблачением прошлого. Ностальгия еще раз может здесь помочь, если мы хотим развить результаты этого эпизодического характера исторического опыта. Мы должны заметить, что события в нашей персональной истории, которые могут вызывать ностальгическую тоску, но только редко и, конечно, необязательно, относятся к типу событий, который имеет большое значение в истории нашей жизни. Таким образом, мы можем ностальгически создавать некоторую атмосферу в особый определенный момент в нашем родительском доме или на празднике с нашим семейством; но у нас редко возникнут ностальгические воспоминания о сдаче экзаменов или о движении в карьере. И все же события последнего вида составляют нарративную историю нашей жизни и образуют пункты нашего *curriculum vitae* или мемуаров пожилого государственного деятеля. Последовательность нарратива может гарантировать самый легкий доступ к прошлому, но это затеняет подлинность нашего опыта прошлого. То, что было сделано и принято нарративно, больше не подходит для исторического опыта.

Два вывода могут быть сделаны из этого тезиса об эпизодическом характере исторического опыта. Во-первых, поскольку историописание желает остаться настолько истинным, насколько это возможно для эпизодического характера исторического опыта, оно обязательно повторит на уровне исторической репрезентации черты фрагментированности, непредвиденности и изолированности. Без сомнения, микроистории, история ментальностей и *Alltagsgeschichte*, с их интересом к незначительным деталям ежедневной жизни, лучше всего удовлетворяют этим требованиям в пределах постмодернистской историографии. И это не простой антикварианизм. Так, «фетишистское присвоение объектов», которое Банн рассматривает как характеристику антикварианизма, предполагает, что прошлое дано нам в форме автономных объектов,

и это отражает скорее *истористскую* тенденцию ове- ществлять прошлое, чем *постмодернистское* предпо- чтение неуловимого различия между прошлым и на- стоящим⁶⁰. Во-вторых, матрица ностальгии может дать нам знание того, что упущено в рассуждениях По- ля Рикера и Дэвида Карра об историческом наррати- ве. Согласно Рикеру и Карру, вся наша жизнь и вся ис- тория проникнута нарративом⁶¹. Их доказательство состоит в том, что все наши действия и все наши рас- суждения, предшествующие действию, имеют место в полностью нарративизированном мире. Тем не ме- нее оппозиция, которую мы наблюдали секунду назад между изолированным событием, ставшим объектом исторического опыта, и последовательностью narra- тива, указывает, что правило нарратива не универ- сально. Существует установка по отношению к про- шлому, которая не только свободна, но даже и недру- желюбна по отношению к нарративу.

Последнее утверждение может быть разъяснено изучением позиции Мишле. Мишле одновременно ве- личайший нарративист и наиболее ностальгический из всех историков девятнадцатого века — и, возможно, даже среди всех современных историков. Он «“revit”, “refait” et “souffre” la Revolution»⁶² в наррации ее истории, и поэтому внес в нарратив больше, чем любой другой историк, так как изобрел собственные способы «воз- рождения» и «воспевания» этой наиболее величествен- ной части французской истории. Для распознавания но- стальгической тоски Мишле по Французской револю- ции достаточно прочесть предисловие 1847 года, где он изображает себя сидящим на продуваемой ветрами поверхности Марсова поля и размышляет об энтузиаз- ме и почти религиозном пыле революционных праздни- ков, происходивших здесь пятьдесятю семью годами прежде: «Вы живы!.. я чувствую это каждый раз, когда в это время года мой учитель предоставляет меня само- му себе, когда работа тяжело давит на меня, когда лет- няя высокая температура становится невыносимой...

Тогда я иду к Марсову полю, к этому единственному памятнику, который оставила Революция... Империя имеет свою колонну и почти приспособила для одной себя Триумфальную Арку; Королевство имеет свой Лувр, Дом Инвалидов; феодальный собор все еще имеет свой трон в Нотр-Дам; даже римляне имеют термы Цезаря. И только Революция имеет в качестве своего памятника... пустоту...» (перевод мой. — Ф.А.)⁶³. Вся горечь и сладость ностальгической тоски навсегда утраченного прошлого присутствуют здесь. И почти каждая страница «*Histoire de la Revolution Francaise*» свидетельствует о глубоком понимании Мишле «различия» между непрочным настоящим и теми великолепными днями Великой революции, которые он так хотел бы пережить и возродить как часть его собственной жизни. Но это — нереализуемое стремление, как он сам понимает в те самые моменты, когда вплотную приближается к нему: «Я потерял моего отца, с которым я провел всю мою жизнь, в течение сорока восьми лет. Когда это случилось, я осмотрелся вокруг, я был в другом месте, я торопливо закончил эту работу, о которой мечтал в течение такого долгого времени. Я стоял под Бастилией, я брал крепость, я поместил на ее башни бессмертный флаг... Это снизошло на меня неожиданно, подобно пуле, выпущенной с Бастилии» (перевод мой. — Ф.А.)⁶⁴.

Именно в тот момент, когда прошлое стало почти столь же реальным, как «*balle la Bastille*», оно превратилось в настоящее; будучи ближе к «восстановлению» прошлого, чем когда-либо прежде, он вновь отброшен в опустошение настоящего.

В соответствии с тем, что только что было сказано об эпизодическом характере ностальгического опыта прошлого, можно ожидать, что Мишле будет чувствовать соблазн уступить идее исключить Революцию из величественного потока его нарратива о французской истории. В блестящем анализе исторических работ Мишле Госсман недавно показал, что это ожидание было верным. Для Мишле, согласно Госсману, нарративное прошлое,

в сущности, содержит множество *препятствий*, которые должны быть преодолены (сквозь столетия) прежде, чем Революция могла фактически материализоваться. В результате Революция — в течение которой эти препятствия *eo ipso* медленно побеждались — *сама по себе* оказывалась вне доступного нарративному описанию прошлого и больше не являлась частью цепи событий, которые составляют французскую историю. Французская революция, этот объект ностальгической тоски Мишле, таким образом, стала изолирована от нарративного хода французской истории⁶⁵. Более того, Мишле сам хорошо понимал, что этот подход преобразовал Революцию в исторический феномен разного порядка. Обсуждая «*fete de federation*», который был для Мишле самой высшей точкой Революции, он восклицает: «Странная *vita nuova* начинается для Франции, чрезвычайно духовная, и она преобразовывает всю Революцию в своего рода мечту, иногда изнасилованную, иногда ужасную... Она не принимает в расчет место и время»⁶⁶. Революция принимает здесь черты возвышенного события, одновременно красивого и ужасающего, находящегося вне пространства и времени, а следовательно, вне области того, о чем может быть рассказано, и отдельно от важнейшей цепи событий, воплощающей последовательность нарративно описанного прошлого.

Таким образом, в ностальгических опытах переживания революционного прошлого у Мишле оказались преодолены пространство и время.

Эпистемология

Эпистемология традиционно исследует проблему того, как, по словам Рорти, «язык вербует мир», и, следовательно, того, при каких условиях можно получить надежное и объективное знание. Если мы знаем, как слова формально относятся к вещам, то мы обладаем знанием наиболее общего критерия надеж-

ного знания. Обсуждение и сравнение историзма и постмодернизма с точки зрения эпистемологии я хочу начать с несколько необычного заявления, а именно что вся эпистемология внутренне метафорична. Позвольте мне попробовать разъяснить это заявление с помощью примера. Если мы принимаем метафору «сердце подобно насосу», то она не является ни нарушением соглашений использования буквального языка, ни хорошо продуманным предложением об изменении наименования определенного типа объектов (когда мы бы могли предпочитать использовать существительное H_2O вместо существительного *вода*). Метафора не является ни анализом, ни коррекцией существующего лингвистического употребления. Так же метафора не является терапевтической теорией эмпирической реальности, хотя она, возможно, была инспирирована результатами эмпирического исследования и фактически была предназначена для передачи информации о таких результатах. Таким образом, интеллектуальное усилие, которое метафора нас приглашает сделать, — это не вопрос семантики, не исследование эмпирической реальности; скорее, нам предлагают задаться вопросом, как то, что мы обычно связываем со словом «насос», может быть применимо к слову сердце. Метафора, следовательно, вызывает у нас особый род затруднения, которое систематизируется в эпистемологии («как язык вербует мир?»), и мы призваны ею, чтобы создать некоторый действительно необходимый вид эпистемологии, предназначенный именно для этого особого случая. Точно так же, как эпистемология, метафора вынуждает нас занять позицию, расположенную одновременно и вне языка, и вне реальности, чтобы сформулировать идею о том, каким образом в рассматриваемой метафоре язык и реальность соединяются вместе.

Можно было бы добавить к этому комментарий более общего характера. Метафора «а есть b» заставляет нас задаться вопросом, как мы можем говорить об

a в терминах *b*⁶⁷. Если мы читаем «реальность» как *a* и «язык» как *b*, то становится очевидно, что тип вопроса, адресованный эпистемологии («как язык позволяет нам говорить о реальности?») по существу метафоричен. Тайна и эпистемологии, и метафоры состоит в том, что они требуют, чтобы мы временно отказались от нашей склонности придерживаться или языка, или реальности — склонность, кодифицируемая Юмом во введенном им разделении «всех объектов человеческого разума» на аналитические *отношения идей* и синтетические *вопросы факта* для того, чтобы принять точку зрения, с которой отношение между этими двумя феноменами могло быть рассмотрено.

Это проникновение в метафорический характер эпистемологического исследования позволяет получить следующее представление об истории отношения между аналитическими и синтетическими объектами. Как хорошо известно, философы, подобные Декарту, Гоббсу, Канту или Попперу, все, кто занимал весьма сильные эпистемологические позиции, были единодушно критически настроены по отношению к метафоре. Для них метафора была извращением научной чистоты и ясности. Но мы не должны интерпретировать их враждебность как обозначение того, что метафора и эпистемология являются абсолютно различными вещами. Противоположность действительно есть: эпистемологи ненавидели метафору, потому что они смутно догадывались, что эпистемология и метафора есть конкуренты друг для друга в деле руководства человеческим мнением. Они хотели, чтобы эпистемология исполнила лучше, более результативно и более исчерпывающе работу, которая была, между прочим, и случайно выполнена метафорой. Как современное государство есть монополизация способности индивидуального гражданина к насилию, так и эпистемология хотела монополизировать метафору в одну очень мощную и вездесущую эпистемологическую метафору. Три вывода следуют из этого. Во-первых, мы можем ожидать, что

дисциплины, которые всегда демонстрировали анархическое сопротивление монополизации метафоры эпистемологией, продолжают осуществлять относительно свободное использование метафоры (историописание — это лучший пример такой дисциплины, как это признано современной теорией истории)⁶⁸. Во-вторых, мы можем ожидать, что, как только положение эпистемологии начнет ослабевать, метафора вновь выйдет на сцену. Взгляды Мэри Хесс на метафорический характер современной науки есть пример такого рода⁶⁹. В-третьих, из-за внутреннего метафорического характера эпистемологии можно ожидать найти базовую метафору в основе всех эпистемологических систем. Эта метафора, предполагается, заменит все другие метафоры; метафора, эквивалентная гетевской *Urphonomien* метафоры* и которая является пределом, за который мы не можем зайти.

Совсем нетрудно сказать нечто более определенное относительно природы этой базовой метафоры. Мы обычно находим в окончании эпистемологического доказательства типичную оптическую или пространственную метафору. И кто мог сопротивляться соблазну пространственной метафоры, когда нас просят эпистемологически определить отношение между этими двумя «параллельными панелями» языка и реальности? Можно вспомнить здесь о декартовском понятии *idees claires et distinctes*** , с его очевидным доверием к метафоре визуального восприятия, в термины которой Декарт облек его критерии эпистемологической уверенности. Мы можем вспомнить, кроме того, каким образом Витгенштейн популяризировал кантианское понятие трансцендентального субъекта, требуя от нас вообразить себе глаз, который может только видеть то, что в пределах его поля восприятия, но не

* «гетевской *Urphonomien* метафоры» — прафеномен метафоры.

** «о декартовском понятии *idees claires et distinctes*» — идей ясных и отчетливых.

может видеть себя. И собственное утверждение Витгенштейна о том, что «предложение есть картина (курсив мой. — Ф.А.) реальности» дает нам и другой пример⁷⁰. Но несомненно, лучшее доказательство постоянной очарованности эпистемологии пространственными и оптическими метафорами может быть найдено в работе Рорти «Философия и зеркало природы». Поскольку Рорти дает в первой половине своей книги историю эпистемологической мысли (историю, которую он фактически использует для «деконструкции» всей эпистемологической традиции), то она становится неотъемлемой частью его предприятия по демонстрации того, в какой степени оптические метафоры, такие, как «прозрачная сущность» или язык или сознание как «зеркало» реальности, всегда определяли характер и содержание эпистемологической мысли⁷¹.

Если мы теперь бросим взгляд на историописание и историческую мысль, то мы столкнемся практически с такой же картиной. Как каждый понимает, пространственные метафоры всегда были весьма популярны в исторической теории. Субъективисты любили использовать банальную метафору «очки историка», которые «окрашивают» его «взгляд» на прошлое; затем мы находим вездесущие и фактически обязательные метафоры исторического «понимания», «перспективы» (Ницше), *conspicuum* (Кассирер) или *точки зрения* (метафора, к которой я вернусь через мгновение). И для того, чтобы защитить аргумент о том, что пространственные метафоры рождаются только в импрессионистских представлениях о природе исторического знания, я хотел бы вспомнить восторг Фуко по поводу пространственных метафор, например, его *эпистемологические поля*, которые должны быть *ортогоналистически проектируемыми* на уровень исторической репрезентации⁷². Однако если мы хотим знать, что тесно связано в исторической теории с эпистемологической «базовой метафорой», то лучше всего обратиться к наиболее суггестивной в этом отношении простран-

ственной метафоре, предложенной Л. Минком. Он доказывает, что, по существу, задача историка есть синтез и интеграция: историк должен исследовать в своей работе то, что Минк обозначает как *конфигурационное понимание* различных элементов прошлого. Кроме того, в пределах этого конфигурационного понимания, историк стремится к интеграции, которая, насколько возможно, полна событиями, связанными в начале его исторического нарратива с таковыми же в его конце, а также со всем, находящимся между ними: «но в конфигурационном понимании, конец также связан с обещанием начала, как начало с обещанием конца, и потребность обратной референции отменяет, если можно так выразиться, случайность дальнейшей референции. Постигать временную последовательность означает думать об этом в обоих направлениях сразу, и, таким образом, время перестает быть рекой, которая несет нас по течению, но рекой, схваченной вверх и вниз по течению одним взглядом с высоты полета»⁷³. Пространственная метафора, таким образом, предлагает «деконструкцию» времени через пространство, в том смысле, что временная последовательность аннулируется благодаря точке обзора, расположенной вне реки времени.

Я хочу подчеркнуть, что метафора Минка находится в согласии с тем, как историзм традиционно расценивал природу исторического знания — и значение этого, конечно, в том, что в силу своей уверенности в пространственной метафоре, историзм инспирирован тем же самым менталитетом, что и эпистемология в ее усилиях обеспечить науку крепким эпистемологическим фундаментом. Во-первых, должно быть сказано, что *конфигурационное понимание* Минка идентично *историческим идеям*, которые историк должен обнаруживать в коллекторе исторических данных, согласно мыслям Гумбольдта, изложенным им в его известном эссе о задачах историка⁷⁴. И конфигурационное понимание, и историческая идея индивидуали-

зируют точку зрения, с которой прошлое может быть рассмотрено как последовательное *единство*. Но, что более важно, Ранке в его теоретических работах использовал точно такую же метафору, что и Минк. Гадамер цитирует Ранке следующим образом: «Я воображаю Божественное — если я могу позволить себе это наблюдение — как рассмотрение всего исторического человечества во всей его тотальности (так как никаким временем Божественное не связано), и обнаруживаю его везде одинаково ценным»⁷⁵. Ранке помещает здесь Бога в трансисторическое место, которое формально является идентичным точке зрения, находящейся вне потока времени, где и Минк расположил историка в его попытке получить обзор части прошлого. Гадамер комментирует, что Ранке формулирует понятие безграничного понимания (*intellectus infinitus*), для которого — и это согласуется с предложением метафоры Минка — все имеет место в одно и то же время (*omnium simul*). Бесконечный интеллект или понимание — истористский историк борется за результаты замены времени; замена, которая в конечном итоге реализуется в сознании Бога. Именно этот вид понимания прошлого является заключительной целью всего истористского понимания прошлого. Как говорит сам Ранке, большинство историков преуспевает в раздумьях об истории способом, определенным как «большинство его мыслей подобно божественным»⁷⁶.

На этой стадии следует указать, где истористские и постмодернистские ностальгические представления прошлого кардинально отличаются. Как мы видели, постмодернистский ностальгический опыт прошлого отклоняет разобщение настоящего от опыта прошлого: опыт прошлого есть опыт *различия* между прошлым и настоящим, от которого последнее *eo ipso* не может быть отделено. Совсем по-другому это происходит в историзме. Верно, что историст также будет видеть «различия», но это всегда будут различия в пределах самого прошлого (как, например, расстояние

в прошлом, корреспондирующее с началом и концом реки времени, рассматриваемое историком в метафоре Минка). Настоящее, сам историк непосредственно, не является компонентом этого различия. Историк редуцирован до просто трансцендентального, трансисторического субъекта без эмпирической (темпоральной или исторической) индивидуальности. Здесь мы находим другое объяснение того, почему традиционная (истористская) философия истории не была заинтересована в развитии критического анализа исторического опыта или выполнением для историописания того, что философия восемнадцатого века сделала для науки. Истористская историческая теория исключила царство исторического опыта из своих размышлений. Очевидно, что таким способом противопоставлять истористскую и постмодернистскую историческую теории эквивалентно критике историзма за его тенденцию помещать историка в Богоподобное положение, что имел в виду Ранке. Очевидно, наш следующий шаг теперь должен быть вопросом самим себе: а как историст может исправить свою ошибку в пределах матрицы своей же исторической теории.

Один путь для осуществления такого исправления состоял бы в том, чтобы поместить исторического субъекта в расширение потока реки времени Минка. И действительно, как я пробовал показать в анализе работы Токквилья «*L'Ancien Regime et la Revolution*», такое решение возможно. Однако цена, которую историст должен будет заплатить за это решение, высока (и, вероятно, превысит количество интеллектуального капитала, который он имеет в своем распоряжении). Из метафоры Минка следует, что исчезновение метафорической точки зрения на безопасной высоте над рекой времени (которая теперь была обменена на точку, достигнутую рекой времени в данный момент) будет также означать, что возможность обозрения потока времени исчезла, и история, следовательно, становится, по существу, недоступна. И действительно, та-

кая деструкция нарратива имеет место в упомянутой работе Токквилля. Метафора, точка зрения и все, что истористу нравится ассоциировать с этим, тогда теряет свою функцию, а то, что остается, есть прошлое, которое не является больше ничем, как только системой вариаций на одну тему⁷⁷.

Из-за проблем, с которыми мы сталкиваемся при выборе методов коррекции недостатков историзма, мы благоразумно соглашаемся рассмотреть решение Гадамером затруднительного положения истористов. Гадамеровская характеристика истористской проблемы такова. Он правильно указывает, что более всего требует коррекции решение истористов поместить самого историка вне потока исторического времени; действительно, главный итог, результирующий все великолепное исследование Гадамера, состоит в том, «что мы только потому понимаем исторически, что сами являемся историческими существами»⁷⁸. Гадамер показывает далее, что со времен Гримма, Гундолфа и Дильтея не было недостатка в попытках произвести такую историзацию исторического субъекта⁷⁹. Но эти попытки, говорит Гадамер, никогда не приносили плоды — и, следовательно, историческая мысль всегда оставалась спеленатой прочной тканью эпистемологического историзма.

Отсутствие успеха у этих ранних попыток быть «последовательным» истористом (если историст хочет историзировать все, то как он мог исключать из этого процесса себя?) уже свидетельствует о том, что историзация исторического субъекта не такая уж легкая задача. Во-первых, существует проблема релятивизма, который проистекает из историзации исторического субъекта. Но эта проблема не самая интересная с современной точки зрения. Релятивизм возникает тогда, когда мы историзируем исторический субъект и историческое знание, но тем не менее сохраняем феномен ностальгии для абсолютных, трансисторических данностей. Если мы вспомним способ, которым

историзм поместил исторический субъект в трансцендентальное положение, то мы увидим, что в этом контексте проблема релятивизма — скорее возвращение к проблеме, обозначенной в начале нашей дискуссии, чем дополнение к этой проблеме новых аспектов.

Более интересная проблема состоит в том, что историзация историка и исторического знания производит соединение уровня написания истории и такового же в историографии (истории историописания). В то время как историзация, например физики, не должна свести на нет нашу способность ясно видеть разницу между обсуждением физической реальности, с одной стороны, и историей научных дебатов — с другой, в случае с историей мы не можем быть настолько уверены в возможности рассуждения об историографии отдельно от самой истории. Объяснение, конечно, в том, что легкое и прямое установление дистинкции уровня объективного исследования и метауровня здесь больше усложнено, так как мы имеем дело с одной и той же дисциплиной (то есть историей) на обоих уровнях. Один уровень неизбежно «заразится» проблемами другого. Конечно, сама эта проблема не абсолютно нова в исторической теории и практике. Насколько это касается теории, то здесь можно вспомнить философию истории Гегеля. Согласно ему, само историческое понимание есть неотъемлемая часть фабулы истории, так как историческое понимание в историческом процессе самореализации Мирового Духа является самой сущностью истории⁸⁰. Так история исторического понимания стала частью фабулы истории. Что касается исторической практики, то здесь мы видим, что историки вообще рассматривают историю исторических дебатов по определенной исторической проблеме не просто как пропедевтику к новому историческому пониманию, но как критику части его. Это особенно верно для таких областей истории, как интеллектуальная история. Если мы изучаем современные интерпретации, скажем, Локка, Монтескье

или Руссо, то убеждаемся в том, что невозможно сказать, где кончается обсуждение предыдущих интерпретаций и где начинается обсуждение Локка или любого другого политического мыслителя. Оба уровня дебатов неразрывно связаны в практике интеллектуальной истории.

И здесь мы сталкиваемся с апорией последовательного историзма, который имеет смелость историзировать также и исторического субъекта. Если мы выбираем эту историзацию исторического субъекта, то истористская метафора, которая была так точно сформулирована Минком, распадется в бессвязность. Метафорический взгляд на *прошлое непосредственно* — как таковое — теперь больше невозможен; то, что обманчиво, объявляет себя в качестве такого взгляда, становится неотличимым от неустойчивых позиций историописания. Точки зрения смешиваются с точками зрения на точки зрения, а точки зрения на само прошлое непосредственно с интерпретациями прошлого. Пространственная метафора точки зрения уничтожает себя.

Познав эту проблему самодеструкции историзма — если это действительно имеет «*la courage de ses opinions*»* — мы должны вновь возвратиться к Гадамеру. Ибо своим обращением к концепции «действующей истории» (*Wirkungsgeschichte*) Гадамер предпринял внушительную попытку разрешить апории историзма и двигаться в сторону исторической герменевтики, в которой были преодолены трансценденталистские склонности традиционного историзма. «Истинная историческая мысль, — пишет Гадамер, — должна принять во внимание свою собственную историчность. Только тогда ее не будет преследовать фантом исторического объекта, который является объектом прогрессивного исследования; она научится видеть в объекте копию се-

* «действительно имеет “*la courage de ses opinions*”» — смелость собственного мнения.

бя и, следовательно, понимать обоих. Истинный исторический объект не есть объект вообще, но единство того и другого (как в ностальгическом опыте прошлого) отношения, в которых существуют одновременно и реальность истории, и реальность исторического понимания. Настоящая герменевтика должна демонстрировать эффективность истории в границах ее собственного понимания себя. Я отношусь к этому как к “действующей истории” (*Wirkungsgeschichte*). Понимание, по существу, есть действующее — историческое отношение (*ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang*)»⁸¹.

Так *Wirkungsgeschichte* не есть просто вспомогательная дисциплина истории, как, например, наиболее специфическая дисциплина истории историописания (обычно упоминаемая как историография). Историография в ее традиционной форме — можно вспомнить здесь книги Футе, Иггерса или Брейзача, чью ценность я уважаю не меньше, чем ценность их истористских копий в области историописания — имеет наиболее искусственный познавательный статус, так как она повторяет на уровне объективизации историописания ту же самую изоляцию или трансцендентализацию исторического субъекта, которую мы находили в историзме на уровне самого историописания. Историография, вопреки своим проявлениям, не является выполнением гадамеровского требования историзации исторического субъекта, но, фактически, есть *двойной* отказ делать это. Благодаря этому двойному отказу создана искусственная ничейная земля, лежащая между историографией и историописанием, которая автоматически отнимает ценность у историографии, по мнению Гадамера, в пользу историописания. Согласно Гадамеру, историзация исторического субъекта *не должна* результироваться простым умножением слоев в исторической мысли или историописании: историзация должна стать частью самого историописания. Только в том случае, если мы признаем, что понимание *Wirkungsgeschichte* есть, прежде всего, понимание

герменевтической ситуации, мы будем в состоянии эффективно доказать несообразность историзма.

Тем не менее возражения, сформулированные против традиционной историографии в предыдущем параграфе, могут насторожить нас в отношении *Wirkungsgeschichte*. Например, мы можем задаться вопросом, а существует ли действительно альтернатива традиционной историографии, как это предлагает понятие *Wirkungsgeschichte*. Чем в действительности является *Wirkungsgeschichte*? Позвольте довериться Гадамеру в том, что мы никогда не сможем получить полное и определенное знание *Wirkungsgeschichte* из-за свойственных историческому знанию ограничений: «Заявление, что мы должны стать абсолютно знающими действующую историю похоже на гибрид утверждения Гегеля, когда он говорит об абсолютном знании, в котором история стала бы полностью прозрачной для самой себя и, следовательно, подняться на уровень понятия»⁸². Конечно, это был бы неубедительный аргумент против понятия *Wirkungsgeschichte*; то же самое можно сказать и о таком историческом понятии, как «*Французская революция*», понятии, которое мы никогда не могли бы создать без соответствующего события и без смущения использовать. Фундаментальная проблема заключается скорее в том, что может не быть никакого конца у процесса историзации исторического понимания, как это требуется в том случае, если понятие *Wirkungsgeschichte* должно стоять за историописанием или, по крайней мере, относиться к некоторым его аспектам или фазам. Термин предполагает, что существует некая поименованная сущность, к которой мы можем отнести термин *Wirkungsgeschichte* (что еще могло бы оправдать использование термина?), но любая попытка идентифицировать эту сущность может только означать, что мы оттолкнем ее от себя еще дальше. Придать содержание понятию *Wirkungsgeschichte* подобно попытке подпрыгивать на чьей-нибудь тени. Почему происходит пробуксовка с понятием *Wirkungsgeschichte*

и почему мы не должны историзировать само понятие *Wirkungsgeschichte* (и так весьма неопределенное)? Таким образом, *Wirkungsgeschichte* само распадается в бесконечно быстрое увеличение исторических саморефлексий в границах всегда расширяющегося историографического настоящего.

А теперь о том, как я предлагаю понимать *Wirkungsgeschichte*. Согласно моему предложению, понятие не относится — как это предлагается в его использовании Гадамером — к некоторой истории или к некоторой исторической интерпретации исторических дебатов. Для меня *Wirkungsgeschichte* — не недавно изобретенная модель для традиционной историографии, и оно не обладает идентифицируемым происхождением или в объективном прошлом, или в полностью понятной традиции исторического анализа; для меня *Wirkungsgeschichte* есть *движение*. Это — движение, которое является перпендикулярным потоку реки времени Минка и в котором историзация *конфигурационного понимания* Минка не имеет ни начала, ни конца. Как таковое движение *Wirkungsgeschichte*, как это ни парадоксально, одновременно есть и осуществление, и смерть историзма. Это — его осуществление, поскольку *Wirkungsgeschichte* больше не исключает трансцендентального исторического субъекта, стоящего на безопасной от историзации вершине; это — его смерть, т. к. истористская точка зрения, которая всегда позволяла истористскому трансцендентализму историцировать прошлое, потеряла неподвижность, которая была необходима для ее способности функционировать как точка зрения. В движении *Wirkungsgeschichte* одни точки зрения поглощают другие, и поэтому нет конца движению, в котором не может быть конечной или «господствующей» точки зрения, с которой мы можем развивать и реконструировать предыдущие и более простые точки зрения. Таким образом, наиболее последовательная и радикальная форма историзма есть, в то же самое время, трансценденция историзма.

Свою работу «Философия и зеркало природы», которая частично является исследованием судьбы пространственных и оптических метафор в истории эпистемологии, Рорти оканчивает обзором того, что он видит в качестве последствий разрушения Гадамером эпистемологических претензий. По Рорти, эквивалент *Wirkungsgeschichte* Гадамера есть то, к чему Рорти обращается как к *поучающему философу*. Как *Wirkungsgeschichte* Гадамера кончается отказом от всего «стремящегося к стабильности»⁸³ (это стремление всегда находилось в самом сердце эпистемологии), так и поучающий философ у Рорти сдал все претензии на установление раз и навсегда данной «вертикальной» связи между языком и реальностью. Поучающий философ знает: все, что он говорит и пишет, есть часть «беседы человечества», и поэтому то, что он говорит, имеет «горизонтальное» отношение к тому, что было сказано прежде и будет сказано после него⁸⁴. Поэтому те философы, кто согласен с аргументом Гадамера, будут, согласно Рорти, «представлять себя как выполняющих что-то иное и более важное, чем предложение точных репрезентаций того, что такое вещи. Они подвергнут сомнению понятие «точной репрезентации», но, чтобы быть последовательным, поучающий философ должен также избегать позицию, где «поиск точных репрезентаций... (например, “наиболее общие черты реальности” или “природа человека”), есть *неточная* репрезентация философии. Принимая во внимание, что менее претенциозные революционеры могут позволить себе иметь представление о большем количестве вещей, чем имели их предшественники, поучающие философы должны порицать самое понятие наличия представления, в то же время отрицая возможность иметь представление о наличии представления»⁸⁵. Другими словами, историзация исторических точек зрения не только делает их трудно идентифицируемыми (что стало бы вопросом релятивизма), но ставит нас в парадоксальное положение,

где мы должны принять точку зрения об отсутствии точки зрения. *Метафоризация* метафоры — как получается в *Wirkungsgeschichte* — означает устранение метафоры и, следовательно, всего эпистемологического аппарата, происходящего из метафоры. Это результируется в оксюмороне «точка зрения об отсутствии точек зрения».

Постмодернистский объект исторического опыта

В предыдущем параграфе мы засвидетельствовали саморазрушение историзма, заканчивающегося размыванием метафорической точки зрения. Можно извлечь отсюда почти все, если не вообще все, черты, которые мы приписывали постмодернистской установке по отношению к прошлому. Из этого следует, что мы можем со знанием дела говорить, что постмодернизм является радикализацией историзма, последовательным историзмом, который больше не удовлетворен полуразрушенными зданиями, в которых был рад жить традиционный историзм. Позвольте мне разъяснить это заявление.

Во-первых, если существует хотя бы одно методологическое предписание, универсально принятое истористами и даже теми, кто безуспешно пробовал бороться за свое освобождение от истористских концепций (типа протагонистов «истории как [социальной] науки»), то это — правило, согласно которому историк, если он хочет понять объект своего исследования, должен поместить его в его же исторический контекст. Доминик Ла Капра недавно подверг критике эту центральную истористскую догму в области интеллектуальной истории, указывая, что «апелляция к контексту вводит в заблуждение... т. к. никто никогда не обладает — по крайней мере, в случае сложных текстов — контекстом. Это предположение полагается на гипо-

статизацию “контекста”, часто в смысле введения в заблуждение органическими или чрезмерно редуцированными аналогами»⁸⁶. Исторически контекст не менее сложен и не менее проблематичен, чем исторический объект, который мы хотим понять, помещая его в контекст. И можно предположить, что ошибочная вера в то, что мы можем получить доступ к историческому объекту, помещая его в более широкий исторический контекст, есть методологическое воспоминание об истористской метафизике *Universalgeschichte*. Однако с исчезновением метафоры (и эпистемологии) истористская контекстуализация будет заменена деконтекстуализацией. Истористская точка зрения всегда разрешала историку видеть контекстную *последовательность* элементов прошлого. С крахом метафоры Минка о преимущественной точке зрения, с которой можно обозревать поток реки времени, и с появлением постмодернистского оксюморона «точка зрения на отсутствие точек зрения», элементы прошлого восстанавливают свою автономию и становятся независимыми от друг друга. А результатом является фрагментация прошлого, столь характерная для постмодернистской картины прошлого.

Во-вторых, и в тесной связи с предшествующим пунктом, только благодаря метафоре, единство и последовательность могли быть атрибутированы прошлому. Метафора осуществляет *организацию* исторического знания⁸⁷, и эта метафорическая организация предназначена для отражения или воплощения того единства, которое историк пытается обнаруживать в прошлом или спроектировать на прошлое. Опять же, с диссолюцией метафорической организации, прошлое трансформируется из объединенного целого в анархическую тотальность независимых *peties recits*, если использовать постмодернистский язык Лиотара. В-третьих, с получением большей автономии элементов прошлого друг от друга и, так сказать, с «демократизацией» исторического значения, «аристократичес-

кая» иерархизация прошлого на слои, самоочевидно имеющие центральное значение (и на те, которые не имеют такового), должна будет уступить место постмодернистской «поверхности». Обратите внимание, кроме того, что историзм всегда производил иллюзию «глубины», понимая все как результат исторического развития. Для историста «глубина» является исторической перспективой; для него сущность (или идентичность) нации, института, социального класса и так далее лежит в их истории⁸⁸. В соответствии с его недоверием к контекстуализму, постмодернистское историописание будет питать небольшую симпатию к риторике изменения, которая создавала истористскую иллюзию глубины. Это может объяснить, почему постмодернистское историописание чувствует избирательную близость с антропологией. Как точно указал Рюсен, в антропологии «мы имеем дело с такими временами и местами человеческой жизни, которые не позволяют быть отнесенными к генетической концепции возникновения современных обществ» (перевод мой. — Ф.А.)⁸⁹. Очарованность постмодернистского историописания антропологией свидетельствует об его желании отрезать исторические феномены от корней, которые они имеют в своем прошлом⁹⁰. И в-четвертых, овеществление прошлого, произведенное истористской метафорой трансисторического историка, обзирающего объективно-данную реальность реки времени, необходимо объединять на «ностальгический» опыт прошлого, в котором прошлое больше не является внешней реальностью. Из-за диссолюции метафоры объективная реальность прошлого оставлена в пользу гиперреальности постмодернизма, в пользу исторической реальности, которая возникает только благодаря историческому опыту, исторической мысли и историческим работам, при помощи способа, который будет разъяснен в оставшейся части этой главы.

Мы можем спросить далее, где эта радикализация и трансценденция историзма может быть обнаружена

в фактической исторической практике. Можно успешно ответить на этот вопрос, рассмотрев работу Броделя «Mediterranee», так как можно со всей ответственностью сказать, что *opus famosum** Броделя одновременно является и кульминационной точкой истористского поиска единства и синтеза, и первым анонсом постмодернистского опыта переживания прошлого. В целях разъяснения такой интерпретации книги Броделя, я воспользуюсь наиболее проницательным анализом работы, проведенным Хансом Келлнером. Он показывает, что большинство рецензентов и комментаторов (например, Фебре, ван Хютте, Бэйлин и другие) действительно были глубоко увлечены способностью Броделя достигать грандиозного синтеза хаотического многообразия экономической и политической действительности Средиземноморского мира шестнадцатого века. Но затем Келлнер вносит иную ноту, цитируя Клода Лефорта, когда последний пишет, что Бродель был часто ведом к «пойнтилизму, который кажется противоположным социологической инспиризации его работы»⁹¹. Келлнер блестяще разъясняет природу и текстовые источники этого пойнтилизма. При этом он обращает наше внимание на «болотистую поверхность» текста Броделя; он исследует «непрерывный ряд оксюморонов», которые мы там находим, — например, когда Бродель выбирает такие выражения, как «жидкие равнины», «водянистая Сахара» и «острова, которые не окружает море»⁹². Иллюстративным для броделевской склонности к оксюморонам и парадоксам является карта, которая показывает, как Средиземноморье связано с остальной частью мира: она изображает земной шар, на котором «Южный полюс находится наверху и доминирует над огромной вырисовывающейся Африкой»⁹³. Ясно, как замечает Келлнер, что эти текстовые уловки предназначены для «дефамилиризации» прошлого и систематического подрыва любых установленных понятий о прошлом, ко-

* «opus famosum» — известное произведение.

торое мы могли бы уже иметь. Но наиболее поразительным является собственное заявление Броделя о том, что его книга лучше всего могла бы быть понята как «вечно переворачиваемые песочные часы»⁹⁴. Конечно, никакая метафора не могла быть более враждебна к метафорическому, истористскому подходу к прошлому, чем эта метафора непрерывного аннулирования и деконструкции преимущественных точек исследования. Эта метафора — метафора смерти метафоры. Следовательно, эта великая книга Броделя, обычно рассматриваемая как парадигма «научного» историописания и мощности исторического синтеза, содержит в то же самое время семена распада метафорического, синтетического понимания прошлого.

Но эти постмодернистские, антиистористские тенденции долго остались бы незамеченными в современном историописании. Попытки преобразовывать историю в науку, купно с собственной программой Броделя *histoire totale* или *globale*, на долгое время обеспечили господство исторического синтеза в исторической дисциплине. И хотя тропинка к постмодернистским концепциям была уже протоптана два десятилетия назад, например, генеалогией Фуко и микроисториями Гинзбурга, только в последние годы мы натолкнулись на историков, которые готовы осуществить прямое нападение на синтетический центризм истористской исторической теории и практики. Признаком этого недавнего изменения в настроениях может быть найден в отрицании немецким историком Хансом Медиком того, что он относит к «центристским точкам зрения», используя аргумент, согласно которому «такие точки зрения преждевременно располагают исторические феномены на периферии или в центре исторического развития, в обоих случаях обращаясь за помощью к понятию «Большого Изменения», будь это модернизация, индустриализация, урбанизация или возникающие бюрократические институты и национальные государства»⁹⁵.

Медик — известный протагонист *Alltagsgeschichte*, и так как *Alltagsgeschichte* лучше всего может быть рассмотрено как отрасль большого исторического раздела истории ментальностей, то мы вправе ожидать, что последняя даст нам лучшие и наиболее репрезентативные примеры постмодернистского историописания. И если мы вернемся теперь к истории менталитетов, то увидим, что одна из ее наиболее заметных особенностей, по сравнению с другими историческими субдисциплинами, состоит в ее замечательном открытии новых объектов исторического исследования. Это нововведение истории ментальностей в контексте нашего обсуждения представляет особый интерес. Так, жесткое различие между истористской и постмодернистской исторической мыслью состоит в том, что последняя сопротивляется овеществлению прошлого, а это, напротив, весьма естественно происходит в историзме (и позитивистской теории историописания). Поэтому можно ожидать, что завершающий взгляд на открытие новых объектов исторического исследования историей ментальностей введет нас в волшебный круг, в пределах которого берут начало постмодернистская историческая реальность и исторический опыт. Изучая открытие новых объектов исторического исследования в истории ментальностей, можно преуспеть в обнаружении некоторых более конкретных деталей постмодернистского «ностальгического» опыта различия, который я обсуждал в предыдущей части главы.

Решающая характеристика истории ментальностей в том, что она находит свои новые объекты и ищет опыт различия в тех местах, где предыдущее историописание видело бы только *отсутствие* различия. История ментальностей есть история любви, сексуальности, страха смерти и так далее (то есть тех аспектов человеческого существования, которые, как считалось, обладали относительным иммунитетом к историческим изменениям и квазиестественным постоянством). Говоря по-другому, история ментальностей

проблематизировала наши интуитивные убеждения в «хорошем знакомстве» с прошлым. Она превращает дефамилиризацию прошлого, столь скрытно представленную Броделем, в историческую программу. Именно в этой дефамилизации квазиестественного (очевидно, деконтекстуализации квазиестественного) мы можем найти наиболее ценный ключ к открытию постмодернистского исторического объекта и постмодернистского опыта различия. Необходимо иметь в виду, что дефамилизация есть разрывание на части того, что первоначально рассматривалось как а-историческое, естественное настоящее в историческом настоящем и историческом прошлом, в то время как опыт познания неизвестного предполагает непрерывное понимание процесса их разделения. Другими словами, дефамилизация есть *дублирование* изначально естественного настоящего, в то время как память о его единстве, предшествующем дублированию, есть фон, на котором только и может себя четко артикулировать опыт неизвестного. Сходство между дефамилизацией в современной истории ментальностей и историческим опытом или вчувствованием, описанным Гете и Хейзингой, не нуждается ни в каком разъяснении.

Дубликация известного (и опыт сопутствующей дефамилизации) была глубоко проанализирована Фрейдом в его эссе о сверхъестественном. То, что сверхъестественное должно появиться в нашем обсуждении, не является удивительным. Чувство ностальгии или *Heimweh*, нахождения далеко от *Heim* или дома вопреки своему желанию, должно быть близко связано с чувством *Unheimlichkeit* — фрейдовским термином для обозначения сверхъестественного⁹⁶. Опыт сверхъестественного охарактеризован Фрейдом так: «Субъект идентифицирует себя с кем-то еще настолько, что он сомневается, он ли это или кто-то другой занял его место. Другими словами, имеет место удвоение, деление и обменивание самого себя»⁹⁷. Схожесть между опытом

сверхъестественного и способом, каким история ментальностей противопоставляет часть нашей изначальной естественной индивидуальности (эта часть историзирована историей ментальностей) естественной индивидуальности в целом, означает, что оба этих феномена оказывают влияние на раздвоение человека, описанное в только что цитированном пассаже Фрейда. В обоих случаях можно наблюдать процесс дублирования, который предоставляет странную независимость от того, что, по нашему мнению, должно быть частью нас самих, нашей «естественной» идентичности, нашего *Heim* (= дома), но больше не является таковым. Таким образом, согласно Фрейду, объекты, которые парадигматично вызывают в нас чувство *Unheimlichkeit*, есть отрубленные члены, которые, кажется, ведут свою собственную жизнь; отрубленная голова, рука или нога могут «обладать чем-то сверхъестественным, особенно когда они, вдобавок ко всему, доказывают свою способность к независимым действиям»⁹⁸. Точно так же история ментальностей дарит сверхъестественную независимость тем аспектам нашей индивидуальности, которые мы всегда считали частью нашей неизменной природы; историк ментальностей показал независимость как исторически возможную, ее историзм всегда стремился бы нейтрализовать, превращая эти сверхъестественные аспекты прошлого в часть процесса исторической эволюции, которая должна интегрировать их в нашу сущность или в нашу *идентичность*.

Кроме этих формальных подобий, существует также и материальная близость между сверхъестественным и постмодернистским историописанием. Смотрите: во-первых, история ментальностей началась как история любви, сексуальности, страха смерти и т.д. Особенно темы смерти и размышлений о смерти находятся в соответствии с утверждением Фрейда, что «множество людей в высокой степени переживают опыт сверхъестественного в отношении смерти и мертвых тел, возвращения мертвых, духов и призраков»⁹⁹. Эта связь

между сверхъестественным и тем или иным способом возвращения прошлого в настоящее, конечно, весьма интересна в свете проблем, обсуждаемых в данной главе. А отсюда и история ментальностей, вовлекшая в историю веру в ведьм, веру в анимистическую, как полагают многие, власть некоторых людей, а также широкий спектр суеверий — коротко говоря, веру в «историю сверхъестественного». Из-за ее очарованности историей суеверия история ментальностей забавным образом пошла по тому же самому маршруту, что и Просвещение. Но если цель Просвещения состояла в том, чтобы уничтожить суеверие, обнажая извращенные исторические условия, которые их вызвали, то постмодернистская история ментальностей представляет суеверие как постоянную потенциальную возможность, так как оно есть и было результатом дублирования не только мира, радикально настроенного против человека, но и самого человека. Суеверие есть «Другой» нашей культуры. Следовательно, «производство» сверхъестественного в истории ментальностей может продемонстрировать тщетность всех наших попыток минимизировать суеверие как просто грустные остатки менее просвещенного прошлого. Поскольку такие попытки фактически являются попытками подавить то, что, как мы подсознательно знаем, есть часть нас самих (это, конечно, *не означает*, будто вытеснение во всех случаях является плохим делом). Мы должны признать, что «это сверхъестественное существует в реальности, не являющейся принципиально новой или чужой нам, но знакомой и давно укоренившейся в нашем сознании, которая стало отчужденной от него только в результате процесса вытеснения»¹⁰⁰.

Но существует и другой элемент во фрейдовском ходе мысли, не меньше заслуживающий нашего внимания. Фрейд описывает в своем эссе, как когда-то однажды он сам испытал сверхъестественное чувство, когда в жаркий полдень заблудился в маленькой итальянской деревне. Он блуждал по улицам, пустынным

ным из-за сестры, и обнаружил, к своему ужасу, что, в его усилиях восстановить маршрут, он прошел по той же самой улице три раза. Это непреднамеренное тройное возвращение к одному и тому же месту породило в нем внезапное чувство беспомощности и *Unheimlichkeit*¹⁰¹. Эта ассоциация или комбинация опыта сверхъестественного, времени сестры, и, по собственным словам Фрейда, «die bestandige Wiederkehr des Gleichen» (вечного возвращения к тому же самому)¹⁰² приводит нас к странной и сложной теме, известной как «ужасы полдня», исторические корни которой могут быть отслезены до рассвета человеческой цивилизации. В ряде одновременно познавательных и поэтических эссе французский историк Роджер Каиллоис описал роль этой темы в фольклоре и поэзии доклассической и классической Греции¹⁰³. Он показывает, что для греков и египтян полдень был столь же фатальным часом суток, каким часто была полночь в западном фольклоре, и вызывал такие же страхи и опасения смерти, мертвых и, что характерно, *возвращения мертвых*. Полдень, таким образом, связан с аннулированием мнимой безвозвратности в прошлом и благодаря прошлому; тот факт, что полдень пробуждает в нас парадоксальное опасение возвращения именно того, кого мы сильнее всего любили, только прибавляет силу нашему беспокойству и замешательству. Действительно, именно в полдень их мысли были с мертвыми; об этом ясно заявляет Софокл в своей «*Антигоне*», когда Антигона в полдень принесла жертву ее мертвому брату. В полдень ворота храмов обычно закрывались не потому, что в то время храм должен быть сохранен для Богов, но потому, что полдень — час мертвых, и, следовательно, для смертных, даже для жрецов, опасно в этот час входить в храм¹⁰⁴. Именно в полдень сирены, предшественницы вампиров более позднего времени, угрожали морякам в открытом море с более высоким шансом на успех, поскольку высокая температура солнца и отсутствие ве-

тра в это время дня ослабили обороноспособность моряков против их обольщения¹⁰⁵. Именно в полдень пастухи Аркадии отказались пасти стада и скрылись от солнца под скудным кустарником окаменевших и горящих от зноя полей. Если высокая температура дня уже сама по себе запретила всякую активность, то страх пробуждения Пана от игры их флейт еще больше обрек их на «*lurde inactivite*»^{*106}. Все же сон был не менее опасен, чем бодрствование, так как он сделал пастухов слишком легкой добычей нимф, которые питались человеческой кровью и спермой, но при этом уменьшил количество жертв постоянного безумия. Наконец, именно в полдень, Христос умер на кресте, из-за чего земля дрожала и потемнели небеса, как свидетельствуют Евангелия. Как предполагает последний пример, христианство могло быть не менее чувствительно к «ужасам полдня», чем языческая старина. Без сомнения, комментарии Каллоиса, что «апатия» (*acedia*), от которой страдали монахи, начиная со Святого Антония, и описанная столь многими взволнованными авторами средневековья, является прямым следствием таинственных и иррациональных неприятностей, вызванных «ужасами полдня»¹⁰⁷.

Очевидно, что опыт «ужасов полдня», по существу, должен быть опытом самой природы. Как таковой он характеризуется несколькими чертами: прежде всего, это высокая температура начала полдня, когда солнце печет сильнее всего; отсутствие ветра; своего рода метафизическая тишина, которая, кажется, сокрушает природу полудня; и последнее, но не меньшее — опасность солнечного удара (чьи патологические признаки, самым существенным образом, уже ощущаются в физическом и умственном параличе, произведенном дискомфортом полдня)¹⁰⁸. Но еще важнее, чем все эти явления, — следующее: полдень в южных

* «осудило их на “*lurde inactivite*”» — тяжелое бездействие.

странах производит весьма характерное изменение в манере, в которой естественный мир подает себя нам. Обычно, особенно утром и вечером, природа — деревья, кустарники, здания и т.п. кажутся частью великой всеобщности, втягивающей их в себя. Главная причина этого состоит в том, что объекты и их тени смешиваются и таким образом переходят друг в друга. По контрасту, «l'individualite de l'heure de midi vient, comme on l'a vu, de la diminution l'ombre»¹⁰⁹ — тени исчезают в полдень, когда солнце в зените, оно все вбирает, вместе с тенью, в себя, становится тем, что совпадает с его сущностью, и больше не остается места для «теневых» нюансов между тем, что является существенным, а что случайным или просто проявлением чего-то. В полдень в странах Средиземноморья «контакт» между объектами, которые мы видим, кажется на мгновение приостановленным, и объекты, казалось бы, больше не представляют интерес друг для друга — и для нас тоже. Эффект, который возникает в человеческой душе — и что приоткрывает перед нами сущность «ужасов полдня» — это чувство изгнания или исключенная из самой реальности. Этот опыт был хорошо выражен Леконтом де Лисле:

Homme, si le coeur plein de joie ou d'amerture,
Tu passais vers midi dans les champs radieux,
Fuis! la nature est vide le soleil consume;
Rien n'est vivant ici, rien n'est triste ni joyeux¹¹⁰.

Природа отворачивается от нас, поглощается сама собой и больше не может функционировать как сосуд наших радостей и печалей. Мир повернулся к нам спиной и больше не приглашает нас быть частью его. Говоря по-другому, физическая реальность, которая имела обыкновение быть нашим естественным домом или *Umwelt*, в котором мы осознали себя и который поэтому обычно ощущаем как нераздельную часть нас самих, внезапно стала странной, незнакомой и непри-

ветливой. Природа становится *unheimlich*. Реальность, которая была частью нашей жизни, внезапно стала независимой от нас (подобно отрубленным членам в концепции Фрейда), чужой и намеревается жить собственной жизнью вне нас. На время мы, таким образом, потеряли часть нас самих и того, что было неотъемлемой и естественной частью нашей идентичности, как мы думали. Нам весьма болезненно напоминают о наиболее травмирующем, по всей вероятности, случае в жизни каждого человека: сепарационный процесс, который навсегда и безвозвратно разрушил солипсическое единство, в котором мы жили с реальностью в течение первых месяцев нашего существования; процесс, который в остальной части нашей жизни сделал из нас одиноких индивидуумов, находящихся на линии оппозиции физической и социальной реальности. И тщетность нашей ностальгической тоски о воссоздании такого первобытного единства демонстрируется каждый раз, когда мы испытываем «ужасы полдня».

Со своей обычной исторической сообразительностью Гегель распознал все это в том, что Пан символизировал для греков (хотя нужно признать, что гегелевская схема объективного, субъективного и абсолютного духа, которая диктует периодизацию истории по Гегелю, иногда была в рассматриваемом случае удивительно полезна и наводила на размышления). «Панический испуг» — вид испуга, который Пан мог вселить в аркадианских пастухов, был тем, что греки обычно понимали как «ужасы полдня». О Пане Гегель замечает: «Любопытное предположение, внимательное желание поймать значение природы проявились во всесторонней идее Пана. Для греков Пан не представлял *объективное* целое, но некое неопределенное нейтральное основание, которое предполагает элемент *субъективного*; он воплощает те острые ощущения, которые проникают в нас в тишине лесов»¹¹¹.

Как и предполагает Гегель в своем утверждении о том, что «панический испуг» содержит» момент субъективности», природа или Пан не так сильно пугают нас своим внезапным появлением, как тотальное «другое», поскольку это «другое» опознается как *бывшая* часть нас самих. Это — испуг, вызванный чем-то знакомым, что стало дефамилизованным, незнакомым, и что внезапно стало противостоять нам; испуг поэтому содержит то, что присуще опыту сверхъестественного.

И здесь, наконец, мои аргументы в пользу ностальгического опыта прошлого исчерпываются. Этот опыт прошлого, каким мы находим его в релевантных областях истории ментальностей, не является опытом истористских квазиобъектов, находящихся вне нас самих и как небольшая часть нас, как вид физических объектов, исследующихся физиком. Мы без всяких сомнений признаем независимость от нас объектов, исследуемых физикой; независимость объектов, с которыми мы имеем дело в истории ментальностей, сообщает нам опыт сверхъестественного, потому что мы совершенно правильно обнаруживаем в этих объектах ушедшие части нашей культурной и исторической идентичности. Именно этот аспект этих объектов исследован в истории ментальностей; однако они исследованы не как *объекты*, но как объекты, воплощающие «расстояние» от нас, и все же, в то же самое время, находящиеся в границах нас самих непосредственно. Сверхъестественная независимость объектов, рассмотренная в ходе обсуждения истории ментальностей, не служит *объективизации* прошлого, но, напротив, *уничтожению* (истористской и позитивистской) объективизации; это предполагает таинственное существование царства, непосредственно находящегося между нами и овеществленным прошлым историста и позитивиста.

Некоторые ученые, среди них Шлечта и Больнов, недавно показали значение понятия полудня в поздней работе Ницше. В отличие от классической традиции,

ассоциация опыта полудня с неприятными чувствами или со сверхъестественным любопытным образом отсутствует в размышлениях Ницше на эту тему. *Grosser Mittag** для Ницше скорее есть любимый символ счастья, завершения и совершенства. Может показаться, как было показано Шлечта, что, в то время как Ницше подчеркнул еще больше, чем классические авторы, базовый и оригинальный характер опыта полудня, он был соблазнен идеей трансформации этого опыта в аллегорию (или пародию) пришествия Христа, — конечно, такую процедуру едва ли можно было ожидать от этого герольда антихристианства¹¹². Тем не менее верно, что Ницше приписал опыту полудня ощущение счастья, которое не является полным без моментов, рассмотренных выше; Больнов описывает это чувство как «ein schweres und dunkles, irgendwie *unheimliches* [выделено мною] und hintergrundiges Glück». (Тяжелый и темный, так или иначе *сверхъестественный* и затененный вид счастья¹¹³.) Этот короткий экскурс во взгляды Ницше, связанные с опытом полудня, может подтвердить тот интересный факт, что он спроецировал на этот опыт некое понятие исторического времени. Это позволяет нам добавить заключительную деталь к картине различий между историзмом и постмодернизмом. Известно, сопряжение опыта полудня с понятием исторического времени может быть найдено уже в работах классических авторов. Так, Каллимах и Гермес наблюдали, что время — как видно по движению теней, отбрасываемых деревьями, зданиями и т. п., — как будто замедляется, когда приближается полдень, чтобы полностью остановиться на тот один момент, когда полдень фактически наступает. В этот момент линейное время (которое произвело этот момент) и вечность (когда время остановилось) кажется, совпадают¹¹⁴.

Но Ницше придал даже более драматическое значение понятию времени, когда оно символизируется

* «grosser Mittag» — великий полдень.

опытом полудня, соотнося последний со своей идеей вечного возвращения (*die ewige Wiederkehr des Gleichen*). Ницшеанское понятие времени и опыт полудня явно связываются, например, в следующем пассаже: «И в каждом цикле человеческого существования всегда будет иметься час, когда сначала одного, затем многих и далее всех обнимет мощнейшая мысль, мысль о вечном возвращении всех вещей: для человечества этот час каждый раз есть час полудня»¹¹⁵. Эти и другие подобные заявления Ницше (главным образом в работе «Так говорил Заратустра») были любимым вызовом интерпретативной сообразительности многочисленных комментаторов Ницше, по крайней мере, со времен Хайдеггера¹¹⁶ — и особенно в связи с тем, что сам Ницше нигде отчетливо не объяснил, что же именно он имел в виду. Но большинство комментаторов (если не все) согласны с тем, что комбинация этих двух идей — *grosser Mittag* и мифа о вечном возвращении, задумана Ницше как критика линейного истористского времени — концепции времени, в которой каждый момент настоящего появляется в этом линейном ряду из прошлого, которое только что предшествовало настоящему. Миф о вечном возвращении ломает эту линейную и эволюционную концепцию времени, настоятельно подчеркивая момент времени *сам со себе*, а не его бытие как простой части развивающегося ряда моментов (чего придерживается историзм). Идея состоит в следующем: если, в соответствии с мифом о вечном возвращении, каждый момент времени повторяется бесконечно, то он будет отчуждать себя от связей с его прошлым и с его будущим и станет просто «вечным моментом» времени. Он отделит себя от его прошлого и будущего, станет независимым от них, и, таким образом, появится перед нами *sub specie aeternitatis**. Можно было бы привести

* «появит перед нами *sub specie aeternitatis*» — под образом вечности.

здесь следующую метафору. В пределах концепции времени, предложенной мифом о вечном возвращении, время больше не является истористской линией, но скорее плоскостью — плоскостью, состоящей из бесконечности параллельных истористских линий. На этой плоскости, вместо соединения точек одной и той же линии, можно было бы также нарисовать линию, соединяющую все точки, репрезентирующие *один и тот же* момент времени на каждой индивидуальной линии. И об *этой* линии мы можем оправданно сказать, что она символизирует соединение одного момента времени (линия соединяет точки, репрезентирующие этот момент) и вечности (пересекая все индивидуальные параллельные линии плоскости, эта линия — часть вечности, в которой должно быть расположено вечное возвращение к одному и тому же). Так Больнов пишет: «Важно, что сама Вечность здесь вводит измерение, лежащее вне протяжения конечного времени [здесь мы имеем линию, соединяющую все возвращения одного и того же момента], и не является его частью, поскольку возможна только как статичный момент времени [и это — сам момент времени непосредственно] (перевод мой. — Ф.А.)¹¹⁷.

Принимаем ли мы размышления Ницше о вечности и вечном возвращении или нет (я не принимаю, так как вижу в них просто «преобразование» истористской идеологии *Universalgeschichte*), любому ясно, что Ницше предлагает здесь концепцию времени, в которой момент времени, если можно так выразиться, восстает против его подчинения истористски интерпретированному историческому ряду. Это — революция момента времени против исторической эволюции — революция, которая одновременно освобождает и наполняет новыми опасностями и неуверенностью. Ницшеанское преобразование историзма дает нам, однако, анти- или постисторизм с помощью способа, подобного, хотя не идентичного, моему способу аргументации. И что касается этого подобия, в обоих слу-

чаях момент времени принимает «сверхъестественную» независимость — сверхъестественную, поскольку то, что было знакомым и даже частью нашей исторической идентичности, теперь оказалось вне досягаемости истористской «аппроприации».

Так, если полдень, как мы видели, распускает связи между объектами мира и между этими объектами и нами самими, то это движение к роспуску сильно укрепит, если оно будет связано с мифом о вечном возвращении, стимулирующим подобные эффекты. Символика полдня и мифа о вечном возвращении вместе производят дезинтеграцию убедительной линейной последовательности, с помощью которой мы — и истористы — пробовали приспособить (аппроприировать) прошлое и заставить нас чувствовать себя в нем «как дома». «Позвольте мне поэтому согласиться, — пишет Кундера, комментируя миф Ницше, — что идея вечного возвращения подразумевает перспективу, смотря из которой, вещи оказываются совсем другими, чем мы их знаем: они появляются вне смягчающих обстоятельств их преходящей природы». Но, хотя события нашего персонального прошлого или таковые же в человеческой истории теперь приобретают сверхъестественную независимость друг от друга, нам предлагается компенсация за эту диссолюцию последовательности прошлого — эти события теперь могут представать перед нами под действием ностальгического воспоминания. Любопытный парадокс: диссолюция исторического прошлого есть условие возможности появления того, что действительно является опытом прошлого. Как продолжает Кундера, в ницшеанском процессе «диссолюции все освещено аурой ностальгии, даже гильотина»¹¹⁸. Только дефамелизованное прошлое есть то прошлое, которое мы можем реально чувствовать и ощущать.

Здесь мы находим последний признак того, как должны быть сравнены историзм и постмодернизм и как мы должны понимать постмодернистский объект

исторического опыта. Историзм объективировал прошлое и думал о нем как о линейном процессе; он мог делать обе эти вещи одновременно, помещая — как предложено Ранке и Минком — историка на безопасную, трансцендентальную и трансисторическую вершину, где он мог обозревать поток реки времени. Категория различия могла быть расположена только в самом объективированном прошлом, так как «расстояние» от трансцендентальной вершины до реки времени принадлежит царству эпистемологии, а не истории. По контрасту, постмодернизм и постмодернистский опыт времени, как иллюстрируется размышлениями Ницше на темы *grosser Mittag* и вечного возвращения, заставляет нас историзировать истористское эпистемологическое расстояние. Он осуществляет это, представляя прошлое как дефамилизированное настоящее, как часть нашей идентичности, ставшей странной, чуждой и сверхъестественной. В рамках этой «конституции» прошлого объективируется не само прошлое непосредственно, но «различие» как объект исторического опыта.

Заключение

В этом эссе я предпринял попытку составить список различий и параллелей между историзмом и постмодернизмом. В конце я сравнил истористскую и постмодернистскую историческую теорию из перспективы проблем репрезентации, онтологии, эпистемологии и исторического опыта. Главной трудностью моего исследования был тот факт, что постмодернистская историческая теория до настоящего времени не предприняла серьезной и успешной попытки четко определить свою позицию в свете только что упомянутых перспектив. Поэтому я должен был развить релевантную позицию ради того сравнения, которое я хотел провести. Можно возразить, что я, та-

ким образом, грешил против духа постмодернизма: одно из наиболее существенных различий между модернизмом (или историзмом) и постмодернизмом состоит в том, что последний просто не заинтересован в обладании хорошо артикулированными взглядами на онтологию, эпистемологию и т. п. Развивать такие взгляды есть типичная задача модернистов. Действительно, постмодернисты часто в значительной степени безразличны к традиционным философским проблемам (факт, частично объясняемый тем, что корни постмодернизма находятся в литературной теории). Все же ради продолжения философских дебатов я позволил себе свободу экстраполяции постмодернистских взглядов на вышеупомянутые традиционные философские темы. Мое оправдание за осуществление этого таково: я верю, что постмодернизм может сообщить нам кое-что относительно современной практики истории (особенно в области истории ментальностей), что мы еще не знаем, и это может лучше всего быть выраженным в терминах хотя бы воображаемых дебатов между постмодернистом и историком (или позитивистом). Однако здесь постмодернист мог бы возразить, что он не заинтересован дебатами и спорами; то, каким образом постмодернисты имеют тенденцию реагировать на их противников — модернистов, усиливает мое подозрение, что именно так постмодернист мог бы реально ответить своим оппонентам. К сожалению, есть немало истины в критике Хабермаса, когда он находит в постмодернизме «методические преувеличения бескомпромиссной критики рациональности, что скорее является симптомом искаженного духа времени, чем помощью в его понимании» (перевод мой. — Ф.А.)¹¹⁹. Но если это действительно реакция постмодерниста на вызов дискуссии с модернистами или истористами, я хотел бы противопоставить родственного ему по духу Ричарда Рорти, который весьма ясно показал, что именно в дебаты и обсуждения мы должны вкладывать наши на-

дежды относительно плодотворности всего интеллектуального поиска.

Итог сравнения таков: постмодернизм есть радикализация историзма, и поэтому он не является ни весьма странным, ни весьма иррациональным или спорным, как полагает множество ученых. Фрагментация исторического мира; деталь, которая больше не рассматривается как выражение большего целого; номиналистическая тенденция в отношении онтологии репрезентации — все эти постмодернистские взгляды уже представлены до постмодернизма в историзме. Но историзм и постмодернизм наиболее заметно отличаются в области исследования исторического объекта. Истористский исторический объект есть овещенное прошлое; постмодернизм также познает исторический объект, но в «сверхъестественной» независимости и автономии от него самого; все же эта независимость объявляет себя только в «полдень исторического опыта». Это — исторический объект, который имеет свой статус части объективной действительности только благодаря его дублированию в процессе нашего самопознания и понимания настоящего; как таковой он не есть часть овещенного прошлого, но расположен в промежутке или в различии между прошлым и настоящим. Это — ностальгическое историческое чувство, в котором различные способы, с помощью которых историст и постмодернист опытно переживают прошлое, формулируют себя наиболее ясно.

Цель этого эссе — не хвалебная речь по поводу постмодернистской исторической теории. Верно, что постмодернизм (как показано в эссе) умеет избежать некоторых из стоящих на дороге зданий, которые историзм построил для себя. Но все же следует проанализировать, а является ли постмодернизм более успешным, чем историзм в его поддержке историографической практики. Никакая историческая теория не обладает большим и заслуженным триумфом, чем ис-

торизм. И может содержаться немало истины в утверждении Рорти, что в значительной степени теории постмодернизма зависят и даже кормятся от их модернистских двойников¹²⁰. Мое эссе, следовательно, не желает рекламировать маршрут от историзма до постмодернизма, по которому мы все вынуждены следовать; это — просто приблизительная и временная карта для обозначения интеллектуальной территории, на которой одновременно модернист-историст и постмодернист могут жить и процветать. Мы должны понимать, а не рекомендовать.

Комментарии

Данное издание является первым полным русским переводом книги Ф. Анкерсмита «История и тропология: взлет и падение метафоры» (1994). Для настоящего издания перевод выполнен по книге F.R. Ankersmit «History and Tropology: The Rise and Fall of Metafore». University of California. Berkeley. Los Angeles. London. 1994.

Комментарии к изданию не содержат никаких интерпретативных целей, их задача состоит лишь в том, чтобы раскрыть некоторые аспекты размышлений автора и пояснить перевод иностранных слов и выражений.

От автора

- ¹ «...могут быть адекватно объяснены только при обращении к понятию исторического опыта». Результаты своих последних исследований проблемы исторического опыта Ф. Анкерсмит изложил в работе «Исторический опыт: объятия Ромео и Джульетты» (Historical experience: the embrace of Romeo and Juliet. Stanford UP, USA, 2003.).
- ² «Наша история есть наша идентичность». Проблема идентичности в контексте исторических исследований чрезвычайно популярна в новейшей западной исторической науке. Обсуждение этой проблематики нашло свое отражение в серии книг «Западное историческое мышление. Кросскультурные дебаты», увидевшей свет в издательстве Berghahn Books под редакцией известного немецкого историка Йорна Рюсена. Она представляет собой первый выпуск серии «Придавая смысл истории. Исследования в исторической культуре и межкультурной коммуникации», начатой в 2002 году и выходящей под общей редакцией Й. Рюсена и Кристиана Гелена (Western Historical Thinking. An Intercultural

Debate. Berghahn Books. New York. Oxford. Edited Jorn Rusen. 2002). Кроме «Западного исторического мышления», в рамках серии также выйдут: «Идентичности: время, различие, границы» под ред. Хейдруна Фризе, «Наррация, идентичность и историческое сознание» под ред. Юргена Страуба, посвященные исследованию проблем идентичности, «Смысл истории» под ред. Й. Рюсена и Клауса Мюллера. Рассматриваемая серия, по замыслу ее создателей, должна ввести в научный оборот особую форму культурологических исследований, в которых сам термин «культура» будет освобожден от политологических, экономических и иных наслоений, а проблема «культурных различий» будет рассмотрена в широкой исторической перспективе, открывающей возможности для межкультурной коммуникации. Так будет создано новое поле междисциплинарных исследований — «исторической культурологии» или «исторических культур». Исследование проблемы формирования идентичности — одна из ключевых тем серии, причем по преимуществу речь пойдет о коллективной культурной идентичности (а также гендерной, этнической, политической и др.) и ее взаимосвязях с историческими трансформациями народов. Как считает Рюсен, историческая память и историческое сознание осуществляют очень важную культурологическую функцию — они формируют идентичность в темпоральной перспективе, устанавливая связи между прошлым, настоящим и будущим. В этом смысле историческое мышление становится средством кросс-культурной ориентации.

Ф. Анкерсмит и «новая» философия истории

- ¹ Ankersmit F. Narrative Logic: A Semantic Analyses of the Historian Language. The Hague, 1983, p. 209–220; а также «Reply to Professor Zagorin» // History and Theory 29 (1990), p. 275–297.
- ² Ankersmit F. History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphora. University of California Press, 1994, p. 13.
- ³ См. об этом, напр.: Н.Е. Копосов. Как думают историки. М., 2001, с. 284–295.
- ⁴ Мотивы этих парадигм стали проникать в историческую науку уже в начале XVIII в. с включением в нее результатов со-

циологических, экономических, психологических, культурологических и других исследований. Работы Вольтера «Опыт о нравах и духе народов» и Мишле «История Франции» заложили первые идеи новой истории. В 1838 году Джекоб Буркхардт, а в 1898-м — Карл Лампрехт развили эти идеи, и Карл Лампрехт сформулировал «генетический метод», акцентирующий значение причинности в историческом объяснении более, чем значение нарративистики. В 1912 году Дж. Робинсон в своей книге-манифесте «Новая история: этюды, иллюстрирующие перспективу в современной истории» провозгласил окончательное наступление эры «новой» истории. Последнюю он предложил понимать как историю «обыденного человека», т. е. не короля, героя, дипломата и т. п. Не изучение документов прошлого, архивистика, как методологические приемы старой истории, а изучение находок и открытий в антропологии, экономике, психологии должно, по убеждению Робинсона, стать новой методологической парадигмой «новой» истории.

⁵ Заметим, что поиски и обнаружение контекста деятельности, т. е. контекста отношений отдельного субъекта или коллектива людей, в принципе является важным моментом эффективности этой деятельности вообще. Контекст необходим для того, чтобы заменить неопределенность определенностью или, наоборот, породить неопределенность из определенности. Отсутствие контекста, его недостаточность или ущербность сообщают эти же свойства и деятельности.

⁶ Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине. М., 1996, с.81.

⁷ Одни из самых знаменитых исторических книг нашего времени: «Монтайю...» Э. Леруа Ладюри (Le Roy Ladurie E. Montaignou: The Promised Land of Error. N.Y., 1978), «Сыр и черви» К. Гинзбурга (Ginzburg C. The Cheese and the Worms. Baltimore, 1976), «Возвращение Мартина Гуэрра» Н. Земон-Дэвис. (Zemon-Davis N. The Return of Martin Guerra. Cambridge (MA), 1983). См. также: Медик Х. Микроистория (1994) // THESIS, 1994, вып. 4.

⁸ Ankersmit F. «History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphora». University of California. Berkley. Los Angeles. London. 1994, p. 29.

⁹ См. напр.: Rorty R. Philosophy and the Future // Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics. L., 1995.;

Джохадзе И. Ричард Рорти М. 2001, с. 71–85. Вообще, как верно замечает Н.Е. Копосов, ссылаясь на Д. Мило, пост-модернистские тенденции в определенной мере затронули французскую историографию. См.: Копосов Н.Е. Указ. соч., с. 281.

- ¹⁰ Barthes R. La discours de l'histoire // Barthes R. La bruissement de la langue. Paris, 1984; Barthes R. «L'effet de reel» // Barthes R. Le bruissement de la langue. Paris, 1984.
- ¹¹ Маркова Л.А. О возможности совмещения философской всеобщности с конкретностью и уникальностью анализа науки // Теория познания. М., 1995, с. 344.
- ¹² См. ст. Кукарцевой М.А. Философия истории в конце XX в.: несколько реплик о существовании вопроса // Актуальные проблемы социально-философского знания. Иваново, 2001.
- ¹³ См. об этом: Кукарцева М.А. О теории действия в философии истории США // Философские проблемы социально-гуманитарного знания. М., 2001.
- ¹⁴ Ankersmit F. History and Tropology... p. 4.
- ¹⁵ См. об этом: Стрелков В.И. К онтологии исторического текста // Одиссей. 2000, с. 139–151. Кукарцева М.А. Современная философия истории США. Иваново, 1998, с. 139–208.
- ¹⁶ Базисные метафоры служат для выражения ключевой идеи теории. «Базисные метафоры» составляют основания содержательной картины мира, создаваемой автором. Они являются не столько результатами индивидуального творческого поиска, сколько его «историческими априори», концептуальными формами экзистенциалов, почерпнутых в некоторой традиции культивируемых в ходе индивидуальной биографии. В их число входят основные ценности (критерии оценки самооценки) и основные ситуации (предметное поле) // Касавин И.Т. Миграция. Креативность. Текст. Санкт-Петербург, 1999, с. 360.
- ¹⁷ Имеется в виду онтология понимания.
- ¹⁸ См. об этом, напр.: Кукарцева М.А., Коломоец Е.Н. О новой философии истории // Личность. Культура. Общество. 2002, № 2.
- ¹⁹ См. трактат Аристотеля «О душе». М., соч. в 4-х тт. 1979. Т. 1., с. 421.

- ²⁰ Lear J. *Aristotel: The Desire to Unerderstand*. Cambridge, 1988, p. 124.
- ²¹ Geily W. *Philosophy and Historical Understanding*. Cambridge, 1964; Louch A.R. *History as Narrative // History and Theory*, 1969, v. 8, № 1.
- ²² White M. *The Logic of Historical Narration // Philosophy and History*. N.Y., 1963; Danto A. *Analitical Philosophy of History*. Cambridge (Mass.), 1965.
- ²³ White H. *Metahistory: Historical Imagination in XIX Century*. Baltimore, 1973.
- ²⁴ Ankersmit F. *Op. cit.*, p. 126.
- ²⁵ Коллингвуд Р.Дж. *Идея истории: Автобиография*. М., 1980, с. 207–208.
- ²⁶ *Ibid.*, p. 155.
- ²⁷ Дмитревская И.В. *Текст как система*. Иваново, 1985, с. 15.
- ²⁸ Danto A.C. *The Transfiguration of the Connomplace: A Philosophy of Art*. Cambridge (Mass.), 1983.
- ²⁹ Ankersmit F. *History and Tropology...* p. 181.
- ³⁰ *Ibid.*, p. 180.
- ³¹ Иггерс Г.Г. *История между наукой и литературой // Одиссей*. 2001, с.148.
- ³² Bertels C.P. *Stijl: een verkeerde categorie in de geschiedwetenschap*. Groniek 89/90 (1984): S. 150.
- ³³ Gay P. *Style in History*. London, 1974, p. 3.
- ³⁴ Знаменитая работа Х. Уайта «Метаистория: историческое воображение в XIX веке» (*Metahistory: Historical Imagination in XIX Century*. Baltimore, 1973) является символом и знаменем новой философии истории. В ней Уайт первым среди «новых» философов истории сформулировал лингвистический исследовательский механизм познания истории. «Целью моей книги было показать, как нарративное изложение “реальности” всегда можно представить аллегорическим претворением глубинного структурного содержания — знаковых систем и онтотеологических позиций» (Хайден Уайт. *Ответ Иггерсу // Одиссей*. 2001, с. 156).
- ³⁵ White H. *Metahistory...* p. 2.

- ³⁶ Ibid., p. 5.
- ³⁷ Подробнее об этом см.: Кукарцева М.А. Современная философия истории США. Иваново, 1998, с. 139–179.
- ³⁸ Ibid., p. 30.
- ³⁹ Ibid.
- ⁴⁰ См. о ней: Кукарцева М.А. Современная философия истории США. Иваново, 1998.
- ⁴¹ Хайден Уайт. Ответ Иггерсу // Одиссей. 2001, с. 158.
- ⁴² См. об этом: Дмитриевская И.В. Текст как система. Иваново, 1985.
- ⁴³ Хайден Уайт. Ответ Иггерсу, с. 161.
- ⁴⁴ Уайт также сравнивает тропы исторического сознания с фрейдовскими идеями о сущности сновидений, а также с трансформационными паттернами теории схематического мышления Ж. Пиаже. Он увлечен идеей возвышения его теории тропологии к уровню онтогенетических категорий, которые отражаются в структуре языка, что открывает прямой путь в область феноменологических исследований.
- ⁴⁵ White H. The Content of the Form. Baltimore, 1987, p. 202.
- ⁴⁶ Duby G. and Lardreau G. Geschichte und Geschichtswissenschaft: Dialoge. Frankfurt am Main, 1982.
- ⁴⁷ Ankersmit F. History and Tropology... p. 174.
- ⁴⁸ О взглядах Х. Патнема на теорию референции см.: Патнем Х. Философия сознания. М., 1999; Макеева М.Б. Философия Х. Патнема. М., 1996.
- ⁴⁹ Mandelbaum M. History, Man and Reason. Baltimore, 1971, p. 124.
- ⁵⁰ Об историзме вообще см.: Барг М.А. Эпохи и идеи: становление историзма. М., 1987, а также: Гайденко П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М., 2002, с. 377–406.
- ⁵¹ Mannheim K. Historismus // Mannheim K. Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk // Neuwied, 1970, s. 246.
- ⁵² Соловьев Э. Судьбическая историософия Хайдеггера // Прошлое толкует :ас. М., 1991, с. 353.

- ⁵³ Ankersmit F. History and Tropology... p. 19
- ⁵⁴ Питц Э. Исторические структуры (К вопросу о так называемом кризисе методологических основ исторической науки) // Философия и методология истории. БГК им. И.А. Бодуэна де Куртене. 2000, с. 196.
- ⁵⁵ Ankersmit F. The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History // History and Theory. Beiheft 25., 1986, № 4, p. 26.
- ⁵⁶ См.: Ankersmit F. The Sublim Dissociation of the Past: Or How to Be (come) What One Is No Longer // History and Theory. 2002, № 1.
- ⁵⁷ Dubrow H., Strier R. The Historical Renaissance; New Essays on Tudor and Stuart Literature Culture. N.Y., 1989, p. 4.
- ⁵⁸ Helgerson R. Barbarous Tongues: the Ideology of Poetic Form in Renaissance England // Dubrow H., Strier R. Op. cit., p. 278.
- ⁵⁹ Анкерсмит, 7, с. 142.

Введение. Трансцендентализм: взлет и падение метафоры

- ¹ «...пойти дальше простого применения того, что уже было обнаружено в другом месте». То есть в логическом позитивизме.
- ² «...различия между историческим исследованием (результаты которого, как правило, выражаются в терминах индивидуальных предложений относительно прошлого) и историописанием». Мы переводим здесь английское словосочетание «historical writing» как «историописание», полагая, что так будет лучше передан смысл обсуждаемых в работе проблем. Мы отдаем себе отчет, что перевод «historical writing» как «историческое письмо» заманчив, т. к., во-первых, «письмо» — один из философских терминов, введенных постмодернизмом с целью разграничить традиционное философское понятие рефлексии и термин «дискурс», употребляемый постмодернизмом в специфическом смысле (речь идет о науке письма, а не о противопоставлении письма слову). Во-вторых, самого Ф. Анкерсмита можно с полным правом назвать постмодернистом. Но в таком случае словосочетание «историческое письмо», встречающееся

в тексте повсеместно, необходимо было бы применять и к работам историков и философов истории прошлого: Гегеля, Мишле, Ранке, Токквилля, Маркса и др., что мы посчитали не вполне корректным.

³ «...восприятию достижений и существа дела исторической теории Хайдена Уайта». Хайден Уайт в работе «Метаистория: историческое воображение в XIX веке» (*Metahistory: Historical Imagination in XIX Century*. Baltimore, 1973) первым среди «новых» историков сформулировал новый исследовательский механизм познания истории. Сегодня эта работа стала символом и знаменем новой философии истории. Ее сторонники и противники согласны с тем, что по-настоящему лингвистическая нарративная философия истории появилась только вместе с публикацией работы Хайдена Уайта. По мнению Х. Келлнера, одного из крупнейших представителей новой философии истории США, никогда еще не было такого философа истории, как Уайт, который бы написал «книгу, столь полную языком и открытую языку» (Kellner H. *A Bedrock of Order: Hayden White's Linguistic Humanism // History and Theory*. Beheft 19 (1980) p. 1). Эту книгу называют революционной, новаторской, эпохальной в истории современной историографии и философии истории. Она посвящена исследованию истории исторического сознания Европы XIX века: подводит итог развитию исторического дискурса обозначенного временного периода и одновременно предлагает общую теорию структуры того типа мышления, которое называют историческим.

⁴ «...следование нарративизму». В новой философии истории нарратив строится не как простое повествование (*telling story*), а как способ исторической интерпретации, и ключевым словом здесь является «язык». Историк-нарративист пишет историю так же, как художник пишет картину, слова нарратива являются для него способом вхождения в реальность исторического прошлого. Исторический нарратив не воспроизводит исторические процессы, а просто сообщает, в каком направлении следует размышлять об этих событиях, он насыщает наши мысли об этих событиях «различной эмоциональной валентностью» (Х. Уайт). Поэтому исторический нарратив не обязательно имеет последовательный характер, то есть он только условно является рассказом, в действительности же он является интерпретацией. Последняя видит в прошлом серию фактов как нечто

непроблематическое и толкует их, поэтому интерпретация есть нахождение единства в многообразии. В этом смысле исторический нарратив новой истории *проектирует* (Ф. Анкерсмит) структуру прошлого, но не обнаруживает ее так, как это делает историческое исследование документов и памятников, то есть исторический нарратив не является отражением прошлого, не корреспондирует и не соотносится с ним. Исторический нарратив только *обращается* к прошлому, «вырывает» нас из него и не отсылает обратно. В этом смысле новая философия истории ориентируется не на лингвистическую версию исследования текста, в которой рассматриваются определенные лексические и грамматические категории языка, а на семиологическую, как науку о формах, изучающую значения независимо от их содержания. Причем семиология берется новой историей в бартовском прочтении, настаивающим на исключительной важности отличия знака от означающего, в итоге создающей ограниченность семиологического прочтения текста: можно работать только с одним языком и осуществлять только одну операцию — операцию чтения, дешифровки текста. Последовательно оформляется цепочка: «письмо-авторское намерение-текст», каждому элементу которой соответствуют элементы другой цепочки «чтение текста-читатель-новый мир». Следовательно, исторические нарративы являются не знанием, а организацией знания, которая невозможна в рамках требования установленных значений для слов нарратива, он не предполагает определений и заканчивается на них. Исторический нарратив в новой философии истории выполняет двойную функцию: интерпретирует прошлое и индивидуализирует его, являясь тем самым подтвержденной метафорой. Исторический нарратив в новой истории вообще строится на основе активного использования тропов поэтического языка, которые, как это полагает, например, Хайден Уайт, руководят работой историка от начала и до конца: понять историка и его творение можно только тогда, когда к читателю придет понимание того тропа, который является алгоритмом его работы. Исторический нарратив, подобно тропу, является местом рождения нового значения (семиология). Способность историка развить тропологическое пространство нарратива является решающей в его возможности интерпретации прошлого. Само нарративное пространство есть гештальт, то есть не индивидуальный исторический текст,

а практика *всей* истории, понимаемой как исторический текст в целом. По мнению новой истории, это показывает различие между хроникой и нарративом как тотальностью утверждений о прошлом. При этом нарративное пространство рождается только на основе сравнительного сопоставления одной нарративной интерпретации с другой и не может быть образовано только единичным нарративом. Таким образом, нарратив новой философии истории обращает внимание на его специфические свойства относительно других видов нарративных изложений. Он задается системой выразительных средств и личным опытом его автора. При этом вводится понятие референта, по отношению к которому выстроены все события нарратива, но он присутствует как бы имплицитно и используется в его причинной трактовке (С. Крипке, К. Доннелан, Х. Патнем). Главный элемент анализа — язык нарратива как особая знаковая система, структурирующая его реальность. Язык нарратива превращается в метафорическое (тропологическое) заявление, с помощью которого устанавливаются отношения тождества между историческими событиями и рассказом о них. Новая философия истории своей теорией исторического нарратива ищет «искренний дискурс», полагая, что «именно язык... образует те силы, которые противодействуют или же помогают субъекту в его поиске» (Барт Р. Драма, поэма, роман // Называть вещи своими именами. Программные выступления мастеров западноевропейской литературы XX века. М., 1986, с. 143.) подлинной истории и ее подлинного понимания. Эти поиски позитивны до тех пор, пока они придают прошлому характер предшествующего настоящего, когда же они заменяют этот императив иллюзией познанного, тогда многочисленные интерпретации становятся незавершенными и даже объективируются, историческая определенность исчезает или становится двусмысленной. Хотя, впрочем, новая философия истории ясно и настойчиво подчеркивает, что нарративная стратегия исторического поиска основывается на «полных очарования» философских проблемах рефлексии над историей и как таковая, на наш взгляд, может позволить себе отсутствие абсолютных суждений и даже неадекватность, тем более что никто не знает, что такое адекватность в исследовании прошлого.

⁵ «Если мы имеем в виду Метаисторию». Имеется в виду книга Х. Уайта «Метаистория: Историческое Воображение

в Европе девятнадцатого века» (Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore, 1973).

⁶ «Как известно, согласно Метаистории, историческое письмо всегда задается одним из четырех тропов». По мнению Х. Уайта, историк, прежде чем оценить историческое поле своего исследования, должен конституировать его как объект ментального восприятия. Таких стратегий не множество, а всего четыре. Уайт называет их тропами по аналогии с тропами поэтического языка. В поисках адекватного обозначения искомых тропов Уайт обращается к соответствующим работам известных авторов: К. Леви-Стросса, Р. Джейкобсона, Ж.-Ф. Лакана. Все они по разным поводам и в разных аспектах (в исследовании речевых структур примитивных обществ (Леви-Стросс); в лингвистической теории стиля (Джейкобсон); в структурном психоанализе (Лакан) использовали в своих исследованиях тропы поэтического языка: метафору, метонимию, синекдоху, литоту, гиперболу и пр. Уайт для осуществления нужд своего анализа выбрал Метафору, Метонимию, Синекдоху и Иронию. Четыре названных тропа позволяют произвести характеристику искомых исторических объектов в различных типах образного дискурса. Уайт полагает, что они необходимы для понимания сути операций, с помощью которых содержание исторического опыта, сопротивляющегося описанию в больших массивах прозаической репрезентации, может быть пре-фигуративно организовано и подготовлено для сознательного исследования. При этом для предоставления «реалистической» репрезентации и интерпретации действительности необходимо прежде всего определить доминирующий поэтический троп, в котором протекает дискурс историка.

⁷ «Вспомните, как Кант определил трансцендентального субъекта». Трансцендентализму, как и тропологии, свойственна попытка трансформировать иное в свое: и трансцендентальный, и «тропологический» субъекты преобразовывают ноуменальную действительность в феноменальную, которая сама адаптирует себя к структуре трансцендентальной (тропологической) самости. Трансцендентализм и тропология «антропоморфизируют» реальность, «присваивают» ее человеку, позволяют рассматривать неизвестное в терминах известного, делают его самоочевидным. Подчеркнем, что для Канта эпистемология была мероприятием,

имеющим целью утвердить безусловно объективное. Парадигмой понимания в таком случае становилось восприятие физических объектов, имеющих размерность, соотносимую с окружающим миром. Только так рассматривалась возможность выявить позицию, гарантирующую безусловность знания и вместе с ним вневременность и неизменность полученной истины. Достигнутая самоочевидность не может быть разрушена, а все, что не вписывается в указанные объяснительные модели, остается за границей познанного и, в частности, познанного исторического прошлого.

⁸ «...чьими важнейшими сочленениями являются воспринятый объект, промежуточная сфера». Под «промежуточной сферой» имеется в виду акт восприятия.

⁹ «...создали почти непреодолимую пропасть между сознанием (mind) и познанием». В английском языке принято обозначать словом «mind» философское понимание сознания, а словом «consciousness» по преимуществу его психологическую трактовку.

¹⁰ «...гальдеринговской онтологией *Verstehen*» — онтологией понимания.

¹¹ «...что Гадамер относит к *Wirkungsgeschichte*» — к истории действия.

Шесть тезисов нарративной философии истории

¹ «...каузальное объяснение, например, по типу охватывающего закона». Теория охватывающего закона, или подводящая теория объяснения, была впервые сформулирована Дж. Гемпелем в 1942 г. Ее суть состоит в том, что охватывающие (универсальные) законы играют в гуманитарных науках такую же роль, что и в науках естественных. Все индивидуальные (частные) случаи подводятся под эти охватывающие законы так, что производится логическая дедукция особенного явления из общего закона. // Gempel G.G. *The Functruin of General Laws in History // Theories of History* ed. P. Gardiner. N.Y., 1959, p. 344–356. ; Idem. *Aspects of Scietific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. N.Y., I., 1965; Idem. *Explanation in Science and in History // Philosophical Analysis and History*. N.Y., 1966.

- ² «Лейбницевский принцип предиката в понятии». Здесь имеется в виду учение Лейбница о полном индивидуальном понятии как совершенном понятии какого-либо субъекта. Оно включает в себя все предикаты, прошлые, настоящие и будущие так, что в нем находятся все события, которые с ним случились, случаются или еще случатся. История понятия предстает как история мира, рассмотренная с определенной «точки зрения». Все модификации и отношения истории мира с самого начала задаются в ее понятии потому, что в рассуждениях логическое предшествует историческому.
- ³ «...коллингвудовский детективный поиск убийцы Джона Доу» — имеется в виду уподобление Коллингвудом в «Идее истории» работы историка методам уголовного расследования, хотя и с известными отличиями их друг от друга.
- ⁴ «Понятие самости является исторической, нарративной интерпретацией» — речь идет об эйдетичности человека как принадлежности символической формы вообще, в ее отличии от знаковой формы. Как таковая она требует полной абстрагированности от внешнего окружения, проявляет свою сущность только через интерпретацию и получает закрепление в соответствующих текстах (монологах, исповедях и пр.).

Дилемма современной англосаксонской философии истории

- ¹ «...довольно сырая теория пере-предписывания Коллингвуда» — пере-предписывание или буквально «проигрывание», воспроизведение заново является теорией познания прошлого, предложенной Р. Дж. Коллингвудом в «Идее истории» (раздел «Эпилогомен»). Ее суть состоит в повторении историком прошлого в своих собственных мыслях об этом прошлом, своего рода проигрывании прошлого на сцене собственного мышления о нем. Тогда прошлое становится настоящим, объективным и обретает реальность. Такой подход к реконструкции прошлого дал возможность Анкерсмитту назвать теорию пере-предписывания Коллингвуда аналитической герменевтикой.
- ² «...теории Коллингвуда и, в частности, к его пока еще неразработанной “логике вопроса и ответа”» — логика, по мнению Коллингвуда, долженствующая заменить тради-

ционную аристотелевскую логику как устаревшую. Основной единицей логического рассмотрения в логике Коллингвуда становится «проблема», имеющая конкретно-исторический характер, т. е. изменяющаяся под воздействием конкретных обстоятельств места и времени. Последовательная серия (логика) вопросов, продиктованных индивидуальными историческими ситуациями, и получаемых на них ответов, разрешают проблему, существующую в данный конкретный исторический момент. Логика вопросов и ответов Коллингвуда по своему замыслу практически идентична так называемой ситуационной логике К. Поппера, а также субстантивной логике С. Тулмина.

³ «Практический вывод, реконструируемый историком». Практический вывод, или практический силлогизм, — одна из центральных проблем интенциональной теории действия. Впервые в истории философии его рассмотрел еще Аристотель в «Никомаховой этике», а далее Гегель вводит понятие «вывод действия». Практический вывод в трактовке Гегеля выглядит так: есть стремление субъекта к некоторой цели; есть предполагаемые средства ее достижения; есть объективация цели в действии. См.: Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М., 1972, т. 3, с. 196. Впервые был обсужден в работе Э. Эскомб «Интенции» (Anscombe E. Intentions. Oxford, 1957.) По мнению фон Вригта, практический силлогизм является моделью телеологического объяснения в истории и социальных науках в противовес объяснению каузальному.

⁴ «...аргумент логической связи (АЛС) обеспечил аналитическую герменевтику мощным оружием». Аргумент логической связи означает замену каузального отношения между интенцией и поведением отношением логическим. Г. фон Вригт называет тех авторов, кто признает каузальный характер этой связи *каузалистами*, а тех, кто признает логический характер этой связи, — *интенционалистами*. «Связь между действием и его результатом является внутренней логической (выделено нами. — М.К.), а не каузальной (внешней) связью. Если результат не реализовался, действие просто не было совершено. Результат — это существенная “часть” самого действия. Грубая ошибка — считать действие причиной всего результата». См.: Г.Х. фон Вригт. Логико-философские исследования. Изб. труды. М., 1986, с. 101, 124–126.

- ⁵ «Когда фон Вригт обсуждает, например, случай, что кто-то звонит в дверной звонок». Речь идет об описании фон Вригтом действий, имеющих интенциональный характер. Интенциональное действие отличается от простого намерения что-то сделать. Критерий их различения, по фон Вригту, есть *объект интенции* — то, что «агент намеревается осуществить, результат действия... Если движения интенциональны, но не связаны с объектом интенции, то объяснить их телеологически нельзя. Объяснить поведение телеологически — значит точно указать в нем объект интенции». Например, пишет фон Вригт, «когда я чищу зубы, движения моей руки являются интенциональными, однако принимаясь за это действие, я *намеревался* почистить зубы, а не совершить эти движения». Точно так же «намерение позвонить в звонок специфическим образом *отличается* от других волевых актов своим объектом, а именно звучанием звонка». См. Г.Х. фон Вригт. Логико-философские исследования. Изб. труды. М., 1986. Там же, с. 121–126.
- ⁶ «Например, неприятная проблема спекулятивных философий». Ф. Анкерсмит имел в виду метафизический характер традиционных систем философии истории с доминированием в них абстрактно теоретически постигаемой всеобщности. По мнению автора, такой подход безнадежно усложняет историческое познание, и оно вынуждено искать возможности собственного преодоления и обновления в пространстве новой феноменологической рефлексии.
- ⁷ «...с логической точки зрения метафора близко относится к интенциональным контекстам». Интенциональный способ трактовки вещей основан на их качественной определенности, а интенциональное понимание текста — на его смысле, семантико-синтаксическом и прагматико-семантическом исследовании.
- ⁸ «...от его кодификации вигами» — речь идет о политической партии в Англии XVII–XIX вв., предшественнице английской либеральной партии.
- ⁹ «...они требуют, чтобы письмо о ней» — термин «письмо» употребляется здесь в смысле определенного количества работ.
- ¹⁰ «В этой связи Деррида использовал слова *differance* и *интертекстуальность*» — Деррида употребляет понятие «письмо» в двух смыслах: как противопоставление речи

(фонетическая модель) и как архи-письмо, грамма, разнесение (новый концепт письма). Анализируя разнесение в качестве основного элемента письма, Деррида обращает внимание на необычайность написания этого слова — вместо привычного *difference* — *differance*. Буква «а» в этом слове пишется и читается, но ее нельзя услышать. Эта буква есть грамматическая и графическая агрессия, указывающая на вмешательство написанного знака. Разнесение есть не концепт, а скорее конфигурация концептов, порожденная непрерывной работой странной «логики» буквы «а», проявляющаяся в определенный момент.

¹² «...наиболее серьезным врагом *Geisteswissenschaften*» — т. е. врагом гуманитарных наук.

Использование языка в историописании

¹ «...в известном эссе Кроче “*La storia ridotta sotto il concetto generale dell’arte*”». Речь идет о ранней работе Б. Кроче «*La storia ridotta sotto il concetto generale dell’arte*», «*Atti dell’Accademia Pontaniana*», XXIII. Napoli, 1893. «История под общим понятием искусства».

Историческая репрезентация

¹ «Кукла — просто устройство, к которому могут быть приложены». Под «куклой» имеется в виду модель, манекен.

² «...это — искусственный Бог в точно таком же смысле, в каком ваш конек есть искусственная лошадь». Игра слов: под коньком имеется в виду страсть, хобби, увлечение.

³ «...проявилась специфика традиции, которая началась с *ready-mades* Дюшана» — речь идет о французском скульпторе-дадаисте Марселе Дюшане, который в 1917 году выставил на выставке в Нью-Йорке писсуар, назвав его «Фонтаном». С тех пор именно Дюшан считается основателем поп-арта. В 60-е годы его последователем стал Э. Уорхол.

⁴ «...если бы все историописание должно было бы принять характер “микроисторий”». — Одна из наиболее популярных сегодня онтологических подсистем философии истории —

психосоциальная или «ментальная» философия истории, разрабатываемая прежде всего школой «Анналов». Широко известна главная цель исторических и философско-исторических исследований «Анналов» — создание картины «тотальной» истории. Эта картина предполагает максимально широкий охват всех аспектов человеческой жизни — от материально-экономических до культурных, политических, антропологических. При этом тотальность истории для «Анналов» — не эклектическое описание всех возможных аспектов общественной жизни, но новое исследование взаимоотношений между разными сторонами исторической действительности и в особенности соотношения материальной и идеальной сторон жизни.

Эффект реальности в историописании. Динамика историографической топологии

- ¹ «...это — время *res gestae*, и дискурс презентует себя как просто *historia rerum gestarum*». «Это — время благородных поступков, и дискурс презентует себя как просто история благородных деяний».
- ² «Предисловие, которое Золя позже добавил к *Therese Raquin* содержит следующий пассаж: «*Mon but a ete scientifique.... Tant que j'ai ecrit Therese Raquin, j'ai oublie le monde, je me suis perdu dans la copie exacte et minutieuse de la vie, me donnant tout entier l'analyse du mecanisme humain*». «Цель моя являлась научной... Пока я писал “Терезу Ракен”, я забыл о мире, я затерялся в точном и мельчайшем описании жизни, полностью отдаваясь анализу человеческого механизма».
- ³ «...слово дисциплина употребляется здесь в обоих его смыслах». То есть как отрасль знания и как придание строгости, например, рассуждениям.

Историзм и постмодернизм: феноменология исторического опыта

- ¹ «...апелляции к контексту» — обсуждение проблем взаимоотношения текста и контекста, понимаемых, соответственно как текст нарратива и текст источника, документа про-

шлого — «образа реальности» является чрезвычайно важной и интересной проблемой новой философии истории. В условиях, когда постмодернизм делает акцент на узком текстуализме, крайне важно найти правильный баланс текста и контекста, определить верную стратегию прочтения контекста, выяснить, что именно может служить контекстом. Здесь возможны два варианта: вымывание роли контекста из исторической работы вообще. Например, тропологическое видение истории Х. Уайтом вынуждает его не брать в расчет контекста классических исторических трудов, исследуемых им в «Метаистории». Действие контекста как руководящего принципа текстуального мышления, первоначально представленного в виде изолированной выемки из текстуальной логики. Здесь логика текста компаративно противопоставляется логике «социального» (М. Левинсон), т. е. логике контекста, которая далее детерминирует текст в целом. Контекст превращается в образ реальности, а текст — в саму реальность. Новая философия истории имеет дело с семиотическим описанием текста, поэтому наиболее востребованным является предметный (денотативный) контекст, описывающий предметную ситуацию, отраженную в содержании текста. В результате противопоставления текста и контекста формируется искомая модель внешней и внутренней, индивидуальной и социальной динамики исследуемого исторического периода, которую затем можно использовать для реинтерпретации всего анализируемого объективного социально-исторического ансамбля.

² «...часто ведом к "пойнтилизму"» — от pointillism, т. е. указание направления, места, точки отсчета.

Примечания

Введение.

Трансцендентализм: взлет и падение метафоры

- ¹ Strowson P.F. *Individuals: Essay in Descriptive Metaphysics*. London, 1971.
- ² Декарт предложил четыре правила для отыскания истины. Второе читается следующим образом: «Diviser chacune des difficultes que j'examinerais, autant parcelles qu'il se pourrait, и qu'il serait requis pour mieux les resoudre («Делить каждую проблему, которую я буду исследовать, на столько частей, насколько возможно и насколько это требуется для ее наилучшего решения»). (Descartes R. *Discours de la methode*. Paris: Flammarion, 1966, 47.)
- ³ См. главу 5 данного тома.
- ⁴ Collingwood R.G. *An Autobiography*. Oxford, 1970, p. 70.
- ⁵ См. мою статью: «Statements, Texts and Pictures» in F.R. Ankersmit and H. Kellner, eds., *The new Philosophy of History*. London, 1994.
- ⁶ Иллюстрацией неудовлетворительных отношений между нарратологией и историческим письмом является работа D. E. Polkinghorne «Narrative Knowing and the Human Science». Albany, 1988, chapt. 3.
- ⁷ White H. *Tropics of Discourse*. Baltimore, 1978, p. 107.
- ⁸ White H. *Tropics...* p. 111. См. также: White H. *Tropics...* p. 91, and White H. *The Content of the Form*. Baltimore, 1987.
- ⁹ H.White. *Tropics...* p. 111.
- ¹⁰ Закавычено Уайтом. *Content...* p. 7.

- ¹¹ Нарративизм вполне может быть рассмотрен как номиналистская версия классического историзма. Это был один из главных тезисов моей работы «Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historians' language» (The Hague, 1983). Я добавлю здесь замечание к терминологии, которая принята в этом издании. Термин историзм будет использоваться в контексте исторической теории, которая была развита, например, Ранке и Гумбольдом, и главные теоретические моменты которой изложены в работе «The Theory and Practice of History» (G.G. Iggers and K. von Moltke eds). N.Y., 1973. Вслед за Мандельбаумом, историзм может быть определен как «вера в то, что сущность любого явления и адекватное понимание его ценности могут быть получены через рассмотрение его в терминах места, которое оно заняло, и роли, которую оно сыграло в процессе развития» // Mandelbaum M. History, Man and Reason. Baltimore, 1971. «Историзм» как он здесь понимается, ни в коем случае не идентичен *историцизму* в попперовском смысле этого термина, который относится к концепциям истории, стремящимся к предсказанию будущего. Спекулятивные философии истории являются *историцистскими*, и пропасть между историзмом и историцизмом так же глубока, как между модернизмом и постмодернизмом. Фактически, как доказывается в последней главе этого издания, постмодернизм относится к модернизму так же, как историзм относится к Просвещению.
- ¹² Там же. Книга Роланда Барта о Мишле построена на некоторых аспектах «Метаистории» Уайта.
- ¹³ Для толкования подобий и различий между Уайтом и Госманом см. мой обзор: «Lionel Gossman, Between History and Literature» // CLIO 21 (1992): p. 175–176.
- ¹⁴ Hesse M.B. Models, Metaphors and Truth // F.R. Ankersmith and J.J. Mooij eds., Knowledge and Metaphor. Dordrecht, 1993.
- ¹⁵ H. White. Tropics... p. 94. В другом месте Уайт пишет: «Понимание — процесс представления незнакомого, или «странного» во фрейдовском смысле термина, знакомым; движения от «экзотических» и неклассифицируемых вещей к той или иной стороне абсолютной собственности опыта, достаточно закодированного, чтобы ощущать свою полезность человеку, свою «неопасность», или просто становиться известным благодаря какой-либо ассоциации. Этот

процесс понимания может быть только тропологическим в своей сущности, он включен в процесс превращения незнакомого в знакомое, который вообще является фигуративным (White H. Tropics... p. 5). Далее см. White H. Tropics... p. 86, 88.

¹⁶ White H. Tropics... p. 22. Аналогии с теорией Пиаже развиты здесь же.

¹⁷ White H. Tropics... p. 81.

¹⁸ Hassan I. The Postmodernism Turn: Essays in Postmodernism Theory and Culture. Ohio State university Press, 1987, p. 91–92.

¹⁹ См. мою работу: «Narrative Logic», p. 209–220; а также «Reply to Professor Zagorin» // History and Theory 29 (1990), p. 275–297.

²⁰ Kant I. Critique of the Pure Reason. Trans. N. Kemp Smith. London, 1978, p. 331.

²¹ Derrida J. White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy // Derrida. Margins of Philosophy. Brighton, 1986, p. 228. В то время как мой аргумент не идет далее (уже весьма существенного) утверждения, что трансцендентальная философия — по существу философия метафорическая, Деррида делает более радикальное заявление о том, что вся философия метафорична. См. также мою работу «Davidson en Derrida over de metafoor» // R.T. Segers ed., Visies op cultuur en literatuur. Amsterdam, 1991, p. 221–229.

²² Gossman L. Literature and Education // Gossman L. Between History and Literature. Cambridge (MA), 1991.

²³ White H. Content... p. 66.

²⁴ Ibid., p. 67.

²⁵ Ibid., p. 68.

²⁶ Ibid., p. 69.

²⁷ Ibid., p. 72.

²⁸ Как это объяснено самим Уайтом. См.: White H. Content... p. 70.

²⁹ С неменьшим интересом мы можем обратиться к другому антитропологическому движению, о котором можно прочи-

тать в «Content of the Form». В последней главе своего собрания эссе Уайт фиксирует разницу между «лингвистической теорией текста» и «его особой семиологической концепцией», и очевидно, что его симпатии находятся на стороне последнего. Лингвистическая теория текста есть теория, «которая рассматривает особые лексические и грамматические категории как элементы ее аналитической модели» и скорее всего может ассоциироваться с работой, выполненной Расселом, Витгенштейном, Остином или Хомским. Семиологическая модель описана Уайтом следующим образом: «Семиологическая перспектива, с другой стороны, воздействует на текст меньше; воздействует как результат причины более основательной или как отражение, но преломленное, структуры даже более фундаментальной, чем сложная медиация между различными кодами, посредством которых действительность получает возможные значения. Прежде всего, семиологическая перспектива требует установить идентификацию иерархии кодов, которая образована в процессе разработки текста и в ходе которой один из этих кодов или больше появляются как очевидно явные, прозрачные, естественные пути придания миру смысла» (White H. Content... p. 202). Понятно, что семиологический взгляд на источник исторического значения во многом обязан своим происхождением бартовскому пониманию мифа, в соответствии с тем, как это развито в его «Мифологии».

Таким образом, заметим, что в уайтовской симпатии к семиологической модели проявляется еще одна черта его амбивалентной позиции по отношению к модернистской традиции. С одной стороны, бартовское понятие мифа, лежащего в основе процитированного пассажа, является глубоко антикантианским. Непрозрачность языка, которая предполагается одновременно и семиологической теорией текста Уайта, и бартовским пониманием мифа, была бы воспринята как враждебная кантианству из-за предположения о фундаментальной и неизбежной непрозрачности кантианских категорий. Важнейшая цель наиболее существенной части «Первой критики» — через трансцендентальную дедукцию категорий показать их прозрачность и то, почему категории понимания формируют надежный фундамент научного знания и истины. С другой стороны, Барт предложил свое понятие мифа, чтобы показать, как язык может быть даже более эффективен в приспособлении человека к реальности, чем

мы обычно считаем — и в то же время может быть истинным и для семиологической модели текста Уайта.

- ³⁰ White H. Content... p. 74–75.
- ³¹ Конечно, это — карикатура на историческое сознание восемнадцатого века, которое уже было представлено таким Мишле в его книге о происхождении историзма.
- ³² Gadamer H.G. Truth and Method. N.Y., 1986, p. 239–240.
- ³³ Bernstein R. Beyond Objectivity and Relativism. Oxford, 1983, p. 146.
- ³⁴ Ibid.
- ³⁵ Gadamer H.G. Truth... p. 281.
- ³⁶ Ibid., p. 278.
- ³⁷ Ibid., p. 284.
- ³⁸ Ibid., p. 235.
- ³⁹ Aristotel. De Anima II, XII, 424 a i 6 ff.
- ⁴⁰ Lear J. Aristotel: The Desire to Unerderstand. Cambridge, 1988, p. 106–107.
- ⁴¹ Ibid., p. 124.
- ⁴² Freid Z. The Mystic Writing Pad // The Standart Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freid. V. 19, London, 1961, p. 232.
- ⁴³ Ibid., p. 230.
- ⁴⁴ Для углубленного анализа этого описания иерархии важного и незначительного см. мою работу: «Twee vormen van narrativisme» // Ankersmit F.R. De navel van de geschiedenis: Over inteipretatie, represenlatie historische realiteit. Groningen, 1990, p. 44–78.

Дилемма современной англосаксонской философии истории

- ¹ Kellner H. Allegories of Narrative Will: Post-Structuralism and Resent Philosophy of Historical Narrativity // Kellner H. Language and Historical Representation. Madison, 1989.

- ² См.: Walsh W.H. Bradley and Critical History // The Philosophy of Bradley, ed. A. Manser and G. Stock. Oxford, 1984.
- ³ Мандельбаум описал попытки, предпринятые Зиммелем, Риккертом, Шелером и Трельчем противостоять релятивизму как «цепь неудач»: Mandelbaum M. The Problem of Historical Knowledge. N.Y., 1938, p. 174. Полный вариант немецкого способа решения проблемы см.: Heussi K. Die Krisis des Historismus. Tübingen, 1932.
- ⁴ Rusen. J. Fur eine emeuerte Historik: Studien zur Theorie der Geschichtswissenschaft. Stuttgart — Bad Canstatt, 1976; Nipperdey T. Historismus und Historismuskritik heute // Die Funktion der Geschichte in unserer Zeit. Stuttgart, 1975, S. 82–95; Lubbe H. Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Basel / Stuttgart, 1977.
- ⁵ Iggers G.G. The German Conception of History [1968]. Middletown, 1984.
- ⁶ См. введение к работе Поппера «The Poverty of Historicism». London, 1957.
- ⁷ Walsh W.H. An Introduction to Philosophy of History (1951). London, 1967, p. 16.
- ⁸ Wilkins B.T. Has History Any Meaning? Hassocks, 1978.
- ⁹ См.: Walsh W.H. Metaphysics. London, 1963, p. 172 ff.
- ¹⁰ Fain H. Between Philosophy and History. Princeton, 1979.
- ¹¹ Munz P. The Shapes of Time. Middletown, 1977.
- ¹² Наиболее влиятельными были D.S. Landes и C. Tilly. «History as Social Science». London, 1973; отношение между историей и социальными науками стало предметом наиболее жаркой дискуссионной темы в немецкой философии истории.
- ¹³ Joynt C.B. and Rescher N. The Problem of Uniqueness in History // History and Theory. I, (1960), p. 158; and // Studies in the philosophy of History ed. G.H. Nadel. N.Y., 1965, 7.; Locus classicus of the CLM by C.G. Hempel «The Function of General Laws in History» // Journal of Philosophy. 39 (1942). Для примера статистического варианта МОЗ (CLM) см.: Hempel C.G. Aspects of Scientific Explanation. N.Y., 1968, 380ff.
- ¹⁴ Conrad A.H. and Meyer J.R. Economic Theory, Statistical Inference and Economic History // The Economics of Slavery, ed. A.J. Conrad and J. R. Meyer. Chicago, 1964, p. 3–30.

- ¹⁵ McClelland P.D. Causal Explanation and Model Building in History, Economics and the New Economic History. Ithaca, 1975; Murphey M.G. Our Knowledge of the Historical Past. Indianapolis, 1973.
- ¹⁶ Scriven M. Truisms as the Grounds for Historical Explanations // Theories of History ed.P. Gardiner. N.Y., 1959; White M. Foundations of Historical Knowledge . N.Y., 1965, chapt. 3.
- ¹⁷ Я подробно остановился на этом различии в моей работе «Denken over geschiedenis: Een ovenicht van moderne geschiedfilosofische denkbeelden». Groningen, 1984.
- ¹⁸ Gadamer H.G. Truth and Method. Ed.G. Barden and J. Cumming. N.Y., 1986.
- ¹⁹ Meiland J.W. Scepticism and Historical Knowledge. N.Y., 1965, chapt. 3; W.J. van der Dussen. History as a Science: The Philosophy of R.G. Collingwood. The Hague, 1981, i57ff.
- ²⁰ Donagan A. The Later Philosophy of R.G. Collingwood. Oxford, 1962; Mink L.O. Mind, History and Dialectic: The Philosophy of R.G. Collingwood. Bloomington, 1969; Rubinoff L. Collingwood and the Reform of Metaphysics: A Study in the Philosophy of Mind. Toronto, 1970.
- ²¹ Collingwood R.G. An Autobiography [1939]. Oxford, 1970, chapt. 5.
- ²² См. мою работу: «De Angelsaksische hermeneutiek en de geschiedbeoefening» // De filosofie van de mens- en cultuurwetenschappen, ed. T. de Boer. Meppel, 1989.
- ²³ Skagestad P. Making Sense of History: The Philosophies of Popper and Collingwood. Oslo, 1975.
- ²⁴ Я выразил мое отношение к аргументу Скагестада в работе «Een nieuwe synthese?» // Theoretische geschiedenis. 6 (1979), S. 58–91.
- ²⁵ Weingartner R.H. The Quarrel about Historical Explanation // Ideas of History. 11, ed. R.H. Nash. vol. 2. N.Y., 1969.
- ²⁶ Dray W.H. The Historical Explanation in History. Oxford, 1957.
- ²⁷ Dray W.H. The Historical Explanation of Actions Reconsidered // The Philosophy of History. Ed. P. Gardiner. Oxford, 1974.
- ²⁸ Wittgenstein L. Philosophical Investigation (1953), Oxford, 1974, 189e.

- ²⁹ Kuipers T. The Logic of Intentional Explanation // The Logic of Discourse and the logic of scientific Discovery, ed. J. Hintikka and f. Vandamme. Dordrecht, 1986.
- ³⁰ Wright G.H. von. Explanation and Understanding. London, 1971, p. 96.
- ³¹ Martin R. Historical Explanation: Re-enactment and Practical Inference. Ithasa, 1977, p. 174, 175.
- ³² Обзор А. Райана в «History and Theory» (19, 1980, 93–100), не сумел воздать должное этой книге.
- ³³ Martin R. Op. cit., p. 78, 79.
- ³⁴ Collingwood R.G. The Idea of History (1946). Oxford, 1970, 266ff.
- ³⁵ Hume D. Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morales. Oxford, 1972, p. 83.
- ³⁶ Danto A.C. Analytical Philosophy of History. Cambridge, 1968, p. 220 ff.
- ³⁷ Dray W.H. Laws, p.119; Martin R. Op.cit., p. 15.
- ³⁸ Wright G.H. von. Op. cit., p.139 ff.
- ³⁹ См. мою работу: «The Use of Language in the Writing of History» // Working with Language. Ed. H. Coleman. Berlin, 1986.
- ⁴⁰ Kuhn T. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago, 1970, p. 84.
- ⁴¹ Struever N.S. The Language of History in the Renaissance. Princeton, 1970. Подобные идеи могут быть найдены в работе V. Kahn Rhetoric «Prudence and Scepticism in Renaissance». Inhasa and London, 1985.
- ⁴² Ibid., p. 6.
- ⁴³ Quine W.V. Two Dogmas of Empirism // From a Logical Point of View. 19530, Cambridge, Mass., 1971, p. 24ff.
- ⁴⁴ Ibid., p. 34.
- ⁴⁵ Ibid., p. 37. Куайн считал, что все попытки определить «аналитичность» всегда вращались в пределах логического круга, т. к. в определении использовались родственные понятия, такие как «синонимия» или «определение». Кроме того, изначально предполагалось, что аналитическое суждение не

подлежит пересмотру, Куайн же утверждал, то любое суждение можно не только отстаивать, но и изменять под давлением фактов и корректировать тем самым другие суждения, т. е. неопровержимых суждений нет. (Прим. перев.)

⁴⁶ Ibid., p. 20.

⁴⁷ Goodman N. The Status of Style // Ways of Worldmaking. Hassocks, 1978, p. 26.

⁴⁸ Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. Oxford, 1980, p. 169.

⁴⁹ Walsh W.H. Introduction to Philosophy of History. 59ff., Walsh W.H. Colligatory Concepts in History // The Philosophy of History. Ed. Gardiner, p. 127–145; Cebik L.B. Colligation in the Writin of History // The Monist. 53 (1969), p. 40–57.

⁵⁰ Behan McCukkagh C. Justifying Historical Description. Cambridge, Eng., 1984.

⁵¹ Gallie W.B. Philosophy and the Historical Understanding. N.Y., 1968., Louch A.R. History as Narrative // History and Theory. 8, 1969, p. 54–70.

⁵² Ankersmit F.R. Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's language. The Hague, 1983, p. 12–19.

⁵³ Danto A. Op. cit. Chapt. 8., White H. Foundations, chapt. 6.

⁵⁴ Danto A. Op. cit. Chapt. 8. Данто имеет в виду предложения типа «Тридцатилетняя война началась в 1618», что относится к двум событиям (и начало войны, и ее конец в 1648-м), в то время как описывается только одно из них.

⁵⁵ Murphey M.G. Op.cit., p. 113 ff.

⁵⁶ Ankersmit F. Narrative Logic... p. 36–47.

⁵⁷ Dray W.H. On the Nature and Role of Narrative in Historiography // History and Theory. 10 919710, 153–171; Carr D., review of P. Ricoeur. Temps et recit // History and Theory. 23 (1984), esp. p. 364 ff; Carr D. Narrative and the Real World; An Argument for continuity // History and Theory. 25 (1986), p. 117–131.

⁵⁸ Carr. Narrative... p. 118.

⁵⁹ Olafson F.A. The Dialectic of Action. Chicago, 1979, p. 160 ff.

⁶⁰ Kellner H. A Bedrock of Order; Hayden White's Linguistic Humanism // History and Theory. Beiheft 19 (1980), p. 1–3.

- ⁶¹ White H. *Metahistory: the Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. Baltimore, 1973; White H. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural criticism*. Baltimore, 1978. Эссе этого издания требуют обязательного знакомства с ними в целях правильного понимания теоретической позиции Уайта.
- ⁶² White H. *Metahistory*, p. 30.
- ⁶³ Сомнительно, могло ли утверждение, что прошлое есть текст, быть понято *больше* чем как метафора; очевидно, что тот факт, что оба могут быть интерпретированы, является недостаточным доказательством их буквальной истинности.
- ⁶⁴ White H. *Tropics...* p. 91.
- ⁶⁵ Ankersmit F. *Narrative Logic...* p. 223.
- ⁶⁶ Danto A.C. *The Transfiguration of the Commonplace*. Cambridge, Mass., 1983, p. 187. Эту книгу в большей степени можно рекомендовать философам истории, чем «Аналитическую философию истории» этого же автора.
- ⁶⁷ *Ibid.*, p. 189.
- ⁶⁸ Для формального доказательства этого утверждения см. главу 2 в этом объеме. Неудивительно, что гуманизм Ренессанса обладал такой же интуицией о языке как о вещи (транспарантный взгляд на язык стал свойственен наукам, возникшим после XVII века). См.: Foucault M. *The Order of Things*. N.Y., 1973, p. 34–46.
- ⁶⁹ White H. *Tropics...* p. 88.
- ⁷⁰ LaCapra D. *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*. Ithaca, 1983, p. 76.
- ⁷¹ White H. *Tropics...* p. 5ff. Схожие идеи развивал Ницше в курсе риторики, который он, будучи молодым профессором, читал в Базеле. См.: Lacoue-Labarthe P. and Nancy J. *Friedrich Nietzsche: rhetorique et langage*. Poetique 2 (1971), p. 99–141.
- ⁷² *Ibid.*, p. 5. Интересно, что уже в шестнадцатом столетии подобное заявление было сделано La Popeliniere. См.: Huppert G. *The Idea of Perfect History*. Urbana, Ill., 1971, p. 16iff.
- ⁷³ Gay P. *Style in History*. London, 1975, p. 3.
- ⁷⁴ Ricoeur P. *Time and Narrative*. Chicago, 1983, p. 163.

- ⁷⁵ Ibid., p. 52.
- ⁷⁶ Ibid., p. 155ff.
- ⁷⁷ Rorty R. Mirror... p. 50.
- ⁷⁸ Ibid., p. 45.
- ⁷⁹ Ibid., chapt. 2.
- ⁸⁰ Guller J. On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism. London, 1983, p. 90.
- ⁸¹ Ibid.
- ⁸² Ankersmit F. Narrative Logic... p. 239.
- ⁸³ Fischer D.H. Historians's Fallacies. London, 1971.
- ⁸⁴ MacIntyre F. The Relationship of Philosophy to Its Past // R. Rorty, J. B. Schneewind and Q. Skinner eds. Philosophy in History. Cambridge (Eng.), 1984, p. 31–49.

Использование языка в историописании

- ¹ Понятия «Просвещение» и «Романтизм» используются здесь для того, чтобы определить только наиболее заметные тенденции в этих периодах. Со времени появления работы Ф. Мейнеке «Die Entstehung des Historismus», (München, 1936) и труда П. Рейла «The German Enlightenment and the Rise of Historicism» (Berkeley, 1975) общим местом стало утверждение, что источники исторического взгляда на социоисторическую реальность можно проследить от начала восемнадцатого столетия.
- ² Spragens T.A. (младший). The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes. Kentucky, 1973, p. 153.
- ³ Kant I. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht // Kant I. Ausgewählte kleine Schriften. Hamburg, 1969; см. также: Vlachos G. La pensée politique de Kant. Paris, 1962, p. 193–225.
- ⁴ Поэтому сомнительно, что у кого-либо имеются основания для поиска происхождения либерализма из индивидуализма, проповедуемого натурфилософией семнадцатого и восемнадцатого веков. Дж. Талмоном (Talmon J.L. The Origins of Totalitarian Democracy. London, 1952) уже показан-

но, что индивидуализм восемнадцатого столетия был далек от несовместимости с тоталитарными тенденциями. По-настоящему антитоталитарный либерализм требует формального признания гражданской свободы, сферы, где индивидуум свободен от влияния государства или других общностей. Открытие этой сферы находится параллельно эволюции взглядов на социальный порядок, обрисованных выше, и в конечном счете основано на определении индивидуума в духе романтизма. Однозначное определение гражданской свободы было дано только Бенджамином Константом (B. Constant) в его «De la liberte des anciens comparee a celle des modernes» (Paris, 1819).

- ⁵ Одним из последствий стало разделение индивидуумов на общество и одиночек; этот процесс прекрасно описан R. Scnctt «The fall of Public Man» (N. Y. 1976).
- ⁶ Jener Zusammenhang enthält nämlich dies, dass в der Weltgeschichte durch die Handlungen der Menschen noch etwas anderes überhaupt herauskonune, als sie bezwecken und erreichen, als sie unmittelbar wissen und wollen. Sie vollbringen ihr Interesse; aber es wird noch ein Ferneres damit zustande gebracht, das auch innerlich darin liegt, aber das nicht in ihrem Bewusstsein und ihrer Absicht lag. (Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Die Vernunft in der Geschichte. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1970, 88.)
- ⁷ Pocock J.G.A. The Machiavellian Moment. Princeton, 1975. Особенно см. гл. 2, а также: Haddock B.A. An Introduction to Historical Thought. London, 1980.
- ⁸ Collingwood R.G. The Idea of History. London, 1970, p. 251. Для современного обсуждения взглядов Коллингвуда уместно почитать Van der Dussen W.J. History as a Science : The Philosophy of Collingwood. The Hague, 1981, chapt. 7.
- ⁹ Hume D. Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals. Oxford, 1972, p. 83.
- ¹⁰ Der Geschichtschreiber organisiert historische Wesen. Die data der Geschichte sind die Masse, der Geschichtschreiber Form giebt, durch Belebung. Mithin steht auch die Geschichte unter der Grundsätzen der Belebung und Organisierung überhaupt, und bevor nicht diese Grundsätze da sind, gibt es auch keine achten historischen Kunstgebilde, sondern nichts als hier und da Spuren zufälliger Belebungen, wo unwillkührliches Genie gewal-

tethat. (Novalis [F. von Hardenberg]. «Blulhen-staub» // Novalis. Werke in einem Band. München: F. Bruckmann Verlag, 1981, S. 469. Я хотел бы поблагодарить профессора Е.Н. Kossmann за привлечение моего внимания к этому афоризму.

- ¹¹ Ankersmit F.R. Narrative Logic: A Semanytic Analysis of the Historian's Language. The Hague, 1983, p. 169–179.
- ¹² Gay P. Style in History. London, 1975. (См. введение и заключение.)
- ¹³ Ван дер Дюссен подчеркивал, что коллингвудовская теория «пре-предписывания» была создана из эпистемологических соображений. См. Van der Dussen W.J. History as a Science: The Philosophy of R.G. Collingwood. The Hague, 1981, p. 143ff.
- ¹⁴ Oakshott M. Experiance and Its Models. London, 1978, chapt. 3; Goldstein L.J. Historical Knowing. London, 1976.
- ¹⁵ Goldstein L.J. Historical Knowing. London, 1976, chapt. 5.
- ¹⁶ См.: Danto A.C. Analytical Philosophy of Knowledge. Cambridge (Eng.), 1968, p. 73.
- ¹⁷ Meiland J.W. Scepticism and Historical Knowledge. N.Y., 1965, p. 41–63.
- ¹⁸ Nowell-Smith P.H. The Constructionist Theory of History // History and Theory. Beiheft 16 (1977), p.1–28.
- ¹⁹ В подобном же духе Минк пишет: «Альтернативой является отказ от остатков идеи об Универсальной Истории, возможной только как предположение, а именно от идеи, что существует определенная историческая действительность, сложный референт для всех наших нарративов о том, “что фактически произошло”, невербализированный рассказ, к которому приближаются исторические нарративы». Mink L.O. Narrative Form as a Cognitive Instrument // R.H. Canary and H. Kozicki, eds., The Writing of History. Madison, 1978, p. 148.
- ²⁰ Для более детального рассмотрения проблемы см.: Ankersmit F.R. Narrative Logic, p. 155–169.
- ²¹ Foucault M. The Order of Things. N.Y., 1973, p. xv–xxiv.
- ²² Хороший пример этого см.: Becker C.L. What are Historical Facts // h. Meyerhoff, ed., The Philosophy of History in Our Time.

N.Y., 1959. В этой статье факты и интерпретация фактов идентифицированы друг с другом.

- ²³ Историзм не нужно путать с историцизмом. Со времени появления работы К. Поппера «Нищета историцизма» (Лондон, 1957), термин историцизм обычно сохраняется для референции со спекулятивной философией истории. См. введение в данную работу, ссылка 11.
- ²⁴ Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford, 1980, part 3. См. также: Bernstein R.J. *Beyond Objectivism and Relativism*. Oxford, 1983.

Историческая репрезентация

- ¹ Эта идея, конечно, является центральной в гегелевской концепции диалектики. Что касается взглядов самого Фуко, см.: Foucault M. *L'ordre du discours: Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris, 1971.
- ² Значения этого предложения по написанию интеллектуальной истории блестяще продемонстрированы J.G.A. Pocock. *Politics, Language and Time*. N.Y., 1973.
- ³ Olafson F.A. *Hermeneutics: «Analytical» and «Dialectical» // History and Theory*. Beiheft 25 (1986), p. 28–42.
- ⁴ См. гл. 2.
- ⁵ См. главу 3.
- ⁶ Munz P. *The Shapes of Time*. Middletown, 1978, p. 16–17.
- ⁷ Fish S. *How to Recognize a Poem When You See One // Fish S. Is There a Text in This Class*. Cambridge (MA), 1980.
- ⁸ White H. *Metahistory... Ricoeur P. The Model of the Text: Meaningful Actions Considered as a Text // P. Rabinow and W.M. Sullivan eds., Interpretative Social Science*. Berkeley, 1979.
- ⁹ Gadamer H.G. *Truth and Method*. Trans. By G. Barden and J. Cumming. N.Y., 1989, p. 147.
- ¹⁰ Goodman N. *Languages of Art*. Indianapolis, 1985, p. 21–22.
- ¹¹ Ankersmit F.R. *Narrative Logic...* Hague, 1983, p. 199.
- ¹² Goodman N. *Languages...* p. 22.

- ¹³ Rorty R. *Philosophy and Mirror...* p. 50.
- ¹⁴ Goodman N. *Languages...* p. 264.
- ¹⁵ Bernstein R. *Beyond Objectivism and Relativism*. Oxford, 1984, p. 166–167.
- ¹⁶ Ankersmit F.R. *De chiaslische verhouding tussen literatuur en geschiedenis // Spektator 16 (1987): 91–106.*
- ¹⁷ Nietzsche F. *Vom Nutzen und Nachtheit der Historie fur das Leben [1874]*. Stuttgart, 1970, S. 6l.
- ¹⁸ White H. *Metahistory...* p. 383.
- ¹⁹ Danto A.C. *The Transfiguration of the Commonplace*. Cambridge (MA), 1983, p. 120–121.
- ²⁰ Goodman N. *Languages...* p. 5.
- ²¹ Ibid.,
- ²² Ibid., p. 37.
- ²³ Ibid., p. 38.
- ²⁴ Danto A.C. *Transfiguration...* p. 20.
- ²⁵ Gombrich E.H. *Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art*. London, 1973, p. 3.
- ²⁶ Ibid., p. 9.
- ²⁷ Wollheim R. *On the Art and the Mind*. Cambridge (MA), 1974, p. 277. Необходимо заметить, однако, что Воллхейм осуществляет критику в ходе обсуждения работы Гомбрича «Искусство и иллюзия». Критика пользуется некоторой популярностью и может также быть найдена в работах Гудмана и Данто. Оба с одобрением цитируют утверждение, приписываемое Вирджинии Вулф: « Искусство — это не копия мира. Достаточно, что это одна из проклятых вещей. См.: Goodman. *Languages of Art*, p. 3.
- ²⁸ Цит. по: Goodman N. *Languages of art*. p. 8.
- ²⁹ Это — главный тезис Гомбриха в работе «*Art and Illusions*». London, 1960.
- ³⁰ Gombrich E.H. *Art and Illusions*, p. 17.
- ³¹ Тенденция Гомбрича двигаться в сторону от позиции, которую он занимал в своей работе «*Meditations on a Hobby*

Horse...», по направлению ко все более натуралистическому взгляду на искусство с годами возрастает. В работе «Art and Illusions» он все еще отклонял миметическую теорию искусства Аристотеля и предпочитал более сложное представление об этом Апполония Тианского (см.: «Art and Illusions», p. 154). Но в его недавней работе «The Image and the Eye» (London, 1982) он намного более близок к Аристотелю. Акцент Гомбрича на понятиях *призыва* и *признания* (см., например, с. 12), вероятно, существенно укрепил его тенденции натуралиста.

³² См.: Danto A.C. Transfiguration... Для получения точного и наглядного отличия фантазии и воображения см. Scruton R. Fantasy, Imagination and the Screen // Scruton R. The Aesthetic Understanding. London, 1983.

³³ Danto. Transfiguration... p. 81.

³⁴ Об онтологической самонадеянности см. 4 параграф.

³⁵ Danto A.C. Artworks and the Real Things// M. Philipson and P.J. Gufel eds., Aesthetics Today. N.Y., 1980, p. 323. См. также: Danto A.C. Transfiguration...

³⁶ Danto A.C. Transfiguration... p. 77.

³⁷ Ankersmit F. Narrative Logic... chapt. 5.

³⁸ В контексте того, о чем мы говорили в первой главе, я взял на себя смелость перефразировать Дантово «esse est representari». Danto A.C. Transfiguration...

³⁹ Я отсылаю здесь к тому, что известно в философии истории как конструктивизм. См.: Theory and History. Beiheft 16 (1977).

⁴⁰ Ankersmit F.. Narrative Logic... p. 245.

⁴¹ Fain H. Between Philosophy and History. Princeton, 1971.

⁴² Tilghman B.R. But Is It Art? Oxford, 1984, p. 21.

⁴³ Danto A.C. Artworks... p. 335.

⁴⁴ Я поместил этот вариант современной историографии в постмодернистской традиции, рассматриваемой в гл. 6.

Эффект реальности в историописании. Динамика историографической топологии

- ¹ Для дальнейшего объяснения этого трехчастного деления см.: Ankersmit F.R. *Denken over geschiedenis. Een overzicht van moderne geschiedfilosofische opvattingen.* Groningen, 1986, 13–15.
- ² Здесь можно подумать о так называемой «постмодернистской» атаке на все линейные представления об истории, существующие на Западе начиная с эпохи Просвещения. Парадигматичен в отрицании таких «метанарративов» Ж. Лиотар (Lyotard J.F. *La condition postmoderne.* Paris, 1979). Весьма ясное обсуждение последствий таких действий для историописания дано в: J. Rusen «Historische Aufklärung im Angesicht der Post — Moderne: Geschichte im Zeitalter der «neuen Unübersichtlichkeit» in *Landeszentrale für politische Bildung Hrsgb., Streifzug deutsche Geschichte,* Essen, 1988.
- ³ Ranke L. *Sammtliche Werke.* Leipzig, 1870, S.103.
- ⁴ «Вся история есть пере-придумывание прошлого средствами воображения историка» // Collingwood R.G. *The Idea of History.* Oxford, 1980, p. 215.
- ⁵ Один из наиболее замечательных эффектов этого нового подхода к текстам заключается в том, что они отделяются от своего исторического контекста: взаимодействие между текстом и его историческим контекстом меняется на взаимодействие между текстом и историком или историографом. Впервые с тех пор как существует историзм, историк больше не нужен для того, чтобы поместить объект своего исследования в необходимый исторический контекст. Как пример храброй и последовательной защиты этой неортодоксальной точки зрения, см.: LaCapra D. *Rethinking Intellectual History* // La Capra D. *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language.* Ithaca, 1983.
- ⁶ «В свете этого понимания оказалось, что историзм, несмотря на его критический анализ рационализма и натурфилософии, основан на современном просвещении и бессознательно разделяет его предубеждения». (Gadamer H.G. *Truth and Method.* Trans. G. Barden and J. Cumming. N.Y., 1986, p. 239.)

- ⁷ Kellner H. *Triangular Anxieties: The Present state of European Intellectual History* // D. LaCapra и S. L. Kaplan, eds., *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*. Ithaca, 1982. См. также: Ankersmit F.R. *Twee vormen van narrativisme* *Tijdschrift voor filosofie* 50 (1988): 40–82.
- ⁸ Это — лейтмотив книги Гадамера, упомянутой в сноске №6. Значение для историописания этого отрицания эпистемологии объяснено в главе второй.
- ⁹ Kellner H. *Disorderly Conduct: Broudel's Mediterranean Satire* // *History and Theory*, 1980, № 19, p. 222.
- ¹⁰ Иллюстративный пример этого есть введение (превосходное даже по международным стандартам) к философии науки, написанной A.A. Derksen (*Rationaliteit en wetenschap*. Assen, 1980). Самая первая страница этой книги уже уверяет нас *medias res*. Вводное обсуждение «феноменов философии науки» заметно отсутствует. Предложение, очевидно, в том, что мы вступили в сферу чистого Разума, которая больше не должна подчиняться методологической самопроверке. Исключение в том правиле, что философам науки не интересны их собственные методы, есть книга — Latour B. *Science in Action*. Stony Stratford. 1987; см. особенно pp. 258–259. Эта одинаково занимательная и важная книга фактически есть непрерывная рефлексия на методологии, которой нужно следовать философам науки. В отличие от Derksen, Latour особенно восприимчив к менее рациональным аспектам научного исследования (в его случае, биохимия). Это объясняет его более мягкое отношение к философии науки и его готовность увидеть ее методологическую детерминированность.
- ¹¹ Winch P. *The Idea of a Social Science*. London, 1971.
- ¹² То, что разрыв между обеими традициями философии науки очевидным образом может быть ликвидирован на практике, продемонстрировано в работе Derksen (*Rationaliteit*, p. 227).
- ¹³ Трагикомическая история модели охватывающего закона свидетельствует о неспособности логиков сказать что-нибудь полезное об историописании. Априорные исторические спекуляции, развитые в прошлом Кантом и Гегелем, например, учили историка не ожидать дельных советов от логиков.
- ¹⁴ «Наука стремится давать нам теории, которые являются эмпирически адекватными: и принятие теории только придает

нам веры в то, что она эмпирически адекватна. Я защищаю это утверждение анти-реалистической позиции: я буду называть это конструктивным эмпиризмом» (B. van Fraassen. *The Scientific Image*. Oxford, 1987, p. 12.)

- ¹⁵ Nagel E. *The Structure of Science*. London, 1971, p. 130–131.
- ¹⁶ Melsen A.G.M. van. *Natuurfilosofie*. Amsterdam, 1955, p.e.g., 13, 28.
- ¹⁷ *Ibid.*, chapt. 7.
- ¹⁸ Carnap R. *The Rejection of Metaphysics* // Weitz M. ed., *20-th Century philosophy: The Analytical Tradition*. N.Y., 1966, p. 211.
- ¹⁹ *Ibid.*
- ²⁰ В отличие от словаря описания и объяснения и словаря герменевтической интерпретации, словарь репрезентации не предлагает ограничение по отношению к частям исторического текста. См. главу 4 этого издания.
- ²¹ Walsh W.H. *Metaphysics*. London, 1963, p. 172ff.
- ²² Kuzminski A. *Defending Historical Realism* // *History and Theory*. 18 (1978), p. 344.
- ²³ Ankersmit F.R. *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*. The Hague, 1983, p. 62ff.
- ²⁴ С тех пор как был основан в 1960 г., наиболее авторитетный международный журнал по философии истории «*History and Theory*», он посвятил проблеме реализма только четыре статьи. Единственная статья, в которой реализм рассматривается с точки зрения исторической репрезентации (см. сноску 20), а не с позиций отдельных утверждений о прошлом, есть статья С. Behan McCullagh, которая будет обсуждаться ниже в этой главе. Достаточно любопытен памфлет Рикера «*Реальность прошлого*» (Ricoeur P. *The Reality of the Past*. Milwaukee, 1984), излагающий совершенно другой предмет, чем обозначено в заглавии.
- ²⁵ Roberts D.D. *Benedetto Croce and the uses of Historicism*. London, 1987, p. 149.
- ²⁶ Об этом возражении см.: Ankersmit F.R. *Denken over geschiedenis: Een overzicht van moderne geschiedfilosofische opvattingen*. Groningen, 1986, S. 79–81.

- ²⁷ Об этом см.: Kusminski. Historical Realism; *Gilliam H.* The Dialectics of Realism and Idealism in Modern Historiographic Theory // *History and Theory*. 15 (1976), p. 231.
- ²⁸ Oakeshott M. Experience and its Modes. Cambridge, 1978, p. 92 ff.
- ²⁹ Goldstein L.J. Historical Knowing. Austin, 1976.
- ³⁰ Goldstein L.J. History and the Primacy of Knowing // *History and Theory*. Beheft 16 (1977), p. 33.
- ³¹ Ibid., p. 33–34.
- ³² Barthes R. La discours de l'histoire // Barthes R. La bruissement de la langue. Paris, 1984; Barthes R. «L'effet de reel» // Barthes R. Le bruissement de la langue. Paris, 1984. Второе, возможно, более важное из этих двух эссе доступно чтению на английском: Barthes R. The Reality Effect // T. Todorov, ed., *French Literary Theory Today*. Cambridge, 1982, p. 11–18. При обсуждении этого эссе я буду обращаться к его английскому переводу.
- ³³ Danto A.C. The Philosophical Disenfranchisement of Art. N.Y., 1986, p.142.
- ³⁴ См., например: Sturrock J. Roland Barthes // Barthes R. *Structuralism and Science*. Oxford, 1979.
- ³⁵ Barthes R. The Reality Effect, p. 11.
- ³⁶ Можно было бы не преувеличивать оригинальность бартовских инсайтов. Сопоставимая точка зрения может быть найдена уже в начале двадцатых годов в статье Р. Якобсона, «On Realism in Art» // L. Matejka and K. Pomorska, eds., *Readings in Russian Poetics: Formalist and Structuralist Views*. Cambridge (Mass.), 1971, p. 38–46. Необходимые элементы также могут быть обнаружены у таких новеллистов девятнадцатого века, как Флобер, Baudelaire или Vogue и даже у критиков и литературоведов восемнадцатого века. См.: Watt I. *The Rise of the Novel*. Reading, (Eng.), 1957; особенно глава 1.
- ³⁷ Barthes R. The Reality Effect, p. 11.
- ³⁸ Barthes R. The Reality Effect, p. 12.
- ³⁹ Ginzburg C. Ekphrasis и quotation, *Tijdschrift voor fihsofie* 50 (1988): p. 3–20.

- ⁴⁰ Barthes R. Reality, p.14. См. также: Barthes R. Discours, p. 165: «En d'autres termes, dans l'histoire «objective», le «reel» n'est jamais qu'un signifie informule, abrite derriere la toute-puissance apparente du referent. Cette situation definit ce que l'on pourrait appeler *l'effet de reel*». (Другими словами, в так называемой объективной истории, «реальное» есть не более, чем несформулированное означаемое, скрытое позади мощного и очевидного присутствия референта. Эта ситуация определяет то, что можно было назвать *эффект реальности* действительности.) Также важна здесь более поздняя дистинкция Барта *studium* и *punctum*. См.: Barthes R. La chambre claire: Note sur la photographie. Paris, 1981, p. 49.
- ⁴¹ В подобном же контексте Эренцвейг говорит о «бескомпромиссной демократии», которая управляет отношениями важного и незначительного. См.: Ehrenzweig A. The Hidden Order of Art. London, 1973, p. 43.
- ⁴² «Dans un premier temps... le referent est detache du discours, il lui devient ex-terieur, fondateur il est cense le [i.e., the discourse] regler: c'est temps des *res gestae*, et le discours se donne simplement pour *historia rerum gestarum*, mais dans un second temps, c'est le signine lui-meme qui est repousse, confondu dans le referent, le referent entre en rapport direct avec signifiant» (Barthes R. Discours, p. 164.)
- ⁴³ Ankersmit F.R. Twee vormen van narrativisme // Tijdschrift voor filosofie 50 (1988): p. 74–75.
- ⁴⁴ Zola E. Therese Raquin. S. 1. N.d. (Livre poche), p. 8–9.
- ⁴⁵ См. Grant D. Realism. London, 1970; Demetz P. Zur Definition des Realismus // Literatur und Kritik 16/17 (1967): ss.336, 338, 340–342; Hamon P. Un discours contraint // Poetique. 16 (1976): ss. 413, 415, 417–418, 423, 428, 432, 438; Kohl S. Realismus: Theorie und Geschichte, München, 1977, ss.190, 204; Schipper M. Realisme: De illusie van werkelijkheid in de literatuur. Assen, 1979; см. особенно гл., I и 5. Когда Х. Уайт пишет, что «реалистическая репрезентация» должна быть понята как «проблема современной историографии», он также берет термин «реализм» в литературно-теоретическом смысле. См.: White H. Metahistory, p. 3; см. также p. 46ff. Как он говорит, рассуждая об Ауэрбахе (Auerbach) и Гомбриче (Gombrich): «Они спрашивают, что является историческим компонентом реалистического искусства? Я тоже спрашиваю: каковы артистические элементы реалистического ис-

куссва?» Я, однако, только частично следую за ними в этом вопросе. В действительности моя цель — показать близость этих исторических и артистических элементов с точки зрения реализма.

⁴⁶ Ankersmit F. Narrative Logic... p. 19–27; idem. De chiastische verhouding tussen literatuur en geschiedenis // *Spektator* 16–2 (1987): p. 91–106.

⁴⁷ Watts I. *The Rise of the Novel*. Harmondsworth, 1957, p. 33.

⁴⁸ Книга Ормессона (J. d'Ormesson. *A la gloire l'Empire*) — вымышленная история Европы, начиная со смерти Charlemagne. Жорж Дюби так описывает свой опыт чтения этой книги: «Эта полностью воображаемая "история" снабжена превосходным вспомогательным аппаратом, который профессиональный историк всегда добавляет к своей работе, чтобы подтвердить истинность информации, даваемой им, и чтобы убедительно ручаться своему читателю, что его размышления основаны на «истинных фактах [sic]. Там было все, все изобретения риторики историописания, аллюзии, адресованные *cognoscenti*; библиография и сноски, которые относились иногда к сфабрикованным автором, иногда к действительно существующим работам по истории; у меня от этого создалось впечатление профанации, трансгрессии, нечистоты, неприятное чувство отвращения» (перевод мой. — Ф. Анкерсмит) (Duby G. und Lardreau G. *Geschichte und Geschichtswissenschaft*. Frankfurt am Main, 1982, S. 45.) Смысл испытываемого Дюби отвращения от лицемерия этой «трансгрессии» можно объяснить только очевидной близостью книги Ормессона историописанию. И это показывает, до какой степени эффект реальности в историописании зависит от серии риторических приемов, упомянутых Дюби.

⁴⁹ McCullagh C. Behan. *The Truth of Historical Narratives* // *History and Theory*. Beiheft 26 (1987): p. 30–47.

⁵⁰ McCullagh C. Behan. *Truth...* p. 34ff. Это сравнение историка с портретистом — известная тема в философии истории. Уже Шефтсбери писал: «Простой портретист, действительно, имеет немного общего с поэтом; но, подобно простому историку, он копирует то, что он видит, и скупуплезно прослеживает каждую особенность и каждую деталь». (Цит. по: Watts. *Rise of Novel*, p. 17.) О наивном реализме Мак-Куллаха см. также его «*Justifying Historical Description*» (Cambridge, 1985, chapt. I).

- ⁵¹ «Всякий раз, когда мы получаем визуальное отражение, мы реагируем на него, маркируя, регистрируя его, так или иначе группируя, даже если отражение есть только чернильное пятно или отпечаток пальца. Невооруженный глаз — миф» (Gombrich E.H. *Art and Illusion*. London, 1977, p. 251.).
- ⁵² Goodman N. *Languages of Art*. Indianapolis, 1976, p. 36–37, 39: «То, что картина выглядит как сама природа, часто означает только то, что она выглядит в духе обычного способа изображения природы в живописи».
- ⁵³ Brinker M. *Verisimilitude, Conventions and Beliefs* // *New Literary History* 14 (1983): p. 261ff.
- ⁵⁴ *Ibid.*, p. 265.
- ⁵⁵ Goodman N. *Of Mind and Other Matters*. Cambridge (MA), 1984, p. 128.
- ⁵⁶ Goodman N. *Ways of Worldmaking*. Hassocks, 1978, p. 2–3.
- ⁵⁷ M. Schapiro. *On Some Problems in the Semiotics of Visual Art: Field and Vehicle in Image-Signs* // *Semiotica* 1 (1969): p. 224–225.
- ⁵⁸ *Ibid.*, p. 241.
- ⁵⁹ То, что Деррида имел обыкновение обозначать (особенно в «*De la grammatologie*») термином *приложение*, появляется так называемое *parergon* (Derrida J. *The Truth in Painting*. Trans. G. Bennington и T. McLoad. Chicago and London, 1987). *Parergon* произведения искусства есть обычно его структура. «Другая общая черта — то, что структурирование может также, как *parergon* (дополнение, внешнее к репрезентации), участвовать в нем или добавляться к нему для соответствия хорошему вкусу» (98). И: «*Parergon* (структура, предмет одежды, колонна) может увеличивать наслаждение хорошего вкуса (*Wohligefallen des Geschmacks*), внести вклад в настоящую и действительно эстетическую репрезентацию, если вмешается в нее *своей формой* (*durch seine Form*) и только формой» (64).
- ⁶⁰ Foucault M. *What is the Author* // Foucault M. *Language, Counter-Memory, Practice*. Ithaca, 1986, p. 113–139.
- ⁶¹ Это утверждение сформулировал Бринкер: Brinker M. *Verisimilitude...* p. 258.
- ⁶² Gombrich E.H. *The Renaissance Theory of Art and the Rise of Landscape* // Gombrich E.H. *Norm and Form*. Oxford, 1985,

р. 117; Sebik L.B. *Fictional Narrative and Truth*. Lanham, 1984, р. 200.

⁶³ См.: Laplanche J. and Pontalis J.B. *The Language of Psychoanalyses*. London, 1973, р. 62. Фрейдистский термин *Besetzung* или «*cathexis*» определен Лапланчем и Понталисом следующим образом: «Экономическое понятие: факт, что некоторое количество психической энергии приложено к идее или к группе идей, к части тела, к объекту и т. д.». Психическая реальность возникает здесь через акт инвестиции, в котором граница между тем, куда инвестируется (реализм), и тем, что инвестируется (идеализм), не может больше быть размыта».

⁶⁴ Gombrich E.H. *Landscape...* р. 108.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ В частности, тот тип символов, который, например, зашифрован в эмблематике со времен Alciati.

⁶⁷ Gombrich E.H. *Landscape*, р. 114. См. также: Sutton P.C. *Introduction* // Sutton P.C. *Masters of 17-th Century Dutch Landscape Painting*. Boston, 1987, р. 8, 4.

⁶⁸ Gombrich E.H. *Landscape...* р. 108. Clark K. *Landscape Painting*. N.Y., 1950, р. 12; Sutton P.C. *Masters...* р. 13.

⁶⁹ Bruyn L. *Toward a Scriptural Reading of Seventeen-Century Landscape Paintings* // Sutton P.C. *Masters...* Boston, 1987, р. 84–104.

⁷⁰ «Это больше не вопрос социальных и политических интересов, с какой точки зрения написана история, а профессиональный интерес историков, который требует, чтобы они нашли новые способы и новые методы, которыми могли бы осуществить переход от потребления к производству историографии» // Mink L.O. *Historical Understanding*. Ithaca, 1987, р. 91.

⁷¹ В целях обзора этой традиции и определения ее значения для практики истории см.: Ankersmit F.R. *De Angelsaksische hermeneutiek en de geschiedbeoefening* // Boer T. ed., *Hermeneutiek. Filosofische grondslagen van men-en cultuurwetenschappen*. Meppel, 1988, S. 121–151.

⁷² Nehamas A. обзор работ А.С. Данта «*The Philosophical disenfranchisement of Art*» и «*The State of the Art*» // *The Journal of Philosophy*. 85 (1988): р. 214.

- ⁷³ Достаточно странно, что Данто решительно отклоняет красоту как учредительное качество искусства. См.: Danto A.C. «The Philosophical disenfranchisement of Art. N.Y., 1986, p. 12–13. Значение искусства берет в расчет более раннее понимание красоты искусства.
- ⁷⁴ Tilgman B.R. But Is It Art? Oxford, 1984, p. 48.
- ⁷⁵ Danto A. Disenfranchisement... p. 8.
- ⁷⁶ Danto A. Disenfranchisement... Chapt. 2/; Idem; The Transfiguration of Commonplace. Cambridge, 1983, chapt. 4.
- ⁷⁷ Danto A. Disenfranchisement... p. 8. Idem., Transfiguration... p. 208.
- ⁷⁸ Danto A. Disenfranchisement... p. 39.
- ⁷⁹ Ibid., p. 26–27.
- ⁸⁰ Zemon-Davis N. The Return of Martin Guerre. Cambridge (MA), 1983.
- ⁸¹ Zemon-Davis N. On the Lame // The American Historical Review. 93 (1988), p. 572.
- ⁸² Ankersmit F.R. Twee vormen van narrativisme, S. 72.
- ⁸³ Микроистория обычно включается в область истории ментальностей.
- ⁸⁴ Вовель, один из наиболее видных теоретиков истории ментальностей, определяет ее как «история установок, форм поведения и бессознательных коллективных репрезентаций». Это — именно то, что обозначено в тенденциях новейших исследований детства, материнства, семьи, любви, сексуальности и смерти. (Vovelle M. Ideologies et mentalites. Paris, 1990, p.5.)
- ⁸⁵ Я преднамеренно использую слово *экзистенциальный*; Минк указал, как мало связаны с практикой истории феноменология и экзистенциализм, как мы это понимаем, даже когда их адепты рассуждают об историчности человека. Историописание обычно не касается сферы человеческого существования. Минк делает исключение только для Мерло-Понти. См.: Mink L.O. Historical Understanding Ithaca, 1987, chapt. 5.
- ⁸⁶ Vovelle M. Ideologies... p. 4.
- ⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid., p. 8.

⁸⁹ Bartes R. *The Reality Effect*, p. 14.

⁹⁰ Гендерная история, которую лучше считать частью истории ментальностей, дает хорошую иллюстрацию этого обратного движения. Именно потому, что гендерная история предполагает проникновение в прошлое, которое содержит наши некие обязательства — в отличие от, например, истории смерти, — движение от значения к примечанию проявляется во всей его существенной необходимости. До появления гендерной истории, как указывают различные авторы, женщины обычно расценивались как принадлежность к сфере чего-то устойчивого, неизменного, естественного: одним словом, как принадлежность *природы*. «Die Frauen sind hier begrifflich in der Sphäre der Stabilität angesiedelt, in der Sphäre dessen was als “natürlich” und folglich unveränderlich in der menschlichen Beziehungen erscheint» (Pomata G. *Die Geschichte der Frauen zwischen Anthropologie und Biologie // Feministische Studien Heft 2* (1983): S. 113–127; см. особенно S. 114); см. также: Wesel U. *Der Mythos vom Matriarchat*. Frankfurt, 1980, S. 122 ff. В гендерной истории это квазиестественное «значение» конвертировано в примечание в бартовском смысле. История, таким образом, возвращает себе от социальных наук потерянное основание, и это дает надежду тому, как конфликты в установлении границ между историей и социальными науками могут быть улажены наилучшим образом.

⁹¹ Реалист в бартовском смысле, вероятно, может примирить себя с определением реализма, данным Патнемом: «реалист (считаясь с принятой теорией дискурса) считает, что 1) предложения этой теории истинны или ложны; и 2) то, что делает их истинными или ложными, — есть нечто внешнее, то есть это не (вообще) наши чувственные данные, актуальные или потенциальные или структура нашего сознания или нашего языка и т. д.» (закавычено В.С. van Fraassen. *The Scientific Image*. Oxford, 1980, p. 8).

⁹² Ankersmit F.R. *Polilieke representatie: Betoog over de esthetische staat // Bijdragen en mededelingen voor geschiedenis der Nederlanden*, 102 (1987): p. 374.

Историография и постмодернизм

- ¹ Romein J. «Het verguisde beeld» and «Theoretische geschiedenis // M.G. Brands, ed., Historisch lijnen en patronen. Amsterdam, 1971.
- ² Collingwood R.G. An Essays on Metaphysics. Oxford, 1940.
- ³ Lyotard J.F. La condition postmoderne. Paris, 1979, p.15.
- ⁴ Информация является перформативной, т. е. имеет вполне предсказательную силу, потому что ее констативный элемент был утрачен; информация — не перформативна, потому что подчинена своим собственным законам, а не законам межсубъектной коммуникации — интеркоммуникация есть только часть жизни информации.
- ⁵ Reijen W. van. Postscriptum, (9–51) and Hudson W. The Question of Postmodern Philosophy (51–91) // Hudson W. and Reijen W. van, ed., Modernen versus postmodernen. Utrecht, 1986.
- ⁶ Culler J. On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism. London, 1985, i8ff.
- ⁷ Ibid., p. 90.
- ⁸ Ibid., p. 88.
- ⁹ Heijenoort J. van. Logical Paradoxes // P. Edwards, ed., The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 5. London, 1967, p. 45–51.
- ¹⁰ Ankersmit F.R. Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian Language. The Hague, 1983, p.239–240.
- ¹¹ White H. Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore, 1973, p. 37.
- ¹² См. гл.3 данного изд.
- ¹³ Bertens H. Het «talige» karakter van de postmoderne werkelijkheid // Bertens H., ed., Modernen versus postmodernen, p. 135–153. Фактически позиция Бертенса все еще модернистская: его тезис о том, что язык никогда не сможет представить полностью реальности, заставляет его выбрать позицию в *пределах* полярности языка и реальности, вместо внешней стороны, как это рекомендовалось бы постмодернистами.
- ¹⁴ White H. Metahistory, p. 30; Ricoeur P. The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text // P. Rabinow and

- W.M. Sullivan, eds., *Interpretative Social Science*. London, 1979, p. 73.
- ¹⁵ Dunk Von der. *De organisatie van het verleden*. Bussum, 1982; см., например: p. 169–170, 344,362.
- ¹⁶ Gombrich E.H. *Meditations on a Hobby Horse, or the Roots of Artistic Form* // P.J. Gudel, ed., *Aesthetics Today*. N.Y., 1980.
- ¹⁷ Megill A. *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Berkeley, 1985. Особенно см. p. 2–20.
- ¹⁸ Bertels C.P. *Stijl: een verkeerde categorie in de geschiedwetenschap*. Groniek 89/90 (1984): 150.
- ¹⁹ Goodman N. *The Status of Style* // Goodman N. *Ways of World-making*. Hassocks, 1978, p. 26.
- ²⁰ Gay P. *Style in History*. London, 1974, p. 3.
- ²¹ Danto A.C. *The Transfiguration of the Commonplace: A Philosophy of Art*. Cambridge (Ma), 1983, p. 188.
- ²² Duby G. and Lardreau G. *Geschichte und Geschichtswissenschaft: Dialoge*. Frankfurt am Main, 1982, S. 97–98.
- ²³ Huizinga J. *De taak der cultuurgeschiedenis* // Huizinga J.: *Verzamelde werken*. vol. 7. Haarlem, 1950, p. 71–72.
- ²⁴ Duby G. and Lardreau G. *Geschichte...* S. 98 ff.
- ²⁵ Это — лейтмотив работы D.P. Spence. *Narrative Truth and Historical Truth: Meaning and Interpretation in Psychoanalyses*. N.Y., 1982.
- ²⁶ Для нужд историописания Лардро выразил это так: «Таким образом, мы не имеем ничего, кроме размышлений о прошлом, и эти размышления, в свою очередь, не состоят ни из чего другого, как из размышлений, в которых мобилизованы интересы настоящего. Результатом является весьма четко организованный балет масок, который представляет интересы и противоречия настоящего, с изменяющимися ролями, но постоянными позициями — история становится одетой в платье воображаемых надписей, а историк — портнихой, прихорашивающей платья, которые никогда не были новы: история есть структура, сделанная из субстанции наших мечтаний и нашей короткой памяти, окутанной дремотой (перевод мой. — Ф.А.). (Duby G. и Lardreau G., *Geschichte*, S. 10.)

Как понимает сказанное сам Лардро, это, прежде всего, поэтическое толкование исторического номинализма: мы имеем только слова и имена, и мы не должны доверять любой попытке установить фиксированные отношения между словами и реальностью. Фактически, этот исторический номинализм скорее есть продолжение критического взгляда историка на предмет исследования, его желания брать под сомнение любую попытку «облечь прошлое в слова», чем лингвизм (lingualism) или текстовый идеализм, которые столь часто ассоциируются с этим номинализмом. Необходимо обратить внимание на близость между историческим номинализмом и инструментализмом, чтобы понять, насколько обуславливает этот исторический номинализм установку на философское воздержание и критическое рассмотрение проблем.

²⁷ Rorty R. Freud and Moral Reflection // Rorty R. Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers. Vol. 2. Cambridge, 1999, p. 155.

²⁸ Programmaboek Congres «Balans en Perspectief». Utrecht, 1986, p. 50.

²⁹ Это, несомненно, относится к тезисам Lowith K. Meaning in History. Chicago, 1970.

³⁰ Lyotard J.F. La condition... p. 49–63.

³¹ Ankresmit F.R. De chiastische verhouding tussen literatuur en geschiedenis. Spektator (October, 1986): p. 101–120.

³² Убедительное доказательство резкого уменьшения значения европейского прошлого предлагается в работе Ferro M. Comment on raconte l'histoire aux enfants a' travers le monde entier. Paris, 1981.

³³ Romein J. Op het breukvlak van twee eeuwen. Vol. 1. Amsterdam, 1967, s. 35. Поскольку марксизм разделил с Западом определенное количество важных политических и социальных идеалов, он стал наиболее серьезным вызовом, с которым столкнулся Запад в течение этого столетия. Возможно поэтому поражение марксизма вновь стимулирует доверие Запада к самому себе и к своему историческому развитию. Это могло бы вызывать возрождение исторического эссенциализма и фукуямоподобного триумфализма.

³⁴ Цит. по: Guller J. On Deconstruction... p. 8.

³⁵ Ibid.

³⁶ См.: Kossmann E.H. De Functie van een Alpha-Faculteit, Groningen, 1985.

Также Коссманн полагает, что идеалы Bildung конца восемнадцатого и девятнадцатого веков в наше время больше реализоваться не могут: « В конце концов, очевидно, что идеал Bildung в сегодняшней ситуации не может быть гомогенным, предписывающим образцы этических и эстетических стандартов, и детерминировать науку. Разве что в форме инвентаря различных этических и эстетических стандартов, целей, которые являются возможными и которые, в то же самое время, уже реализованы человечеством в его истории. Существующий идеал Bildung носит характер дескрипции, а не прескрипции, он не закрыт, но открыт (с. 23)

³⁷ «Etat ou l'ame trouve une assiette assez solide pour s'y reposer, tout entiere et rassemble la tout son etre, sans avoir besoin de rappeler le passe ni d'enjamber sur l'avenir; ou le temps ne soit rien pour elle, ou present dure toujours sans neanmoins marquer sa duree et sans aucune trace de succession». (Rousseau J.J. Les reveries du promeneur solitaire. Paris, 1972, p. 101.)

³⁸ Ibid.

³⁹ Freud S. The Uncanny // Freud S. The Standart Edition of the Complete Psychological Norms of Sigmund Freud XVII. London, 1959, p. 241.

⁴⁰ Я очень обязан доктору J. Krul-Blok ценными замечаниями о происхождении греческого исторического сознания.

⁴¹ Это эссе стало неожиданным результатом дебатов между профессором П. Загориным и мною. См.: Zagorin P. Historiography and Postmodernism: Reconsideration // History and Theory. 29, (1990): p. 263–275; Ankersmit F.R. Replay to Professor Zagorin // History and Theory. 29 (1990), p. 275–297.

Историзм и постмодернизм Феноменология исторического опыта

¹ См., например: Jencks C. Postmodernism: New Classicism in Art and Architecture. London, 1987. Дженкс даже дает дату окончательной победы постмодернизма над модернист-

ской архитектурой. Это — 1972-й: год, в котором был взорван Пруитт-Игос, здание, построенное в стиле модернизма в Сент-Луисе. «Этот взрыв 1972, бесчисленное количество раз скопированный во всем мире как радикальное средство обходиться с таким видом жилья, скоро стал символизировать мифическую смерть Модернистской архитектуры». См.: Jencks C. *Postmodernism...* p. 27.

- ² В целях плодотворного обсуждения сути отношения между постмодернизмом и современной литературной теорией, не замыкающейся на слишком простом уравнении деконструктивизма и постмодернизма см.: Connor S. *Postmodernism Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary*. Oxford, 1990, p. 103–132.
- ³ Кроме работ Ричарда Рорти, начиная с 1979 г., особенно интересны: *Post-Analytical Philosophy*, N.Y., 1985, J. Rajchman and C. West eds.; *Philosophy: End or Transformation?* K. Baynes, J. Bohman and T. McCarthy, eds., Cambridge (MA), 1987.
- ⁴ См. особенно: Lefort C. *Democracy and Political Theory*. Oxford, 1988; idem., *The Political Forms of Modern Society*. Oxford, 1986.
- ⁵ Идея такого устранения является центральным тезисом (Huyssen A. *After the Great Divide*. London, 1998).
- ⁶ Burger P. *Theory of the Avant-Garde*. Minneapolis, 1984. Особенно см. гл. 1.
- ⁷ Отсюда и эклектизм постмодернизма. Отказ от авангардистских понятий подразумевает отказ от периодизации. А отказ от периодизации результируется в сокрушении барьеров, возведенных против эклектизма.
- ⁸ Парадокс эпохи, представляющей себя как не периодизированная историческая эпоха, обсужден в работах: Vattimo G. *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-Modern Culture*. Cambridge, 1988, p. 4; Lang B. *Postmodernism in Philosophy: Nostalgia for the Future, Waiting for the Present // Literature and the Question of Philosophy*. Baltimore, 1987. A.J. Gascardi, ed.; Megill A. *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Berkeley, 1985 (см., например, с. 296 ff.).
- ⁹ Lyotard J.F. *La Condition Postmoderne*. Paris, 1979, p.50.
- ¹⁰ Ibid.

- ¹¹ Ibid., p. 98.
- ¹² Ibid., p. 66.
- ¹³ Рассказы Кашинахуа для Лиотара парадигматичны социальной легитимизацией знания через нарратив. Он заканчивает свое обсуждение социальной легитимизации противопоставлением ее тому виду социальной легитимизации, которая известна на Западе. См.: Lyotard J.F. *Condition...* p. 42–43.
- ¹⁴ Несмотря на сегодняшний интерес и уважение к спекулятивной философии истории, конечно, больший, чем несколько десятилетий назад, все же этого оказывается недостаточно для конструирования новых спекулятивных систем.
- ¹⁵ Lyotard J.F. *Condition...* p. 63.
- ¹⁶ Lyotard J.F. *Conditio...* p. 98.
- ¹⁷ Процитировано по: Meinecke F. *Die Entstehung des Historismus*. München, 1965, S. 468.
- ¹⁸ Iggers G.G. and Moltke K. von eds. *Leopold von Ranke. Theory and Practice of History*. Indianapolis, 1973, p. 31.
- ¹⁹ Манделбаум дает следующее авторитетное определение историзма: «Историзм есть вера в то, что адекватное понимание природы любого явления и адекватная оценка его ценности должны быть получены только через рассмотрение его с точки зрения места, которое оно занимало, и роли, которую оно играло в процесса развития». См.: Mandelbaum M. *History, Man and Reason*. Baltimore, 1971, p. 42. Для знакомства с другими определениями истори(ци)зма и их отношений к данному Манделбаумом см. мою работу «Denken over geschiedenis: Een overzicht van geschiedfilosofische opvattingen» (Groningen, 1986, p. 174–177).
- ²⁰ Rorty R. *Nineteenth Century Idealism and Twentieth Century Textualism* // Rorty, *Consequences of Pragmatism*. Brighton, 1982.
- ²¹ Iggers G.G. *Leopold von Ranke*, S. 42.
- ²² Baudrillard J. *Simulacra and Simulations* // Baudrillard J. *Selected Writings*. ed. with introduction by M. Poster. Cambridge, 1988, p. 166.
- ²³ Ibid.

- ²⁴ Baudrillard J. Simulacra... p. 169.
- ²⁵ Ibid.
- ²⁶ Baudrillard J. Simulacra... p. 168.
- ²⁷ Baudrillard J. Simulacra... p. 170. О практически подобном взгляде на историческую репрезентацию, основанном на предложениях Гомбрича и Данто, см. гл. 4 этого издания.
- ²⁸ Baudrillard J. Simulacra... p. 170
- ²⁹ Freud S. The Interpretation of Dreams. Part. 2 // Freud S. The Standart Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Vol. 5. London, 953, p. 611.
- ³⁰ Connor S. Postmodernist Culture... p. 212.
- ³¹ Connor S. Postmodernist Culture... p. 132–157; Можно сомневаться, а существует ли в действительности материальное различие между модернистским и постмодернистским взглядом на репрезентацию, поскольку постмодернизм мог бы, возможно, лучше всего быть рассмотрен как самосознание модернизма. Это было обсуждено, например, Huysen after Divide, p. 209. Постмодернистское нападение на репрезентацию могло бы тогда лучше всего быть интерпретировано как *новая* теория репрезентации. Такова, фактически и моя позиция.
- ³² Jameson F. Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism // New Left Review. 146 (1984), p. 58.
- ³³ Можно вспомнить здесь о множестве художников, обсужденных Дженксом, подобных Джеймсу Валерио, Хокни, Eriebacher или Робертс. См.: Jencks C. Postmudernism... chapt. 3–6.
- ³⁴ Liu A. Local Transcendence: Cultural Criticism-Postmodernism and the Romantism of Detail // Represantations. 32 (Fall 1900), p. 78.
- ³⁵ Gadamer H.G. The Truth and Method. Trans. G. Baeden and J. Gumming. N.Y., 1986, p. 310.
- ³⁶ Gadamer H.G. The Truth... «Исторические науки только разрабатывают то, что уже продумано в опыте жизни» (перевод мой. — Ф.А.), p. 208.
- ³⁷ Я обращаюсь к утверждению Гете: « Geschichte schreiben ist eine Art, sich das Vergangene vom Halse zu schaffen». (Историописание есть способ избавиться от прошлого.) Цит. по:

Wagner F. *Geschichtswissenschaft*, München, 1966, S. 248. О Хабермассе см.: Habermas J. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main, 1973, S. 262–300. Хабермас в этом томе явно сравнивает психоаналитика и историка в следующем пассаже: «Die Arbeit des Analytikers scheint sich zunächst mit der des Historikers zu decken; genauer, mit der des Archäologen, denn die Aufgabe besteht ja in der Rekonstruktion der Frühgeschichte des Patienten». (Задача психоаналитика кажется такой же, как и задача историка, или, скорее, задача археолога, целью здесь является реконструкция ранней истории пациента.) (S. 282). Подобные предложения были сделаны Гербертом Маркузе и Норманом Брауном.

³⁸ Chase M. and Shaw C. *The Dimensions of Nostalgia* // Chase M. and Shaw C. eds., *The Imagined Past: History and Nostalgia*. Manchester, 1989, p. 15. См. также параграф «The Nostalgia Mode» // Jameson F. *Postmodernism...* p. 66–68. В своем великолепном исследовании идей четырех завещателей постмодернизма Мегилл уделяет много внимания роли, сыгранной ностальгией в работах исследуемых им авторов. Согласно Мегиллу, из четырех «пророков крайности» наиболее понятен Хайдеггер в том, что ностальгия должна означать для философа. Однако если для Хайдеггера ностальгическое возвращение к нашим истокам требует «уничтожения» или *Destruktion* истории онтологии, то его концепция ностальгии отличается от защищаемого нами тезиса. В данном эссе необходимо, чтобы в ностальгическом опыте и прошлое, и настоящее были восприняты как таковые; в самом деле, настоящее является ведущим партнером в отношениях между ними. О хайдеггеровской концепции ностальгии см.: Megill A. *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Berkeley, 1985; особенно p. 120–125.

³⁹ Мне было жаль, что я не снова в стране,
Где я однажды был счастлив,
Где я жил и где я мечтал
В самый замечательный год юности!

И я очень хотел издалека
К родной почве детства,
Ожидая, это в знакомой обстановке
Счастье детства могло быть найдено снова.

Наконец, это удалось мне —
Возвратиться к долине моей юности;
Но тому, кто возвращается домой,
Дом не тот, что в дни старины.

Как каждый приветствует старых друзей,
Так я искренне приветствую дорогое место;
Но на сердце становится так тяжело:
То, что было самое дорогое, потеряно навсегда.
(Перевод мой. — Ф. Анкерсмит.)

Lenau N. *Samtliche Werke in einem Bande: Herausgegeben von G.E. Barthel. Leipzig, n.d., S. 21*

⁴⁰ Davis F. *Yearning for Yesterday*. N.Y., 1979, p. 1 ff.

⁴¹ Davis F. *Yearning...* p. 14, 27.

⁴² Lowenthal D. *Nostalgia Tells it Like It Wasn't* // M. Chase and C. Shaw eds., *The Imaginent Past: History and Nostalgia*. Manchester, 1989, p. 19. Презентистские предвзятости Лоуэнталь приписывает ностальгии в соответствии с представлением о ней, защищаемом здесь. См. также: Lowenthal D. *The Past Is a Foreign Country*. Cambridge, 1985, p. 4–13. Дэвис дает подобную же характеристику: «Некоторые будут, что и говорить, допускать, что ностальгия часто была с оттенком некоторой печали или даже меланхолия, но тогда они склонны описывать это как “хороший вид печали” — “сладостно-горький” — вот хорошее слово // Davis F. *Yearning...* p. 14. Дэвис в этом отношении не менее настойчив, чем Лоуэнталь в его презентизме, касающемся ностальгического прошлого: ностальгическое прошлое “является прошлым, наполненным специальными качествами, которые, кроме того, приобретают свое значение в связи с особым способом, которым мы присоединяем их к некоторым обстоятельствам нашей жизни в настоящем”» (Davis F. *Yearning...* p. 13).

⁴³ Lowenthal D. *Nostalgia...* p. 29.

⁴⁴ Я обязан этой информацией Dr. W.E. Krul.

⁴⁵ Цит. по: Lowenthal D. *Nostalgia...* p. 20.

⁴⁶ Davis. *Yearning*, p. 58.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 8.

⁴⁸ Образец ностальгической тоски по отдаленному прошлому дан в последней строфе «Griechenland» Гелдерлина:

Mich verlangt ins bessre hinuber,
Nach Alcaus und Anakreon,
Und ich schließ' im engen Hause lieber
Bei den Heiligen in Marathon;
Ach! Es sei die letzte meiner Tränen,
Dei dem heil'gen Griechenlande rann;
Lasst, o Parzen, lasst die Schere tönen,
Denn mein Herz gehört den Toten an!

(F. Hölderlin. Ausgewählte Werke. Köln, n.d., S. 251.)

⁴⁹ Humboldt W. von. On the Historian Task // G.G. Iggers and K. von Moltke, eds., Leopold von Ranke: The Theory and Practice of History. N.Y. 1973, p. 22.

⁵⁰ Ranke L. von. On Progress in History // G.G. Iggers and K. von Moltke, eds., Leopold von Ranke: The Theory and Practice of History. N.Y. 1973, p. 53.

⁵¹ В практике историописания девятнадцатого века историзм постепенно вырождался в квазипозитивистскую теорию, подчеркивающую уважение к очень детальным историческим исследованиям, которые, насколько это возможно, ближе примыкали к историческому свидетельству. Эволюция от историзма к позитивизму иллюстрируется академической карьерой голландского историка Роберта Фруина (1823–1899). См.: Tollebeek J. De toga van Fruin: Denken over geschiedenis in Nederland sinds 1860. Amsterdam, 1990, p. 16–56.

⁵² «Ein Gefühl aber das bei mir gewaltig überhand nahm und sich nicht wundersam genug aussern konnte, war die Empfindung der Vergangenheit und Gegenwart in Eins: eine Anschauung, die etwas Gespenstermassiges in die Gegenwart brachte. Sie ist in vielen meiner grosseren und kleineren Arbeiten ausgedruckt, und wirkt im Gedicht immer wohlthatig, ob sie gleich im Augenblick, wo sie sich unmittelbar — Leben und im Leben selbst ausdruckte, jederman seltsam, unerklarlich, vielleicht unerfreulich scheinen musste». (Цит. по: Meinecke F. Die Entstehung des Historismus. München, 1965, S. 463.)

⁵³ Ibid.: «Es kann einem bei diesen indertat seltsamen Worten einen Augenblick das Herz stille stehen... Dieses 'Eins' aber fuhr nun überhaupt in die tiefsten Problemen des Historismus». (Перевод мой. — Ф.А.)

⁵⁴ «Entruckte den Dichter in eine höhere Sphäre, in der er nun ergriffen, über den Zeiten schwebend, weilte» (Meinecke F. *Entslehung...* S. 465).

⁵⁵ Huizinga J. *Men and Ideas: History, the Middle Age, the Renaissance: Essays by Johan Huizinga*. Trans. J.S. Holmes and H. van Marle. Princeton, 1984, p. 54. Для обсуждения концепции исторического чувства Хейзинги см. превосходную диссертацию о нем, написанную Krul W.E. *Historicus tegen de tijd: Opslennen over leven en werk van J. Huizinga*, Groningen, 1990, 230ff.; Hugenholtz F.W.N. *Huizinga's historische sensatie als onderdeel van het interpretatieproces* // *Forum der Letteren XX* (1979): p. 398–404). Последняя дискуссия разочаровывает.

Я хочу поблагодарить Доктора Крула за его помощь в этой части моей работы. См. также мой труд «*De Historische Ervaring*». Groningen, 1993.

⁵⁶ Levi-Strauss C. *The Raw and the Cooked: Introduction to the Science of Mythology*. N.Y., 1969, p. 16.

⁵⁷ Huizinga J. *Men and Ideas*, p. 54.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Т. к. моя аргументация здесь сильно зависит от взглядов Гадамера, изложенных им в «Истине и методе», то заслуживает внимания (или это даже моя обязанность) коррекция моей позиции по отношению к гадамеровской концепции исторического опыта.

Насколько были затронуты сущностные вопросы — тезис об историчности исторического опыта, например, настолько позиция Гадамера и та, что защищалась в этой главе, идентичны. Я искренне согласен с Гадамером, когда он пишет: «Фактически главным недостатком теории опыта до настоящего времени, и включая самого Дильтея, является то, что она полностью сориентирована на науку и, следовательно, не берет в расчет внутреннюю историчность опыта» (Gadamer H.G. *Truth...* p. 310–311). Исторический опыт историчен не просто потому, что прошлое есть объект исторического опыта, но также и потому, что исторический опыт сам по себе есть часть истории. Как демонстрирует Гадамер, имея в виду историков и герменевтиков девятнадцатого века, с возможным исключением Дройзена, весьма возможно и даже соблазнительно выдержать аисторичес-

кий, трансцендеталистский взгляд на то, как мы должны понимать исторический опыт в исторической дисциплине. Историзация исторического опыта требует историзации трансцендентального «расстояния» между историком и объектом исторического опыта. Гадамер достиг этой историзации, главным образом, с помощью его концепции *Wirkungsgeschichte*, которая будет обсуждена в следующем параграфе этой главы.

Все же после этого пункта дороги Гадамера и моя расходятся, главным образом, потому, что та область историописания, которая является центром этого обсуждения — история ментальностей — отличается от того, что имеет в виду Гадамер. У меня нет никакого желания не согласиться с тем, что Гадамер пишет относительно места и функции герменевтики, например, в интеллектуальной истории и истории философии. Однако по отношению к области истории ментальностей моя аргументация отличается от гадамеровской по вопросу отношений между историком, объектом исторического опыта и тем, каким образом «расстояние» между ними должно быть историзировано. Гадамер обсуждает гегелевские размышления об опыте, и хотя он выказывает некоторую отчужденность от них — «гегелевское диалектическое описание опыта имеет некоторую (курсив мой. — Ф.А.) истинность» (Gadamer H.G. Truth... p. 318) — мне кажется, что с нашей сегодняшней точки зрения не существует никакого реального или по крайней мере никакого фундаментального разногласия между Гегелем и Гадамером. Для Гегеля опыт есть средство «приспособления» мира к нам и трансформации его в часть нас самих и нашей идентичности: *Erfahrung* — важнейший фактор в процессе *Bildung*, в этом процессе мы артикулируем нашу индивидуальность и нашу идентичность. Таким образом, Гадамер одобрительно цитирует Гегеля: «Принцип опыта содержит бесконечно важный элемент, который состоит в следующем: чтобы принять содержание опыта за истину, сам человек должен присутствовать или, более точно, он должен найти это содержание в единстве с собой и объединенным с уверенностью в себе»; он добавляет следующий комментарий: «Концепция опыта означает именно то, что сначала установлен этот вид единства. Это — аннулирование направления, которому сознание следует, когда обнаруживает себя в чужом и отличном» (Gadamer H.G. Truth... p. 318). И в заключение своих мыслей Гадамер не де-

лает никакой попытки подвергнуть сомнению это размышление Гегеля по вопросу опыта.

Как станет ясным в конце этого эссе, мой взгляд на исторический опыт и объект исторического опыта, фактически, есть полная противоположность взглядам Гадамера (и Гегеля). Объектом исторического опыта для меня является опыт того, что имело обыкновение быть частью нас самих, но вдруг стало странным, чуждым или неизвестным. Исторический опыт, в этом эссе, *не есть* (как имеет место у Гадамера) попытка «приспособить» мир, продемонстрировать его так, чтобы мы могли чувствовать себя в нем как дома. Для меня прошлое и объект исторического опыта, по крайней мере в истории ментальностей, возникает только тогда, когда часть нас самих или нашей культурной идентичности получает собственную независимость и, таким образом, может быть объективирована исторически. Это движение не есть движение к гегельянскому абсолютному духу, но именно *диссолюция* абсолютного духа.

Существует и второе различие. Позже в своей книге Гадамер пишет: «Опыт заинтересован тем, что было передано в традиции. Это — то, что должно быть испытано. Но традиция — это не просто процесс обучения, чтобы знать и существовать вместе благодаря опыту; это — язык, то есть она выражает себя подобно “Thou” (Gadamer H.G. Truth... p. 320); текстуализм этого утверждения далее подкреплён наблюдением: «Все написанное фактически есть особым образом объект герменевтики» (Gadamer H.G. Truth... p. 356). Для Гадамера язык и текст — естественные объекты исторического опыта. Объяснение, данное самим Гадамером, состоит в том, что историк наиболее часто сталкивается с прошлым, существующим в форме письменных текстов (книги, надписи, документы) (Gadamer H.G. Truth... p. 352). Естественно, все это кончается текстуализацией прошлого. Но этот аргумент не может быть убедительным во всех случаях. Конечно, в области интеллектуальной истории и истории философии текстуализация прошлого Гадамером, кажется, можно защитить. Однако если мы вспомним об историческом опыте Гете и Хейзинги (и о том, что, должно быть, стало причиной этого опыта), то будет очевидно, что мы идем дальше, за границы письменного слова. Кроме того, в этом параграфе, исторический опыт был связан с ностальгией как прототипом подлинного опы-

та прошлого. А ностальгический опыт прошлого только условно связан с языком и письмом. См. также мою работу «Enkele intcedende opmerkingen over tekst en context in de geschied-beoefening». Groniek. 115 (1992): s. 7–23.

- ⁶⁰ Bann S. *Clio in Part: On Antiquarianism and Historical Fragment* // Bann S. *The Inventions of History*. Manchester, 1990, p. 120. Я прокомментировал феномен фетишизма историзма в Ankersmit F.R. *Historische representativiteit* // Ankersmit F. *De navel van de geschiedenis*. Groningen, 1990, s. 220 ff.
- ⁶¹ Ricoeur P. *Time and Narrative*. Chicago, 1983; Carr D. *Time, Narrative and History* Bloomington, 1986.
- ⁶² Michelet J. *Histoire de la Revolution Francaise*. Vol. 1. Paris, 1952, p. 21.
- ⁶³ Tu vis!... Je le senns, chaque fois qu'a cette epoque de l'annee mon enseigne-ment me laisse, et le travial pese, et lasaison s'alourdit.... Alors je vais au Champ de Mars, voila le seul monument qu'a laisse la Revolution.... L'Empire a sa colonne, et il a pris presque a' lui seul l'Arc Triomphe; la royaute a son Louvr, ses Invalidos; la feodale eglise 1200 trone encore a' Notre-Dame; il n'est pas jusqu'aux Romains, qui n'aient les Thermes de Cesar. Et la Revolution a pour monument ...le vide... (Michelet J. *Histoire...* p. 1.).
- ⁶⁴ J'ai perdu mon pere, avec qui j'avais vecu toute ma vie, quarante-huit annees. Lorsque cela m'est arrive, je regardais, j'etais ailleurs, je realisais a la hate, cette oeuvre si longtemps revee. J'itais au pied la Bastille, je prenais la forteresse, j'arborais sur les tours l'immortel drapeau.... Ce coup m'est venu, imprevu, comme une balle de la Bastille. (Michelet L. *Histoire...* p. 8.)
- ⁶⁵ Gossman L. *Michelet's Gospel of Revolution* // Gossman. *Between History and Literature*. Cambridge (Mass)., 1990, p. 212.
- ⁶⁶ «Etrange vita nuova, qui commence pour la France, eminentement spirituelle, et qui fait de toute sa Revolution une sorte reve, tantot ravissant, tanlot terrible. .. Elle a ignor l'espace et le temps» (Michelet J. *Histoire...* p. 406).
- ⁶⁷ Аристотель говорил: «Метафора есть применение иного названия переносом или от рода к разновидности, или от разновидности к роду, или от разновидности к разновидности» (S.H. Butcher, ed., *Aristotel's Theory and Fine Art*. N.Y., 1951, p. 77).

- ⁶⁸ Возможно, это утверждение требует пояснений. Современная теория истории часто появляется в плаще историографии. Но эта «новая» историография отличается от традиционной истории историописания, как мы находим ее в учебниках Футера (Fueter) или Барнса. Современная историография, начиная с влиятельной работы Хайдена Уайта, часто имеет форму текстуального анализа, демонстрируя, «что именно сделало исторический текст возможным». Таким способом, напоминая методологию Фуко, эпистемологические тревоги все еще вдохновляют многие современные исторические теории, хотя природа этих эпистемологических беспокойств заметно отличается от таковых же лет приблизительно двадцати назад.
- ⁶⁹ Hesse M.B. Models, Metaphor and Truth // F.R. Ankersmit and J.J. A. Mooij, eds., Metaphor and Knowledge. Dordrecht, 1992.
- ⁷⁰ Wittgenstein L. Tractatus Logico-Philosophicus. London, 1961, section 4.01.
- ⁷¹ Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. Oxford, 1980, p. 42 ff.
- ⁷² Dreyfus H.L. and Rabinow P. Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Brighton, 1982, p. 85ff.
- ⁷³ Mink L.O. Historical Understanding. Eds. Brian Fay, Eugene O. Golob and Richard T. Vann. Ithaca, 1987, p. 56–57.
- ⁷⁴ Humboldt W. von. Ranke, p. 14. Гумбольдт обсуждает здесь понятие *исторической идеи*.
- ⁷⁵ Цит по: Gadamer H.G. Truth... p. 185. Критическая роль, сыгранная этой точкой зрения в историописании, уже открыта немецким ученым восемнадцатого века Йоханном Мартином Кладениусом: «Мы не можем избежать того, что каждый из нас смотрит на историю согласно его точке зрения и что мы также пересказываем ее согласно этой точке зрения ... повествование, полностью абстрагируемое от его собственной точки зрения невозможно, и, следовательно, беспристрастное повествование не может осуществляться тем, кто рассказывает историю вне любой точки зрения вообще, это просто невозможно». (См.: Gossman L. Literature... p. 230.)
- ⁷⁶ Gadamer H.G. Truth... p. 186.
- ⁷⁷ См. мою работу «Tocqueville and the Sublimity of Democracy» // The Tocqueville review. XV (1994).

- ⁷⁸ Gadamer H.G. Truth... p. 203.
- ⁷⁹ Ibid., p. 267.
- ⁸⁰ Для Гегеля Мировой Дух есть одновременно и историческое сознание, и деятельностный принцип: «Der Geist handelt wesentlich, er macht sich zu dem, was er an sich ist, zu seiner Tat, zu seinem Werk; So wird er sich Gegenstand, so hat er sich als ein Dasein vor sich» (Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band I. Die Vernunft in der Geschichte. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1970, S.67).
- ⁸¹ Gadamer H.G. Truth... p. 267.
- ⁸² Ibid., p. 268.
- ⁸³ Ibid., p. 208.
- ⁸⁴ Rorty R. Mirror... p. 359.
- ⁸⁵ Ibid., p. 370–371.
- ⁸⁶ LaCapra D. Rethinking Intellectual History and Reading Texts // LaCapra D. Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language. Ithaca, 1983, p. 35.
- ⁸⁷ См. гл. 3., пар.5 данного издания.
- ⁸⁸ См. сноску 19.
- ⁸⁹ «Geht es um diejenigen Zeiten und Raumen des menschlichen Lebens, die sich nicht unter eine genetische Vorstellung von der Entstehung modernen Gesellschaften subsumieren lassen» // Rusen J. Historische Aufklärung im Angesicht der Post-Moderne: Geschichte im Zeitalter der 'neuen Unübersichtlichkeit' // Rusen J. Zeit und Sinn: Strategien historischen Denkens. (Frankfurt am Main, 1990, S. 243).
- ⁹⁰ Иногда полагают, что модернизм имеет избирательную близость со временем, а постмодернизм с пространством. См., например: Harvey D. The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change. Oxford, 1990, 201 ff. Поэтому можно было бы сказать, что постмодернистское историческое сознание «пространствует» время: то, что было темпорально различно, трансформировано в пространственную дисперсию. Здесь мы находим часть объяснения популярности антропологии в постмодернистском историческом описании. Так, антропология преуспевает в сопоставлении нас с различными историческими стадиями эволюции

человечества, существующими одновременно в различных частях земного шара. Стокинг следующим образом описывает трансформацию исторического сознания в конце восемнадцатого столетия: «Хотя позже восемнадцатого века прогрессисты часто подтверждали свою большую зависимость от теории Монтеスキе, от его идеи к их идеям, первичная ось культурного сравнения была перемещена на девяносто градусов от горизонтального [или пространственного] положения к вертикальному [или временному]» (Stocking G.W. *Victorian Anthropology*. N.Y., 1987, p. 6). Если Стокинг прав, то в постмодернистском историописании можно было обнаружить желание возвратиться к доисторическому историческому сознанию.

⁹¹ Kellner H. *Disorderly Conduct: Broudel's Mediterranean Satire* // Kellner H. *Language and Historical Representation*. Madison, 1989, p. 158–159. См. также того же самого автора «As real as it gets ...: Ricoeur and Narrativity» // *Philosophy Today*. 1990 (34,3); особенно p. 236 ff.

⁹² Kellner H. *Language and Historical Representation*, p. 164–165.

⁹³ *Ibid.*, p. 167.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 168.

⁹⁵ «Solche Sichtweisen rucken historische Phänomene vorschnell und den Rand bzw. im Zentrum historischen Geschehens, in beiden Fällen stets unter dem Gesichtspunkt der "grossen Veränderung", sei es der Modernisierung, Industrialisierung, Verstädterung oder der Entstehung bürokratischer Anstalten und Nationalstaaten» (Medick H. *Entlegene Geschichte? Sozialgeschichte im Blickpunkt der Kulturanthropologie*. in *Comité international des sciences historiques, ed., // 17-e Congreso internacional de ciencias históricas*. Vol. Я. *Grands thèmes, méthodologie, sections chronologiques 1. Rapports et abrégés*. Madrid, 1990, p. 181).

⁹⁶ Мегилл показывает, что уже Хайдеггер связал ностальгию с феноменом сверхъестественного. См.: Megill A. *Prophets...* p. 119.

⁹⁷ Freud S. *The Uncanny* // Freud S. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. 17. London, 1955, p. 243.

⁹⁸ Freud S. *The Uncanny...* p. 244.

- ⁹⁹ Ibid., p. 241. Весьма интересна здесь ремарка Гете о его ностальгическом опыте прошлого, который «привнес нечто призрачное в настоящее» см. сноску 52.
- ¹⁰⁰ Ibid.
- ¹⁰¹ Ibid., p. 237.
- ¹⁰² Ibid., p. 234. Ниже Фрейд говорит о «предмете, который достигает такого несомненно сверхъестественного эффекта, непреднамеренного повторения одной и той же вещи». С. 269.
- ¹⁰³ Caillois R. Les demons de midi // Revue de l'histoire des religions. 115 (1937): p. 142–173 (referred to as Caillois. Demons I); Caillois R. Les demons de midi // Revue de l'histoire des religions. 116 (1937): p. 54–83 (referred to as Caillois. Demons II); Caillois R. Les demons de midi // Revue de l'histoire des religions. 116 (1937): p. 143–187. (referred to as Caillois. Demons III); Я хочу поблагодарить доктора J.C. den Hollander за его ценный совет касательно темы «ужасы полдня».
- ¹⁰⁴ Caillois R. Demons I, p. 166ff.
- ¹⁰⁵ Caillois R. Demons II, p.54ff.
- ¹⁰⁶ Caillois R. Demons III, p.149.
- ¹⁰⁷ Caillois R. Demons III, p.168ff.
- ¹⁰⁸ Caillois R. Demons II, p. 61. См. также: Caillois R. Demons III, p.166. В этом третьем эссе Каллоис наиболее откровенно пишет о сексуальных особенностях опыта полдня: «D'une facon generale, midi est une heure sexuelle» (Caillois R. Demons III, p. 150). В сексуальном отношении, следовательно, полдень стимулирует педофилию и гомосексуализм, следовательно, очарованность собственной сексуальностью.
- ¹⁰⁹ Caillois R. Demons I, p. 155–156.
- ¹¹⁰ «Человек, если ты проходишь в полдень
через солнечные поля,
И твое сердце полно радостью или горечью,
Беги, природа пуста, и солнце выжигает все;
Ничто не живо здесь, ничто не грустно и не радостно».
(Перевод мой. — Ф.А.) (Цит. по: «Midi» // Leconte C.M.R. de Lisle Poems Antiques. Paris, 1872. См. также: Lemaire T. De Middag // Lemaire T. Filosofie van het Landschap. Vaarn, 1970.)

Это эссе — наиболее замечательная и проникновенная интерпретация опыта полдня. Наиболее показательна характеристика Лемаиром средиземноморских пейзажей Ван Гога, выражающих «ужасы полдня»

- ¹¹¹ Hegel G.W.F. *The Philosophy of History*. Trans. J. Sibree, N.Y., 1956, p. 352. Оригинал: Hegel G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Band II-IV Die orientalische Welt. Die Griechische und die Römische Welt. Die germanische Welt (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1976), S. 235.

Die Form des Lauschens des Geistes, des Ahnens, der Sinnigkeit haben wir angegeben. Beim blossen Ahnen and Sehnen aber bleibt der Geist nicht stehen; er muss sich auf das Sehnen Antwort geben. Das liegt z. B. in der Vorstellung des Pan; es ist dies das All, nicht als ein Objektives allein, sondern zugleich als das wodurch ein Schauer erweckt wird ...: in Griechenland ist er [i.e. Pan] nicht das objektive Ganze, sondern das Unbestimmte, das dabei mit dem Momente des Subjektiven verbunden ist.

- ¹¹² Schlechta K. *Nietzsches grosser Mittag*. Frankfurt am Main, 1954, S. 52. Шлечта говорит здесь о «Заратустре как пародии на библейских персонажей» и приводит внушительное количество примеров в поддержку своего заявления.
- ¹¹³ Bollnow O.F. *Das Wesen der Stimmungen*. Frankfurt am Main, 1956, p. 222.
- ¹¹⁴ Caillois R. *Demons I*, p. 157–158. Каллоис добавляет следующий комментарий: «Il est d'ailleurs une raison decisive de s'interesser a l'ombre; c'est que, tres generalement sinon universellement, l'ame lui est identifiee et que la force de l'une depend de la longueur de l'autre». В полдень поэтому мир становится «мертвым»; его сущность, или душа, исчезает. Мир распадается в бесконечность неопределенными разрозненными фрагментами, странными, сверхъестественными и, очевидно, находящимися за пределами нашего восприятия.
- ¹¹⁵ «Und in jedem Ring des Menschendaseins gibt es immer eine Stunde, wo erst einem, dann vielen, dann allen der machtigste Gedanke auftaucht, der von der ewigen Wiederkunft aller Dinge: — es ist jedesmal für die Menschheit die Stunde des Mittags» (цит. по: Bollnow O.F. *Stimmungen...* S. 233).
- ¹¹⁶ Для обсуждения взглядов Кауфманна, Финка, Хайдеггера и Стамбоу см.: Bulhof-Rutgers I.N. *Apollo's Wiederkehr*. Eine

Untersuchung der Rolle des Kreises in Nietzsche's Denken über Geschichte und Zeit. The Hague, 1969; особенно стр. 136 ff. Мегилл решительно отклоняет ницшеанское понятие вечного возвращения как непонятное и несвязное; см.: Megill A. Prophets... p. 84. Наиболее оригинальную интерпретацию мифа о вечном возвращении см.: Danto A.C. Nietzsche // D.J. O'Connor, ed., A Critical History of Western Philosophy. N.Y., 1964, p. 399–400. Здесь идея состоит в том, что, так как количество энергетических состояний во Вселенной конечно, а время бесконечно, то ряд энергетических состояний будет повторяться бесконечное число раз.

- ¹¹⁷ «Aber wesentlich ist jetzt, dass die Ewigkeit, die hier aufbricht, eine Dimension bedeutet, die jenseits der Erstreckung der endlichen Zeit liegt und darum in dieser gar keine Zeitstrecke erfüllt, sondern... im ausdehnungslosen Augenblick selber möglich ist» (Bollnow O.F. Stimmungen... S. 223).
- ¹¹⁸ Kundera M. The Unbearable Lightness of Being. London, 1984, p. 4.
- ¹¹⁹ «Den methodischen Übertreibungen einer total gewordenen Vernunftkritik, die einen diffusen Zeitgeist eher symptomatisch zum Ausdruck als auf den Begriff bringt» (Habermas J. Die neue Unübersichtlichkeit: Kleine politische Schriften. Frankfurt am Main. 1985, S. 135.).
- ¹²⁰ Rorty R. Philosophy as a Kind of Writing // Rorty R. Consequences of Pragmatism. Brighton, 1982, p. 107–108.

Содержание

Ф. Анкерсмит

От автора

(перевод М. Кукарцевой)

5

М. Кукарцева

Ф. Анкерсмит и «новая» философия истории

15

Введение. Трансцендентализм: и взлет
и падение метафоры

(перевод М. Кукарцевой, Е. Коломоец)

65

1 глава

Шесть тезисов нарративной философии истории

(перевод В. Кашаева)

115

2 глава

Дилемма современной англосаксонской
философии истории

(перевод М. Кукарцевой)

131

3 глава

Использование языка в историописании

(перевод Е. Коломоец)

179

4 глава

Историческая репрезентация
(перевод Е. Коломоец, В. Кашаева)

213

5 глава

Эффект реальности в историописании.
Динамика историографической топологии
(перевод М. Кукарцевой)

259

6 глава

Историография и постмодернизм
(перевод М. Кукарцевой)

313

7 глава

Историзм и постмодернизм.
Феноменология исторического опыта
(перевод М. Кукарцевой)

345

М. Кукарцева.
Комментарии

427

Примечания

445

Франклин Рудольф Анкерсмит

ИСТОРИЯ И ТРОПОЛОГИЯ:
ВЗЛЕТ И ПАДЕНИЕ МЕТАФОРЫ

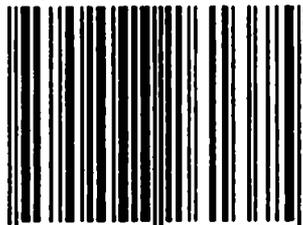
Директор издательства *Б.В. Оршин*
Зам. директора *Е.Д. Горжевская*
Зав. производством *Н.П. Романова*

Подписано в печать 30.09.03. Формат 84x108/32
Бумага офсетная № 1. Печать офсетная..
Печ. л. 15,5. Тираж 1000 экз. Заказ № 1953

Издательство «Прогресс-Традиция»
119048, Москва, ул. Усачева, д.29, корп.9
тел. 245-53-95, 245-49-03

Московская типография №2
Министерства Российской Федерации по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций (МПТР России)
Тел. 282-24-91. 129085 Москва, пр.Мира, д.105

ISBN 589826137-0



9 785898 261375