

87
P 501

Поль Рикёр

ПАМЯТЬ,
ИСТОРИЯ,
ЗАБВЕНИЕ



Paul Ricoeur

**LA MÉMOIRE, L'HISTOIRE,
L'OUBLI**

ÉDITIONS DU SEUIL

Поль Рикёр

**ПАМЯТЬ, ИСТОРИЯ,
ЗАБВЕНИЕ**

ПЕРЕВОД С ФРАНЦУЗСКОГО



Москва

Издательство гуманитарной литературы

2004

УДК 1
ББК 87.3
Р 50

Серия «Французская философия XX века»
Руководитель серии — В.А. Никитин

Перевод с французского:

И.И. Блауберг, И.С. Вдовина, О.И. Мачульская, Г.М. Тавризян

*Данное издание выпущено в рамках проекта «Translation Project»
при поддержке Института «Открытое общество»
(Фонд Сороса — Россия) и Фонда «Next Page» (Институт
«Открытое общество» — Будапешт)*

Рикёр П.

Р 50 Память, история, забвение / Пер. с франц. — М.:
Издательство гуманитарной литературы, 2004 (Французская
философия XX века). 728 с.

ISBN 5-87121-031-7

В книге выдающегося французского философа с позиций феноменологической герменевтики, долгие годы разрабатываемой автором, анализируются проблемы истории в связи со свойственными человеческой субъективности явлениями памяти и забвения. Эта общая проблематика объединяет три части труда П. Рикёра. Первая часть посвящена феноменологическому анализу памяти, вторая — эпистемологии истории, третья — герменевтике исторического состояния, а также забвению, одному из главных символов нашего отношения к времени.

Для философов, историков, культурологов.

759710

УДК 1
ББК 87.3

Библиотека
Удмуртского
государственного
университета
г. Ижевск

ISBN 5-87121-031-7

© Éditions du Seuil, 2000

© И.И. Блауберг, И.С. Вдовина, О.И. Мачульская,
Г.М. Тавризян, перевод на русский язык, комментарии, 2004

© Издательство гуманитарной литературы, 2004

ОТ ПЕРЕВОДЧИКОВ

Тому, кто хочет узнать, какой была философия в XX веке и какие проблемы она передала веку XXI, следует читать труды Поля Рикёра (род. 27 февраля 1913 г.). В ходе многолетней работы французский мыслитель — непревзойденный мастер вопрошания — создавал панораму философии только что завершившегося столетия, изучая все ее значительные концепции сквозь призму собственного понимания задач и целей философского анализа. По мере постижения новых идей П. Рикёр уточнял и развивал собственную позицию, теоретическим ядром которой является рефлексивная философия Мен де Бирана, Ф. Равессона, Э. Бутру, Ж. Набера, спаянная с идеями христианских философов существования Г. Марселя и К. Ясперса, феноменологии Гуссерля, персонализма Э. Мунье. Искусство ставить вопросы, упорство и честность в исследовательской работе мыслитель унаследовал от своего первого преподавателя философии Р. Дальбьеца. Его наставление: «если проблема вас волнует, тревожит, пугает, не пытайтесь обойти ее, а атакуйте в лоб», — он запомнил на всю жизнь¹.

Свою философскую деятельность Рикёр начал незадолго до Второй мировой войны и продолжил ее... в немецком плену, куда попал будучи офицером французской армии. Здесь он вместе с М. Дюфреном, впоследствии известным философом и эстетиком феноменологической ориентации, изучает труды Ясперса (результатом совместной работы станет книга двух авторов «Карл Ясперс и философия существования», 1947), штудирует произведения Хайдеггера и Гуссерля, приступает к работе над книгой «Волевое и произвольное», которая будет основой его докторской диссертации, и над переводом на французский язык первого тома гуссерлевских «Идей» (издан в 1950 г. с предисловием Рикёра). После войны публикует книги: «Габриэль Марсель и Карл Ясперс. Философия таинства и философия парадокса» (1948), «Философия воли» (1950—1960), «История и истина» (1955), «Об интерпретации. Очерки о Фрейте» (1965), «Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике» (1969). В 1970—1990 гг. ведет преподавательскую

¹ Ricœur P. Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle. P., 1995, p. 13.

деятельность в университетах Лувена, Монреаля, Чикаго, продолжая изучение философии XX века. Теперь в центре его внимания современная немецкая философия, и прежде всего герменевтика Х.Г. Гадамера, теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса, а также англосаксонская аналитическая философия. Он издает труды: «Живая метафора» (1975), «Время и рассказ» (т. 1 — 3, 1983—1985), «От текста к действию. Очерки о герменевтике — II» (1986), «В школе феноменологии» (1986), «Я-сам как другой» (1990). В последнее десятилетие XX века Рикёр пишет труды: «Книга для чтения — 1: О политике» (1991), «Книга для чтения — 2: Страна философов» (1992), «Книга для чтения — 3: На гранях философии» (1994), «Интеллектуальная автобиография» (1995), «Память, история, забвение» (2000). Сегодня Поль Рикёр, современный классик философии, является членом девяти иностранных академий и Почетным доктором тридцати одного университета мира.

Задачей своего творчества Рикёр считает разработку обобщающей концепции человека, учитывающей вклад, который внесли в нее значительнейшие учения современности: философия жизни, феноменология, экзистенциализм, персонализм, психоанализ, герменевтика, структурализм, аналитическая философия, моральная философия, философия религии, философия политики и др., имеющие глубинные истоки, заложенные еще в античности, и опирающиеся на идеи своих непосредственных предшественников — Канта, Фихте, Гегеля. Вместе с тем он считает необходимым вести постоянный диалог с науками о человеке, которые, по его убеждению, способны придать философии новые импульсы.

В 1993 г. в беседе с российскими философами в Москве Поль Рикёр отметил, что одной из основных проблем современности является ответственность человека перед историей и здесь существеннейшая роль принадлежит политике, которая сегодня должна говорить на языке морали. Это означает, что политической деятельности надлежит стать духовной и руководствоваться идеей справедливой памяти, сделав основной и основополагающей политической категорией прощение; суть его заключается в следующем: уметь не забывать, но и не становиться заложником собственной памяти. Разработку идеи справедливой памяти Рикёр считает своим гражданским долгом, и именно ей он посвящает настоящее исследование.

Интервью с профессором Полем Рикёром К изданию в России книги «Память, история, забвение»

Ольга Мачульская: Вы характеризуете Вашу философскую систему как результат творческого осмысления традиций рефлексивной философии, феноменологии и герменевтики. Что Вы заимствовали у этих учений и кто из их теоретиков оказал на Вас особое влияние?

Поль Рикёр: Рефлексивная философия, феноменология и герменевтика — три тенденции развития философской мысли, последователем которых я себя считаю. Рефлексивную философию можно отнести к неокантианскому направлению (я имею в виду неокантианство в широком смысле слова как совокупность концепций, сформировавшихся под воздействием идей И. Канта). Одним из наиболее ярких представителей рефлексивной философии во Франции был Ж. Набер. Наряду с рефлексивной философией я испытал влияние феноменологии Э. Гуссерля. Я перевел на французский язык его фундаментальную работу «Идеи-1». К сожалению, значительная часть рукописного наследия этого выдающегося философа, хранящаяся в архивах, до сих пор не подготовлена к изданию. Ведущий принцип феноменологии — описание психического как переживания без рассмотрения результатов интерпретации и реконструкции. Этот подход отличен от прогрессивного, при котором целью является рассмотрение возможности того, что подтверждается данными опыта. Важную роль в моем философском творчестве сыграла герменевтика. Я испытал влияние концепций В. Дильтея, М. Хайдеггера, Х.Г. Гадамера. Сложное слово «герменевтика», пришедшее из древнегреческого языка, имеет простое значение: искусство интерпретации. Областью применения герменевтики являются тексты, в основном духовного содержания, прежде всего — библейские, литературные и юридические тексты. Герменевтика как философская дисциплина представляет собой рефлексивную философию второго порядка по поводу общих принципов интерпретации. Задача герменевтики — истолкование текстов преимущественно в трех сферах: богословии, филологии, юриспруденции. Как Вы знаете, моя собственная философская система посвящена изучению следующих про-

блем: исследование структуры человеческого опыта, исследование переживаемого в опыте, исследование средств выражения вербального в языковой среде. Таким образом, я стремился занять положение на пересечении трех философских направлений: рефлексивной философии, феноменологии, герменевтики.

О.М.: Каковы основные идеи и наиболее значимые выводы Вашего размышления над проблемами памяти, истории, забвения?

П.Р.: Именно этим проблемам посвящена моя книга «Память, история, забвение». Данная работа является в каком-то смысле запоздавшим трудом, поскольку эти вопросы я уже ставил перед собой начиная с 1947 г. под влиянием учения К. Ясперса. Я изучал произведения Ясперса в 1940—1945 гг., когда находился в немецком плену, и, если можно так выразиться, его книги были для меня духовной пищей на протяжении всего этого периода жизни. В результате я сформулировал концепцию своей первой работы по проблеме волевого — «Волевое и произвольное». Параллельно я изучал теорию психоанализа. Меня интересовали исследования, связанные с проблемой тревоги. Одновременно я размышлял над проблемой понимания. В сущности, вопрос «Что такое понимание?», являющийся центральным для герменевтики, занимает меня всю жизнь. Таким образом, я приближаюсь к ответу на заданный Вами вопрос, представляя этапы своего творческого пути по подготовке данной работы, которая явилась обобщающим размышлением над проблемами повествовательной деятельности. Актуальность этой темы обусловлена тем, что повествование, рассказ позволяют установить связь с опытом времени, поскольку рассказ разворачивается во времени и повествует о событиях, происходящих во времени, о персонажах, живущих во времени. В соотношении времени и повествования присутствует опосредующее звено — память. С одной стороны, память — это хранительница времени: мы уверены в том, что нечто произошло до того, как мы об этом рассказываем, именно потому, что мы об этом вспоминаем. С другой стороны, память нуждается в языке как средстве выражения, в повествовании. Следовательно, память выполняет функцию свидетельства о событиях, произошедших во времени, а повествование позволяет структурировать память. Поэтому возникает необходимость создания феноменологии памяти, то есть описания того, что греки называли анамнесис (anamnēsis) — припоминание. И далее встает проблема связи между воспоминанием, выступающим в сознании в ка-

честве образа, и вспоминающим субъектом. Потому что вспоминать что-либо означает одновременно вспоминать самого себя. Таков ряд вопросов, которые порождает размышление над проблемой памяти. В свою очередь работа над проблемой памяти явилась для меня введением к изучению истории человеческого сознания, к изысканиям в области социологии, лингвистики, антропологии. Таким образом, одной из ведущих тем моего исследования, помимо соотношения времени и повествования, стало соотношение личной памяти, коллективной памяти и истории как научной дисциплины, опирающейся на анализ конкретных фактов и материалов. Я рассматривал проблемы изучения истории как на прикладном уровне (работа с архивными документами), так и на теоретическом (вопросы исторической причинности, мотивации личности в истории и т.д.), а в итоге — проблему описания прошлого в рассказе. Получилось, что я начал свой творческий путь с изучения рассказа и снова вернулся к этой проблеме в книге «Память, история, забвение».

О.М.: Каковы основные принципы и задачи обосновываемой Вами «политики справедливой памяти»?

П.Р.: Мы можем говорить о верной, справедливой памяти, потому что коллективная память — это память о моральной обязанности осуществлять справедливость или допускать ее воплощение. Совершая хорошие или плохие поступки, человек является не просто индивидом, испытывающим давление обстоятельств, но мыслящим субъектом, который, сталкиваясь с препятствием, созидает собственную идентичность. Индивидуальная и коллективная память, способствующая формированию личной идентичности, порождает проблему справедливой памяти. А понятие справедливой памяти обретает смысл в результате сопоставления различных видов памяти. Например, XX век особенно отягощен памятью насилия и страдания, и этот опыт трудно выразить адекватным образом. Одной из задач истории является открытие новых перспектив рассмотрения проблем и событий. В то время как памяти свойственна сосредоточенность на себе самой, истории присуще стремление к расширению сферы ориентиров и оценок. По прошествии времени можно более объективно проанализировать исторические события, политические режимы, деятельность субъектов истории. Историки не являются ни судьями, ни моралистами. Цель историка — понять и объяснить. И здесь следует подходить диалектически к тому, как видят факты правове-ды, историки и писатели. Одно и то же событие может быть и

квалифицировано как юридически правомерное или преступное, и реконструировано в историческом исследовании, и рассказано в исторической книге. И в этой сложной системе подходов и оценок представлены проблемы морали и справедливости.

О.М.: Ваши книги переведены на многие языки. Вы сами имеете опыт перевода философских текстов. Следует ли рассматривать философский перевод как особый род деятельности, требующий искусства понимания и объяснения в герменевтическом смысле?

П.Р.: Проблемы философского перевода связаны с проблемами перевода текстов с одного языка на другой в целом. Прежде всего в различных языках эквивалентные слова никогда не являются абсолютно тождественными: не совпадают семантические поля, отличаются синонимические группы, не соответствуют контексты. Задача переводчика — воссоздание текста, эквивалентного оригиналу, на другом языке в условиях невозможности полной идентичности этих текстов. Основная проблема перевода — стремление к эквивалентности при отсутствии идентичности. Философский перевод, сопровождающийся рядом специфических проблем, еще больше усложняет работу переводчика. В философии слова несут колоссальную смысловую нагрузку. Философские термины обладают особыми исторически развивающимися значениями. Я приведу в качестве иллюстрации слово «логос» («lógos»), которое является фундаментальным понятием в мировой философии. Это слово употреблялось огромным количеством авторов, и при этом его смысл не был однозначным. В данном случае проблема заключается не столько в эквивалентности терминов в определенных контекстах, сколько в представляемой этим словом ретроспективе исторической эволюции смысла. Другая проблема философского перевода состоит в том, что философия не изобретала слов, она заимствовала их из литературного языка. Значительная часть слов, используемых в философских текстах, уже употреблялась и в обычной речи. В философии эти слова приобретают специфическое значение. Возьмем, к примеру, очень часто встречающееся во французском языке слово «être». Слово «être» означает «быть», «существовать», «являться», «представлять собой» и одновременно — «бытие», «существо», «предмет», «вещь», «объект». Обыденные слова становятся философскими терминами, когда с их помощью авторы выражают философские проблемы. Крайне трудно восстановить концептуальные рамки многих понятий, смысл которых на первый взгляд кажется вполне определенным. Такие

слова, как «идея», («l'idée»), «феномен» («le phénomène»), «представление» («la représentation»), «видимость» («l'apparence»), имеют специфическое значение в различных философских учениях.

О.М.: Понятие «человека могущего» имеет принципиальное значение в герменевтической философии. Можно ли утверждать, что оно является основополагающим в концепции свободы в кантовском смысле как способности субъекта сознательно действовать согласно критериям высшего морального предназначения личности?

П.Р.: Я употребляю понятие «человек могущий» («l'homme capable») во многих своих работах. Я обосновал идею «человека могущего» в книге «Я-сам как другой», в которой сделал обзор философии языка, философии действия, философии повествования и философии морали. Я пытался найти такое слово, которое позволяло бы охватить всю совокупность данных видов деятельности. Этим словом оказался существующий во французском языке модальный глагол «мочь» («pouvoir»). Насколько я знаю, он существует и в русском языке. Утверждение «я могу» означает, что я могу говорить, я могу действовать, я могу рассказывать, я могу признавать себя ответственным за свои поступки. Я высказал идею о способности либо неспособности человека совершать те или иные действия. И я стремился дать философское обоснование концепции способности, связав вполне конкретное заявление «я могу» с одним из сложившихся употреблений понятия «быть», которое в аристотелевской традиции предполагает различение акта (*energeia*) и потенции (*dynamis*). Между высказыванием «я могу» как результатом осознания индивидом своей способности совершить что-либо, понятием «быть» в качестве онтологического измерения данной способности и идеей способности вообще существует взаимная зависимость. В работе «Память, история, забвение» я рассматриваю проблему способности как способности помнить и способности вспоминать. «Я могу вспомнить собственное прошлое» либо «я не могу вспомнить собственное прошлое». Таким образом, существует необходимая связь между идеями способности, способности быть актуально и потенциально сущим, способности человека действовать и осознавать себя свободным субъектом, несущим моральную ответственность за свои поступки.

О.М.: Какие из современных философских концепций Вы считаете наиболее значительными и каковы, на Ваш взгляд, перспективы эволюции философской мысли в наступившем XXI веке?

П.Р. Для того чтобы судить о перспективе, целесообразно начать с ретроспективного анализа. С позиций настоящего трудно дать адекватную оценку будущему. Поэтому я предпочитаю говорить о влиятельных философских направлениях XX века. Моя профессиональная деятельность философа длится более полувека, я стал очевидцем становления, развития и взаимодействия многочисленных философских учений. После Второй мировой войны в Европе заметную роль играли экзистенциализм и структурализм. Экзистенциалистская традиция была представлена такими мыслителями, как К. Ясперс, Г. Марсель, М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартр. Теоретики структурализма исходили из установки на то, что в живом опыте человека содержится своего рода код, посредством которого структурируется реальность. Структурализм был распространен в социологии, философии познания, лингвистике, теории литературы. Структуралистский метод был эффективен в конкретно-научных исследованиях — приведу как показательный пример концепцию К. Леви-Строса. Сторонники структурализма настаивали на целесообразности изучения структур: структуры языка, структуры действия, структуры социальных институтов и т.д. — и на необходимости вынесения субъекта за пределы философского рассмотрения. Проблема субъекта, личности была просто забыта. В дальнейшем философия вновь стала обращаться к вопросу о субъекте. Я сам участвовал в этом процессе, когда в эпоху структурализма противостоял исключению действующего субъекта из сферы исследования. Я старался установить равновесие между экзистенциализмом, структурализмом и философией субъекта. И в этой ситуации я имел возможность, поскольку на протяжении длительного времени преподавал в США, погрузиться в англо-американскую философскую среду. Это нашло отражение в моих работах, а в книге «Я-сам как другой» в первую очередь представлена именно позиция аналитической философии. Так я стремился наладить диалог европейской и американской культур, поддерживать взаимодействие традиций рефлексивной философии, феноменологии, герменевтики и аналитической философии.

*Шатено-Малабри, Франция
26.09.2000*



В библиотеке одного монастыря в специальном помещении находится великолепная скульптура, выполненная в стиле барокко. Это двойственный образ истории. На переднем плане — Кронос, крылатый бог. Это старик с короной на голове; левой рукой он жадно вцепился в огромную книгу, а правой стремится вырвать из нее страницы. На заднем плане над ним нависает сама история: строгий, пристальный взгляд; нога опрокидывает рог изобилия, из которого изливается дождь из золота и серебра, — знак нестабильности; левая рука останавливает жест бога, в то время как правая демонстрирует орудия истории: книгу, чернильницу, стиль.

Монастырь Виблинген, Ульм.

Тот, кто был, отныне не может не быть: отныне этот таинственный и в высшей степени непостижимый факт «был» является его причащением к вечности.

Владимир Янкелевич

Вместо введения

Настоящее исследование вызвано к жизни несколькими причинами; первая из них носит частный характер, вторая — профессиональный, наконец, третью я назвал бы причиной публичной.

Частная причина: отвлекаясь от книги «Состоявшаяся рефлексия» («*Réflexion faite*»), посвященной описанию моей долгой жизни, здесь я обращаюсь к темам, которые не получили освещения в моих работах «Время и рассказ» («*Temps et Récit*») и «Я-сам как другой» («*Soi-même comme un autre*»), где непосредственно рассматриваются временной опыт и деятельность повествования, а проблемы памяти и — что еще хуже — забвения обойдены вниманием и изучаются как побочные, где-то в промежутке между временем и рассказом.

Профессиональная причина: в этом исследовании нашло свое отражение знакомство с материалами семинаров и коллоквиумов и трудами профессиональных историков, руководивших ими, где также идет речь о связи между памятью и историей. Таким образом, в этой книге продолжается их обсуждение.

Публичная причина: меня не перестает волновать положение дел, когда в одном случае слишком увлекаются вопросами памяти, в другом — забвения и ни слова не говорят о значении поминания и о злоупотреблениях памятью или забвением. Идея о политике справедливой памяти является в этом отношении одной из главных тем, изучение которых я считаю своим гражданским долгом.

* * *

Книга состоит из трех частей, четко разграниченных по теме и методу. Первая часть, посвященная памяти и мнемоническим явлениям, написана с позиции феноменологии в гуссерлевском ее понимании. Вторая, где речь идет об истории, относится к эпистемологии исторических наук. Третья, главная тема которой — размышление о забвении, составляет часть герменевтики исторического состояния людей, каковыми являемся мы сами.

Каждая из этих частей развивается в определенном направлении, неизменно подчиняясь трехтактному ритму. Так, феноменологическое изучение памяти сразу же начинается с ана-

лиза, направленного на объект памяти, воспоминание, которое предстоит перед разумом; затем оно проходит стадию разыскания воспоминания, анамнесиса, припоминания; наконец, мы переходим от данной, действующей памяти к рефлексивной памяти, памяти, принадлежащей «я-сам».

Эпистемологическое исследование соответствует трем фазам историографического анализа; от стадии свидетельства и архивов оно переходит к другой стадии через анализ использования в понимании и объяснении конъюнкции «потому что»; оно завершается передачей исторической репрезентации прошлого с помощью письма.

Герменевтика исторического существования также проходит три стадии; первая — стадия критической философии истории, критической герменевтики, чуткой к пределам исторического познания, которые многочисленными способами нарушает горделивое *hybris** познания; вторая — стадия онтологической герменевтики, связанная с изучением модальностей темпорализации, которые в совокупности образуют экзистенциальное условие исторического познания; в результате под слоем памяти и истории обнаруживается мир забвения, мир, в котором вопреки ему самому существуют две возможности: либо окончательного стирания следов, либо их сохранения, обеспечиваемого средствами анамнесиса.

Однако эти три части не являются тремя самостоятельными книгами. Хотя у каждого из этих суден свои паруса, их мачты скреплены вместе, так что они представляют собой единое целое и им предстоит идти одним курсом. В самом деле, феноменологию памяти, эпистемологию истории и герменевтику исторического состояния пронизывает общая проблематика — репрезентация прошлого. С тех пор как началось изучение предметного аспекта памяти, радикальное значение приобрел следующий вопрос: в чем состоит загадка образа, *eikōn* — если говорить на греческом языке Платона и Аристотеля, — который предстает перед нами как присутствие отсутствующей вещи, отмеченное печатью предшествования? Тот же вопрос пронизывает эпистемологию свидетельства, затем эпистемологию социальных представлений, являющихся специальным предметом объяснения/понимания, и переходит в плоскость письменной репрезентации событий, конъюнктур, структур, размечающих

* Гордость, высокомерие (греч.; здесь и далее звездочкой отмечены примечания переводчиков. — Прим. ред.).

историческое прошлое. Изначальная загадка *eikōn* из главы в главу все набирает силу. Перемещенная из сферы памяти в сферу истории, она достигает предела в области герменевтики исторического существования, где репрезентация прошлого сталкивается с угрозой забвения, но где вместе с тем живет надежда на ее сохранение.

* * *

Несколько слов, адресованных читателю.

В этой книге я опробовал способ изложения, к которому никогда ранее не прибегал: чтобы освободить текст от тяжеловесных дидактических моментов — введения в тему, указания на связь с предшествующей аргументацией, предвосхищения последующих ходов, — я поместил в принципиально важных стратегических пунктах труда пояснительные замечания, которые укажут читателю, на каком уровне исследования я нахожусь. Надеюсь, что такое испытание терпения читателя будет им правильно понято.

Еще одно замечание: я часто ссылаюсь на авторов, принадлежащих различным эпохам, и цитирую их работы, не излагая при этом истории проблемы. К какой бы эпохе ни принадлежал тот или иной автор, я обращаюсь к нему, если этого требует аргументация. Таким правом, я думаю, обладает и любой читатель, в распоряжении которого находятся сразу все нужные ему книги.

Признаюсь, наконец, что я не придерживаюсь твердого правила при употреблении местоимений «я» и «мы», исключая тот случай, когда «мы» означает непрерываемый авторитет или титулованную особу. Я предпочитаю говорить «я», когда соглашаюсь с тем или иным аргументом, и «мы», когда надеюсь привлечь читателя на свою сторону.

Итак, пусть наше трехмачтовое судно отправляется в путь!

* * *

По окончании работы я хотел бы выразить признательность тем из моих близких, кто был рядом со мной и кто, осмелюсь сказать, одобрял мою затею. Я не буду называть здесь их имена.

Приведу имена тех, кто не только помогал мне дружеским участием, но и делился со мной своими знаниями: Франсуа Досс, консультировавший меня в ходе исследования деятельности историка; Тереза Дюфло, печатавшая мою работу и ставшая по-

этому моей первой читательницей — придирчивой и порой безжалостной; наконец, Эмманюэль Макрон, которому я признателен за его серьезную критику рукописи и оформление научного аппарата к ней. В заключение выражаю благодарность директору-заведующему издательства «Seuil» и руководителям «Философской серии» за еще раз оказанное мне доверие и за неизменное терпение.

Поль Рикёр

Часть первая

**О ПАМЯТИ
И ПРИПОМИНАНИИ**

ОБЩИЕ ПОЯСНИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Представленная здесь феноменология памяти концентрируется вокруг двух вопросов: «*О чем мы вспоминаем?*» и «*Кому принадлежит память?*»

Указанные вопросы ставятся в духе гуссерлевской феноменологии. В ее наследии приоритет принадлежит хорошо известному положению, согласно которому всякое сознание есть сознание о чем-то. Этот «предметный» подход ставит, если речь идет о памяти, специфическую проблему. Разве память не является по существу своему рефлексивной, что подсказывает возвратная форма глагола, которая превалирует во французском языке: ведь вспоминать о чем-либо (*se souvenir*) означает, собственно, вспоминать о себе самом? Тем не менее мы решили поставить вопрос «что?» раньше вопроса «кто?» вопреки философской традиции, которая стремилась отдать первенство эгологическому аспекту мнемонического опыта. То, что долгое время приоритет отдавался вопросу «кто?», имело негативные последствия, поскольку анализ мнемонических явлений зашел в тупик, когда возникла необходимость осмыслить понятие коллективной памяти. Если чересчур поспешно утверждают, что субъект памяти есть местоимение «я» в первом лице единственного числа, то понятие коллективной памяти может быть выражено только с помощью аналогичного концепта, что было бы чуждо феноменологии памяти. Если же вы хотите избежать плена бесполезной апории, надо оставить в стороне вопрос о том, кому (имея в виду все грамматические формы первого лица) принадлежит акт воспоминания, и начать с вопроса «что?». В последовательном феноменологическом учении эгологический вопрос — что бы ни означало *ego* — должен следовать за вопросом об интенциональности, который с необходимостью является вопросом о соотношении между актом («ноэза») и имеющимся в виду коррелятом («ноэма»)^{1*} (здесь и далее цифры со звездочкой указывают на комментарии переводчиков в конце книги. — *Прим. ред.*). Спор, представленный в первой части книги, посвященной памяти, независимо от того, как сложится его судьба в историко-графическом изучении отношения к прошлому, может увести феноменологию воспоминания — предметный момент памяти — так далеко, как это только возможно.

Момент перехода от вопроса «что?» к вопросу «кто?» будет отложен еще и по причине известного раздвоения первого вопроса на собственно когнитивный аспект и аспект прагматический. В этом отношении поучительна история понятий и слов: у греков было два слова — *mnēmē* и *anamnēsis* — для обозначения, с одной стороны, воспоминания, рождающегося в конечном счете пассивно, так что его появление в голове можно характеризовать как чувство — *pathos*; с другой стороны — воспоминания как объекта поиска, обычно называемого воспоминанием, припоминанием. Воспоминание, которое то находят, то снова ищут, пребывает, таким образом, в точке пересечения семантики и прагматики. Вспоминать — значит иметь воспоминание или приступать к поиску воспоминания. В этом смысле вопрос «каким образом?», поставленный *anamnēsis*'ом, стремится отделиться от вопроса «что?», который с неукоснительностью ставит *mnēmē*. Такое раздвоение на когнитивный и прагматический подходы оказывает большое влияние на претензию памяти быть верной прошлому: эта претензия определяет истинностный статус памяти, который в дальнейшем надо будет сопоставить с истинностным статусом истории. Пока же столкновение с прагматикой памяти, согласно которой вспоминать означает совершать некое действие, приводит к путанице в сфере проблематики истинности (или достоверности): возможности злоупотребления памятью неизбежно присоединяются к способам обычного использования памяти, понятой в прагматическом аспекте. Типология верного и неверного использования памяти, которую мы приведем во второй главе, будет дополнена типологией мнемонических явлений, о которых речь пойдет в первой главе.

В то же время прагматический подход к анамнесису обеспечит надлежащий переход от вопроса «что?», взятого в строгом смысле исследования когнитивных возможностей воспоминания, к вопросу «кто?», сконцентрированному на присвоении воспоминания субъектом, способным хранить память о себе самом.

Таким будет наш путь: от вопроса «что?» — через вопрос «как?» — к вопросу «кто?»; от воспоминания — через припоминание — к рефлексивной памяти.

ГЛАВА 1. ПАМЯТЬ И ВООБРАЖЕНИЕ

ПОЯСНИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Ставя во главу угла вопрос «что?», феноменология памяти сразу же сталкивается с опасной апорией, поддерживаемой в обыденном языке: присутствие, в котором, как кажется, заключается репрезентация прошлого, есть репрезентация образа. Говорят без какого-либо различия, что представляют себе прошлое событие или что имеют образ прошлого, который может быть почти зрительным или слуховым. За рамками обыденного языка долгая философская традиция, удивительным образом соединяющая влияние англоязычного эмпиризма и великого рационализма картезианского типа, сделала из памяти провинцию воображения, которая уже долгое время находилась под подозрением, как это можно наблюдать у Монтеня и Паскаля. Это также весьма значимый момент для Спинозы, о чем можно прочитать в теореме 18 второй части «Этики», имеющей название «О природе и происхождении души»: «Если человеческое тело подверглось однажды действию одновременно со стороны двух или нескольких тел, то душа, воображая впоследствии одно из них, тотчас будет вспоминать и о других». Такого рода короткое замыкание между памятью и воображением происходит под знаком сцепления идей: если эти два чувства являются смежными по отношению друг к другу, то воскрешение в памяти — следовательно, воображение — одной из них будет также воскрешением в памяти другой, то есть воспоминанием. Таким образом, память, сведенная к воспоминанию, идет по следам воображения. Воображение, взятое само по себе, находится в низшей части иерархии способов познания, выступая в форме движений души, подчиненных сцеплению внешних вещей с человеческим телом, что подчеркивается в следующей схолии: «это сцепление идей происходит (сообразно с порядком и сцеплением состояний человеческого тела, дабы отличить его от сцепления идей, происходящего сообразно с порядком

разума»*. Это заявление Спинозы тем более знаменательно, что в нем мы находим превосходное определение времени, или, скорее, длительности как «продолжения существования». Вызывает удивление то, что с таким пониманием времени память не соотносится. И поскольку память, взятая, с другой стороны, как способ воспитания — например, запоминание древних текстов, — имеет дурную репутацию (почитайте «Рассуждение о методе» Декарта)^{2*}, ей как специфической функции обращения к прошлому ничто не может прийти на помощь.

Именно вопреки этой традиции принижения значения памяти и оставляя в стороне критику воображения, следует приступить к разграничению воображения и памяти и вести его как можно дальше. Руководящей идеей здесь является мысль, скажем так, об эйдетическом различии^{3*} между двумя формами нацеленности, двумя интенциональностями: с одной стороны, это воображение, нацеленное на фантастическое, вымышленное, ирреальное, возможное, утопическое; с другой стороны — память, нацеленная на предшествующую реальность, на предшествование, образующее главную временную отметку вспомненной вещи, «вспомненного» как такового.

Трудности этой операции разграничения восходят к греческому истоку обсуждаемой проблематики (раздел I). С одной стороны, платоновская теория *eikōn* главный акцент делает на феномене присутствия отсутствующей вещи, причем отсылка к прошлому времени остается в неявной форме. Эта проблематика *eikōn* сама по себе уместна и требует рассмотрения, о чем будет свидетельствовать наш последующий анализ. Тем не менее она стала камнем преткновения при изучении специфики собственно *темпорализующей* функции памяти. Чтобы получить свидетельства, говорящие об этой специфике, следует обратиться к Аристотелю. Путеводной звездой во всем дальнейшем исследовании нам будет служить отважное заявление, которое можно прочесть в небольшой великолепной работе из «Малых естественнонаучных произведений» («Parva Naturalia») «О памяти и припоминании» и которое звучит так: «Память сопряжена со временем».

Главная часть нашего анализа будет посвящена попытке типологизации мнемонических явлений (раздел III). Вопреки ее видимой разбросанности, она призвана шаг за шагом выделить первичный опыт временного дистанцирования, углубле-

* Цит. по: Спиноза. Этика. Минск, 1999, с. 382. Перевод с лат. Н.А. Иванцова.

ния в прошедшее время. Я не скрываю, что признание дифференциации памяти должно идти одновременно с пересмотром тематики воображаемого, как это проделано Сартром в двух его работах: «Воображение» («L'Imagination») и «Воображаемое» («L'Imaginaire»)⁴*, — пересмотром, нацеленным на изгнание образа с его так называемого места «в» сознании. Следовательно, критика образа-картины станет частью досье, общего и для воображения, и для памяти, досье, открываемого платоновской темой присутствия того, что отсутствует.

Однако я не думаю, что можно было бы ограничиться этой двоякой операцией, предусматривающей спецификацию воображаемого и воспоминания. В живом опыте памяти должна присутствовать неустранимая черта, которой объясняется постоянное их смешение, о чем свидетельствует выражение «образ-воспоминание». Кажется также, что возврат воспоминания может произойти только по модели «становления образом». Одновременный пересмотр феноменологии воспоминания и феноменологии образа достигнет своего предела в процессе образного выражения воспоминания (раздел III).

Постоянная угроза смешения воспоминания и воображения, вытекающая из этого превращения воспоминания в образ, принимает вид стремления к верному отображению, в чем и состоит истинностная функция памяти. И тем не менее...

И тем не менее у нас нет ничего надежнее памяти, чтобы подтвердить, что вещь существовала до того, как мы составили о ней воспоминание. Уже теперь мы можем сказать, что даже историографии не удастся поколебать осмеянное и постоянно выдвигаемое вновь убеждение в том, что последним референтом памяти остается прошлое, что бы ни означала «прошлость» прошлого.

I. ГРЕЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ

Проблематика, вытекающая из взаимопроникновения памяти и воображения, так же стара, как сама западная философия. Сократическая философия завещала нам два соперничающих друг с другом и взаимодополняющих рассуждения на эту тему, два *topoi*: платоновское и аристотелевское. Первое, сконцентрированное на теме *eikōn*, говорит о представлении в настоящем отсутствующей вещи; оно как бы ратует за охват проблематики памяти проблематикой воображения. Второе, главная тема ко-

торого — репрезентация ранее воспринятой, усвоенной или познанной вещи, выступает за включение проблематики образа в проблематику воспоминания. Именно по поводу этих версий апории воображения и памяти мы не устаем вести разъяснение.

1. Платон: представление в настоящем отсутствующей вещи

С самого начала важно отметить, что с понятием *eikōn*, самим по себе или в паре с понятием *phantasma* (представление, видение), мы встречаемся в диалогах, где речь идет о софисте, и посредством этого персонажа о софистике как таковой, и о собственно онтологической возможности заблуждения. Тем самым образ, а также память в силу философского контекста их рассмотрения изначально выглядят подозрительными. Как вообще, спрашивает Сократ, возможно существование софиста, как можно высказывать ложное мнение и, в конечном счете, как возможно небытие, предполагаемое ложным мнением? Именно в таком контексте в двух диалогах, «Теэтете» и «Софисте», ставится данная проблема. Дело несколько усложняется еще и тем, что проблема *eikōn* с самого начала увязывается при помощи метафоры о восковой дощечке с проблемой отпечатка, *typos*: заблуждение уподобляется либо стиранию следов (*sēmeia*), либо оплошности вроде той, которую совершает человек, идя по ложному следу. Таким образом, мы сразу же видим, что проблема забвения ставится с самого начала, более того, ставится дважды — как стирание следов и как отсутствие соответствия между ныне существующим образом и отпечатком, подобным тому, что оставлен перстнем на воске. Знаменательно, что начиная с этих основополагающих текстов память и воображение разделяют общую судьбу. Это изначальное состояние проблемы делает еще более значимым утверждение Аристотеля о том, что «память сопряжена со временем».

Перечитаем диалог «Теэтет», начиная с фрагмента 163d¹. Мы оказываемся в центре дискуссии о возможности ложного суждения, заканчивающейся опровержением тезиса, соглас-

¹ Текст установлен и переведен Мишелем Нарси (Paris, Flammarion, coll. «GF», 1955). Существуют также переводы Огюста Дизса (Paris, Les Belles Lettres, 1926) и Леона Робэна (Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1950). (Здесь и далее мы опираемся на издание: Платон. Теэтет // Платон. Собр. соч. в 4-х томах. Т. 2. М., 1993. Перевод с греч. Т.В. Васильевой — Прим. перев.).

но которому «знание есть не что иное, как ощущение» (151e-187b)². Сократ предпринимает следующее «наступление»: «...если кто спросит, возможно ли, чтобы кто-то, что-то узнав и сохраняя это в памяти, не знал бы того самого, что помнит, в то самое мгновение, когда он помнит? Но, видно, я слишком многословен, а спросить я хотел бы вот что: может ли быть кому-то неизвестным то, что он постиг и помнит?» (163d). Мы сразу же видим связь всей этой проблематики с эристикой. В самом деле, необходимо рассмотреть пространную апологию Протагора и вольное изложение его речи в защиту человека как меры всех вещей, чтобы увидеть, как рождается решение, а еще ранее — как встает более острый вопрос: «И ты думаешь, кто-то с тобой согласится, что память об испытанных ощущениях тождественна тем, которые были тогда, когда он их испытывал, в то время как больше он их уже не испытывает? Далеко не так» (166b). Коварный вопрос, завлекающий всю проблематику в сферу, которая нам представляется ловушкой: речь идет об обращении к категории подобия для разрешения загадки присутствия того, что отсутствует, — загадки, касающейся как воображения, так и памяти. Протагор попытался свести подлинную апорию воспоминания, то есть присутствия того, что отсутствует, к эристике не-знания (в настоящем) знания (прошлого). Обретший новую веру в мышление, уподобленное диалогу души с собой, Сократ разрабатывает своего рода феноменологию ложного мнения: заблуждаться — значит принимать одну вещь за другую. Как раз для разрешения этого парадокса он и обращается к метафоре «восковой дощечки»: «Так вот, чтобы понять меня, вообрази, что в наших душах есть восковая дощечка: у кого-то она побольше, у кого-то поменьше, у одного — из более чистого воска, у другого — из более грязного или у некоторых он более жесткий, а у других помягче, но есть у кого и в меру.

² По поводу всего этого см.: *Krell D.F. Of Memory, Reminiscence and Writing. On the Verge.* Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1990. Как спрашивает автор, может быть правдивой память, если прошлые вещи безвозвратно отсутствуют? Разве нам не кажется, что память осуществляет наш контакт с исчезнувшими вещами через наличествующий ныне образ? Идет ли здесь речь об отношении присутствия к отсутствию, которое греки исследовали, используя метафору «отпечаток» (*typos*)? Автор, опираясь на работы Ж. Деррида о письме^{5*}, изучает следствия, вытекающие из связи между типографией и иконографией. Как бы ни складывалась судьба этой метафоры до эпохи нейронаук, мышление благодаря апории присутствия отсутствующего обречено оставаться в маргинальном положении (*on the verge*).

Т е э т е т. Вообразил.

С о к р а т. Скажем теперь, что это дар матери Муз, Мнемосины, и, подкладывая его под наши ощущения и мысли, мы делаем в нем оттиск того, что хотим запомнить из виденного, слышанного или самими нами придуманного, как бы оставляя на нем отпечатки перстней. И то, что застывает в этом воске, мы помним и знаем, пока сохраняется изображение (*eidōlon*) этого, когда же оно стирается или нет уже места для новых отпечатков, тогда мы забываем (*epilelēsthai*) и больше уже не знаем» (191d). Заметим, что метафора воска соединяет обе проблематики: памяти и забвения. Затем следует детальнейшая типология всех возможных комбинаций между актуальным знанием и знанием по отпечаткам (среди последних берутся два — № 10 и № 11): невозможно «известное и ощущаемое, имея правильный отпечаток (*eikōn to mnēmeion orthōs* Диэс переводит как «иметь верное воспоминание»), принять за другое известное; равно как известное и ощущаемое при тех же условиях принять за другое ощущаемое (192b-c). Все наше дальнейшее рассуждение мы будем вести с целью уточнения этой истинностной характеристики верности. Продолжая аналогию с отпечатком, Сократ отождествляет подлинное мнение с соответствием отпечатка предмету, а ложное мнение — с отсутствием такого соответствия: «Итак, когда для одного из знаков (*tōn semeiōn*) ощущение налицо, а для другого — нет, знак же отсутствующего ощущения прилаживается к тому ощущению, которое присутствует, все это обманывает разум» (194a)³. Мы не будем задерживаться на типологии восковых дощечек, взятой здесь как ориентир для типологии хорошей и плохой памяти. Обратим только внимание читателя, чтобы доставить ему удовольствие, на ироничные упоминания (194c-195a) «косматого сердца» (Илиада II!) и «рыхлого сердца». Мы остановимся на глубокой мысли, согласно которой ложное мнение возникает «не от взаимодействия ощущений и не в мыслях самих по себе» (195c-d), а от соприкосновения (*synapsis*) ощущения с мыслью. Соотнесенность со временем, которой можно было бы ожидать в связи с выражением «быть верным своим

³ Я прошу обратить внимание на альтернативный перевод Крелла: «Nov, when perception is present to me of the imprints but not the other; when [in other words] the mind applies the imprint of the *absent* perception to the perception that is present; the mind is deceived in every such instance. («Итак, когда отпечаток одного восприятия мне дан, а другого — нет, когда, иными словами, разум применяет отпечаток отсутствующей вещи к наличествующему восприятию, он всякий раз обманывается» (*Krell D.F. Of Memory, Reminiscence and Writing*, p. 27). — Здесь и далее перевод с английского выполнен Л.Б. Макеевой. — *Прим. перев.*

воспоминаниям», неуместна в рамках эпистемической теории, имеющей целью определение статуса ложного мнения, следовательно, суждения, а не памяти как таковой. Ее значение в том, что она посредством феноменологии ложного мнения охватывает во всем объеме апорию присутствия того, что отсутствует⁴.

Та же всеобъемлющая проблематика в ее приложении к теории воображения и памяти стоит во главе угла при смене метафоры путем введения аллегории голубятни⁵. В соответствии с этим новым образом («образом клетки», как переводит Нарси выражение М. Берньита) требуется признать тождество между обладанием знанием и активным пользованием им, опираясь на различие между такими ситуациями, как «держат птицу в руке» и «иметь птицу в клетке». Таким образом, мы перешли от внешне пассивной метафоры оставленного отпечатка к метафоре, в которой акцент делается на определении знания в понятиях «возможность» (*rouvoir*) и «способность» (*saracité*). Эпистемический вопрос заключается в следующем: дает ли нам различие между способностью и ее реализацией возможность утверждать, что нечто, что мы познали и знанием чего обладаем (птицы, которыми кто-то обладает), есть то, что мы знаем (птица, которую берут из клетки) (197b-c)? Этот вопрос касается нашей темы в той мере, в какой ложное запоминание правил ведет к ошибке в счете. На первый взгляд, мы далеки от ошибки, связанной с отсутствием соответствия, как это было в случае восковой дощечки. Тем не менее, разве это не похоже на ложное использование способности и тем самым на ошибку? Не должны ли отпечатки запомниться, чтобы ими можно было пользоваться, коль скоро они относятся к приобретенному знанию? Именно так проблема памяти косвенным образом соприкасается с тем, что можно было бы назвать феноменологией ложного мнения. Отсутствие соответствия и ошибочное приобретение являют собой два вида ложного мнения. «Образ клетки» как нельзя лучше подходит к нашему исследованию.

⁴ Мы найдем у Майлза Берньита в его работе «Тезет Платона» («The Thaeetus of Plato». Hackett Publ. Co, 1990; французский перевод: *Narcy M. Introduction au Théétète de Platon. Paris, P.U.F., 1998*), выдержанной в духе англоязычной аналитической философии, подробное исследование строго эпистемической аргументации («все самые значительные комментарии к «Тезету» написаны на английском языке», — утверждает автор). О «ложном суждении», его возможности и вероятном опровержении см. французский перевод, р. 93-172; о «восковой дощечке» — р. 125 и след.; о «голубятне» — р. 144 и след.

⁵ Образ восковой дощечки оказывается неудачным в случае ложного отождествления числа с суммой двух чисел; такие абстрактные ошибки нельзя объяснить неправильным согласованием восприятий.

дованию, поскольку приобретение может быть уподоблено обладанию (*hexis* или *ktēsis*) и прежде всего охоте — ведь всякий поиск воспоминания также является охотой. Снова последуем за Сократом, когда он как настоящий софист изощрается в изобретательности, смешивая диких голубей со своими голубями, а птиц других пород — с самими голубями. Неясность относится здесь не только к моменту приобретения, но и к состоянию обладания⁶.

Благодаря этим неожиданным раздвоениям и удвоениям аналогия с голубятней (или «образ клетки») оказывается столь же богатой, как и образ оставленного по ошибке нечеткого следа. К отсутствию соответствия добавляется ошибочное приобретение, ложное мнение. Так что судьба *eikōn* теряется из виду. К нему нас ведет «Софист».

Проблематика *eikōn*, разрабатываемая в «Софисте», вполне определенно помогает в разрешении загадки присутствия того, что отсутствует, загадки, которой посвящен параграф 194а «Теэтета», на что мы ссылались выше⁷. Теперь речь пойдет о статусе момента припоминания, трактуемого как узнавание отпечатка. В этом парадоксе предполагается возможность ложности⁸.

Выделим в «Софисте»⁹ ключевой текст, где Платон, говоря о подражании, отличает в нем истинность от призрачности (234с и след.). Тема дискуссии здесь близка к той, что обсуждается в «Теэтете»: как возможна софистика с ее искусством создавать иллюзии? Чужеземец и Теэтет приходят к согласию относительно

⁶ Обратим внимание на неиспользованную здесь аллгорию стрелка, не попадающего в цель (194а). Следует напомнить, что *hamartanein* («ошибаться», а позднее — «грешить») и есть «не попадать в цель».

⁷ Мы оставляем диалог «Теэтет» в тот момент, когда дискуссия, сосредоточенная до сих пор на ложном мнении, сужается до сугубо эпистемической проблемы отношения между тремя темами: знанием (*savoir*), ощущением (*perception*) и истинным мнением (*jugement vrai*) (201e). С сугубо эпистемической точки зрения мы переходим от ошибок идентификации и описания, представленных в «Теэтете», к чистым ошибкам описания, приведенным в «Софисте» (*Burnyeat M. Introduction au Théétète de Platon*, p. 125).

⁸ По этому поводу я возразил бы Креллу, утверждая, что нет основания обращать этот выявленный парадокс против Платона и видеть в нем предвосхищение онтологии присутствия: этот парадокс, по моему мнению, определяет собой загадку феномена памяти — загадку, с которой мы будем иметь дело на протяжении всего данного труда. Скорее сама природа проблемы выявляет отмеченный парадокс.

⁹ Текст «Софиста» установлен и переведен Огюстом Дизсом (Paris, Les Belles Lettres, 1925). Здесь мы пользуемся именно этим переводом. Существует также перевод Нестора-Луи Кордеро (Paris, Flammarion, coll. «GF», 1993). (Здесь и далее мы опираемся на издание: Платон. Софист // Платон. Собр. соч. в 4-х томах. Т. 2. М. 1993. Перевод с греч. С.А. Ананьина — Прим. перев.).

того, что софист по существу всегда является подражателем бытию и истине, тем, кто создает «подражания» (*mimēmata*) и «одноименные» (*homōnuta*) с существующими вещами предметы (234b). Здесь происходит смена метафоры: от отпечатка на воске переходят к тому, что нарисовано; далее метафора расширяет свою сферу, переходя с графических искусств на языковые (*eidōla legomena*: в переводе Диэса — «словесные призраки» — 234c), способные «выдавать за истину» то, что произносится. Мы находимся в поле действия техники — миметической техники, поскольку подражание и магия (техники «фокусника» — 235b) не отделены друг от друга. Именно в этих рамках, определенных им самим, Платон применяет свой излюбленный метод *расчленения*: «Нами решено уже как можно скорее расчленить изобразительное искусство (*eidōlopoiikēn tekhnēn*)» (235b). С одной стороны, мы имеем *tekhnē eikastikē*, «искусство творить образы» («искусство копирования», говорит Диэс): «...кто-либо соответственно с длиной, шириной и глубиной образца, придавая затем еще всему подходящую окраску, создает подражательное произведение» (235d,e). С другой стороны, мы имеем искусство творить призрачные подобию, которым Платон уготовил термин *phantasma* (призрак) (236b). Итак, мы имеем *eikōn*, противостоящий *phantasma*, искусство творить образы (*eikastique*), противостоящее искусству творить призрачные подобию (*phantastique*) (236c). Таким образом, проблема памяти и ее специфики исчезла, уничтоженная главенствующей проблематикой, а именно вопросом о том, как можно было бы определить софиста. Чужеземец признается в своем замешательстве. Вся проблематика миметики сразу оказывается вовлеченной в эту апорию. Чтобы выйти из нее, надо подняться выше, в сферу иерархии понятий, и предположить существование небытия.

Мысль о «точном сходстве», свойственном образности, будет по меньшей мере служить нам здесь проводником. Платон, как представляется, обозначил момент вхождения в тупик, когда задал вопрос: «Что же мы вообще подразумеваем под отображением (*eidōlon*)?» (239d). Мы погружаемся в перечисление примеров, которые, как нам кажется, не поддаются правильному членению и прежде всего делению по родам: «Так что же, Чужеземец, мы можем сказать об отображении, кроме того, что оно есть подобие истинного, такого же рода иное (*heteron*)?» (240a). Но что значит «подобие»? А «иное»? А отображение? Вот мы и оказались в открытом море: «Следовательно, то, что мы называем образом (*eikona*), не существуя действительно, все же действительно есть образ?» (240b). Чтобы утверждать это, надо было бы «согласиться, что

небытие каким-то образом существует» (240c). Это в некотором роде феноменологическое различие между отображением (*eikastique*) и созданием призрачных подобий оказывается вовлеченным в водоворот, где эристика и диалектика едва отличаются друг от друга. Все это так, коль скоро вопрос о существовании софиста стал господствующим в дискуссии и борьба против Парменида — «отцовского учения» (242a) — вобрала в себя всю энергию мышления. Итак, мы имеем три термина: *eidōlon*, *eikōn*, *phantasia*, соединенные вместе благодаря позорному слову «заблуждение» (*apate*, 260c), и (чуть ниже) искусство, «творящее отображения и призраки (*eidōlopoiikēn kai phantastiken*)» (260d). Так что остается «точно исследовать, что такое речь (*logos*), мнение (*doxa*) и представление (*phantasia*) (260e) с точки зрения их «взаимодействия» с небытием (там же).

Подведем первый апоретический итог нашего изучения текстов Платона, касающихся памяти. Возникшие здесь трудности можно расположить следующим образом. Первая (отмеченная мимоходом) сложность возникает из-за отсутствия точной соотнесенности с отличительной чертой памяти, то есть с предшествованием «следов», *sēmeia*, с помощью которых обозначаются состояния души и тела, к коим привязано воспоминание. Правда, многократно и в отчетливой форме повторяются глаголы в прошедшем времени, однако эти бесспорные указания не становятся предметом какой-либо отчетливой рефлексии. Именно по этому вопросу у Аристотеля явно иная точка зрения.

Вторая трудность касается отношения между *eikōn* и первичным следом, как он существует в подражательных искусствах. Разумеется, различие, проводимое в «Софисте» между искусством творить образы и искусством творить призрачные подобия, утверждается весьма решительно. Так что это различие можно принять за начало полного признания проблематики, стоящей в центре нашего исследования, то есть истинностного аспекта памяти и, добавим, забегая вперед, истории. Точно так же на всем протяжении дебатов по поводу софистики эпистемологический и онтологический статус ложности предполагает возможность исключения подлинного дискурса из коловращения ложности и ее реального небытия. Так сохраняется шанс для подлинного образа. Однако если признать существование данной проблемы во всей ее специфике, то встает следующий вопрос: находит ли требование верности, правдивости, содержащееся в понятии искусства отображения, свое место в понятии миметического искусства?

Из нашей классификации следует, что отношение к значимым следам может быть только отношением подобия. Во «Времени и рассказе» я исследовал различные возможности понятия *mimēsis*^{6*} и попытался сообщить ему самое широкое звучание ценой увеличивающегося расхождения между *mimēsis* и подражанием-копированием. Тем не менее поставленный вопрос остается: не создает ли проблематика подобия непреодолимого препятствия для признания специфических черт, отличающих память от воображения? Не может ли отношение к прошлому быть всего лишь одним из вариантов *mimecisa*? Это затруднение все время будет нас преследовать. Если наше сомнение имеет под собой почву, то существует опасность того, что мысль о «точном сходстве», свойственном искусству отображения, рискует стать скорее средством маскировки, чем проводником в изучении истинностного аспекта памяти.

Однако мы еще не подошли к существу вопроса. Мы видели, что в «Теэтете» изучение образа тесно связано с предположением о следе, сопоставимом с отпечатком на воске. На память приходят слова, в которых в «Теэтете» осуществляется связь между *eikōn* и *typos*: «Чтобы понять меня, вообрази, что в наших душах есть восковая дощечка...» Это предположение, как думается, позволит разгадать загадку, касающуюся неясности или ложного мнения, не упуская из виду загадку сохранения следов, а также возможности их стирания в случае забывания. Стоит ли говорить, сколь ответственно такое предположение. В этом плане Платон без колебания признает данную гипотезу даром Мнемосины, матери всех Муз, говоря об этом в подчеркнуто торжественном тоне. Предполагаемое соединение *eikōn* и отпечатка считается более изначальным, чем отношение подобия, лежащее в основании искусства подражания. Говоря другими словами, существует правдивое или ложное подражание, поскольку между *eikōn* и отпечатком наличествует диалектическое отношение аккомодации, гармонии, *соответствия*, которое может осуществиться либо не осуществиться. С проблематикой отпечатка и отношения между *eikōn* и отпечатком мы достигаем высшей точки регрессивного анализа. Ведь гипотеза — или, скорее, допущение — об отпечатке породила в ходе истории идей череду трудностей, по-прежнему отягощающих не только теорию памяти, но и теорию истории — теперь под названием «след». История, согласно Марку Блоку, считает себя наукой, создаваемой по следам. Теперь уже можно, опираясь на анализ слова «отпечаток», рассеять некоторые неясности, касающиеся употребления слова «след». Пользуясь методом расчлене-

ния, рекомендованным — и практикуемым — Платоном в «Софисте», я выделяю три преимущественных употребления слова «след».

На время я оставляю в стороне следы, по которым работает историк: это следы письменные, в известных случаях занесенные в архивы. Таковы, например, следы, которые имел в виду Платон, рассказывая в «Федре» историю об изобретении письменности. Мы вернемся к этому во вступлении ко второй части нашей работы. Таким образом, линия раздела проходит между «внешними» следами, письменными следами как таковыми, следами записанной речи, и графической составляющей, неотделимой от отображающего компонента образа, если следовать метафоре отпечатка на воске. Миф, приведенный в «Федре», опровергает типографическую модель, основываясь на которой Дэвид Фарелл Крелл строит свою интерпретацию «Теэтета», следуя от внутреннего содержания души к внешней характеристике записанных публичных речей. От этого исток письменных следов будет казаться лишь более таинственным.

Иной характер носит впечатление как ощущение шока от события, о котором можно сказать, что оно впечатляюще, значительно. Это впечатление главным образом испытывается. Оно неявно предполагается самой метафорой *typos* в момент нажатия перстнем на воск, поскольку отпечатывается именно в душе («Теэтет», 194с). Оно явным образом отстаивается в третьем тексте Платона, который мы сейчас будем комментировать. Этот текст представлен в «Филебе» (38а-39с)¹⁰. Здесь снова речь идет то о ложном, то об истинном мнениях — на этот раз в их отношении к удовольствию и к страданию, претендующим на первое место в соперничестве между благами в начале этого диалога. Сократ спрашивает: «Но разве не из памяти и из ощущения возникает у нас каждый раз мнение — спонтанное и продуманное?» (38с). Протарх соглашается с этим. Затем следует пример с человеком, который хочет «различить» (*krinein*) то, что издали ему кажется другим человеком. Что же происходит, когда он адресует свои вопросы самому себе? Сократ продолжает: «Мне представляется, что наша душа походит тогда на своего рода книгу» (38е). «Как так?» — спрашивает Протарх. Следует пояснение: «Память, — говорит Сократ, — направленная на то же, на что направлены ощущения (*pathēmata*), и связанные с этими ощущениями впечатления

¹⁰ Platon. Philèbe. Текст установлен и переведен Огюстом Диэсом (Paris, Les Belles Lettres, 1941). (Здесь и далее мы опираемся на издание: Платон. Филеб // Платон. Соч. в 3-х томах. Т. 3, Ч. 1. М., 1977. Перевод с греч. Н.В. Самсонова. — Прим. перев.).

(*pathēma*) кажутся мне как бы записывающими (*graphein*) в нашей душе соответствующие речи. И когда такое впечатление (*pathēma*) записывается правильно, то от этого у нас появляется истинное мнение и истинные речи; когда же этот наш писец (*grammateus*) сделает ложную запись, получаются речи, противоположные истине» (39a)¹¹. Сократ предлагает и другое сравнение, с живописью, являющейся одним из вариантов записи: «Допусти же, что в наших душах в то же самое время обретается и другой мастер («*dēmiourgos*») (39b). Какой? «Живописец («*zōgraphos*»), который вслед за писцом чертит в душе образы названного» (там же). Это делается с целью разделения, с одной стороны, мнений и речей, которыми сопровождалось ощущение, а с другой — «образов мнящегося и выраженного речью» (там же). Такова запись в душе, чему в «Федре» будут противопоставлены внешние следы, на которых основываются записанные речи. В таком случае вопрос, возникающий в связи с этим впечатлением-ощущением, распадается на двое. С одной стороны, каким образом это впечатление сохраняется, длится — независимо от того, вспоминаем ли мы его или нет? С другой — какое отношение означивания сохраняет оно по отношению к впечатляющему событию (то, что Платон называет *eidōlon*, не смешивая его с присутствующим в настоящем образом (*eikōn*) отсутствующего следа, ставящим проблему соответствия с изначальным следом)? Феноменология этого впечатления-знака возможна в рамках того, что Гуссерль называет гилетической дисциплиной¹².

Третье употребление понятия следа: отпечаток телесный, церебральный, кортикальный, являющийся предметом обсуждения в нейронауках. Для феноменологии впечатления-ощущения эти телесные отпечатки являются объектом предположения о внешней каузальности, предположения, статус которого определить крайне сложно. В данном случае мы будем говорить о субстрате, чтобы обозначить особого рода связь между впечатлениями, отсылающими к жизненному миру, и материальными отпечатками в мозге, которые исследуются нейронауками¹². Я не буду сейчас останавливаться на этом, а только обозначу различие между тремя

¹¹ Прав ли переводчик, переводя *pathēmata* как «умопостижение» в угоду сделанному в «Государстве» (511d)^{8*} сближению между дискурсивным мышлением или интуицией как состояниями души и *pathēmata*? Главным в аргументации «Филеба» остается то, что запись, свойственная душе, имеет качество ощущения. А вот Аристотель будет трактовать *πλῆθῆ* как присутствие и воспоминание как *pathos* (см. далее, с. 36 и след.).

¹² Вопрос о статусе кортикального следа обсуждается в третьей части — в рамках проблематики забвения (см. ниже, с. 580-591).

употреблениями еще не дифференцированного понятия следа, а именно: следа, записанного на материальном носителе; впечатления-ощущения «в душе»; отпечатка телесного, церебрального, кортикального. Такова, по-моему, неизбежная трудность, возникающая при рассмотрении статуса «впечатления в душе» как отпечатка на восковой дощечке. Сегодня невозможно более обходить стороной проблему отношения между церебральным отпечатком и жизненным впечатлением, между сохранением в резерве и удержанием изначального ощущения. Я надеюсь показать, что эта проблема, унаследованная от давних споров об отношении души и тела, которые Бергсон отважно взялся обсуждать в «Материи и памяти», может быть поставлена в иных понятиях, отличных от тех, что сталкивают друг с другом материализм и спиритуализм. Разве мы имеем дело не с двумя прочтениями тела, телесности — как тела-объекта и тела-субъекта, параллелизм между которыми переносится из онтологического плана рассмотрения в лингвистический или семантический?

2. Аристотель: «Память сопряжена с прошлым»

Трактат Аристотеля «*Peri mnēmēs kai anamnēseōs*», дошедший до нас под латинским названием «*De memoria et reminiscētia*» («О памяти и припоминании»), наряду с подборкой из девяти небольших работ, традиционно называемой «*Parva Naturalia*»¹³, можно рассматривать в контексте эристики и диалектики, унаследованных от Платона. Для чего здесь двойное название? Не для того, чтобы отличить сохраняющееся воспоминание от его вызывания в памяти, а чтобы подчеркнуть простое присутствие воспоминания в сознании, что в дальнейшем, в феноменологическом разделе, я буду называть простым воскрешением в памяти (*évo-cation*) в отличие от вызывания, или добывания, воспоминания (*gappel*).

¹³ Французский перевод «Малых естественнонаучных произведений», в том числе и рассматриваемого нами трактата «О памяти и припоминании», вышедший в издательстве «Les Belles Lettres», принадлежит Рене Мюнье. Я вместе со многими другими выражаю признательность Ричарду Сорабжи за английский перевод и комментарий к нему, опубликованные под названием «Аристотель о памяти» («*Aristotle on Memory*». Providence, Rhode Islande, Brown University Press, 1972). Следуя ему, *anamnēsis* можно переводить как «вспоминание» (*gappel, recollection*); я предпочитаю слова «припоминание», «вторичное воспоминание» (*remémoration*) в соответствии с типологией памяти, которая в настоящем труде располагается вслед за изучением истоков проблемы.

Память в этом особом смысле характеризуется вместе с тем и как чувство (*pathos*), что решительно отличает ее от вызывания воспоминания¹⁴.

На первом месте стоит вопрос о вспоминаемой «вещи»; именно в этой связи произнесена ключевая фраза, которая сопровождает мое исследование на всем его пути: «Память сопряжена с прошлым» (449b 15)¹⁵. Именно контраст с «будущим» предположения и ожидания, а также с «настоящим» ощущения (или восприятия) подчеркивает эта исключительно важная, характерная черта. Различие проводится именно с позиции обыденного языка (не кто-то лично сказал бы... а сказали бы, что ...). Еще более выразительно звучит: только «в душе»¹⁶ говорят о том, что прежде (*proteron*) услышали что-то, почувствовали, помыслили (449b 23). Эта временная отметка, о которой также сообщается в языке, связана с тем, что в дальнейшем мы будем называть декларативной памятью. Она подчеркивается особенно настойчиво: в той мере, в какой истинно, что вспоминают «без предметов» (449b 19), в той же мере следует со всей решительностью утверждать, что память существует тогда, когда «протекает время» (*when time has elapsed*) (449b 26), или, короче говоря, «вместе со временем»¹⁷. В этом отношении человеческие существа, как и некоторые животные, обладают простой памятью, но не все они располагают «ощущением (восприятием, *aesthēsis*) времени» (b 29). Это ощущение (восприятие) заключается в том, что отметка о предшествовании несет в себе различие «до» и «после». Итак, «до» и «после» существуют во времени (*en khronōi*)» (b 23) (*and earlier and later are in time*). Это полностью соответствует анализу времени в «Физике» (IV, 11), согласно которому мы воспринимаем время, только воспринимая движение; однако время воспринима-

¹⁴ Аристотель обозначает это воскрешение в памяти одновременно и существительным *mnēmē*, и глаголом *mnēmoneuein* (449b 4). Мюнье переводит так: «память и воспоминание» и чуть дальше: «совершать акт воспоминания»; Сорабжи: «память и воспоминание» (*memory and remembering*). Существительное *anamnēsis* аналогичным образом дублируется глаголом *anamnēskesthai*. Мюнье: «припоминание» (*remembrance*) и «воспоминание через припоминание» (*souvenir par reminiscence*); Сорабжи: «воспоминание» (*recollection, recollecting*).

¹⁵ Мюнье: «Память направлена на прошлое»; Сорабжи: «Память сопряжена с прошлым» (*Memory is of the past*); грек говорит: «*tou genotenu*» (то, что случилось, что произошло).

¹⁶ Сорабжи: «говорят в своей душе» (*says in his soul*).

¹⁷ Мюнье: «Любое воспоминание сопровождается понятием времени»; Сорабжи: «Всякое воспоминание включает в себя время» (*All memory involves time*).

ется как отличное от движения, если только мы его «замечаем» (*horisomen*) («Physique», 218b 30)¹⁸, то есть если мы можем различить два момента — один как предыдущий, другой как последующий¹⁹. В этой точке анализ времени и анализ памяти совпадают друг с другом. Второй вопрос касается отношения между памятью и воображением. Их связь обеспечена принадлежностью к одной и той же части души — душе ощущающей, согласно делению, проводимому уже Платоном²⁰. Однако трудность состоит в другом. Близость этих двух проблемных областей придает новую силу старой апории присутствия того, что отсутствует: «Можно спросить себя, каким образом (*we might be puzzled how*), когда чувство присутствует, помнят о том, что не присутствует» (450a 26-27; перевод изменен).

На эту апорию Аристотель отвечает, что то, что ему кажется очевидным (*dēlon*), а именно что чувство рождается благодаря ощущению «в душе, в той ее части, которая руководит ею»²¹, принимается за своего рода образ (*zōgraphēma*), «о котором мы говорим, что это память» (*ibid.*). Здесь берется на вооружение — с помощью нового слова, к которому мы обратимся в дальнейшем, — хорошо известная проблематика *eikōn*, а вместе с ней и проблематика отпечатка (*typos*); последняя связана с метафорой отпечатка и печати. Однако в отличие от «Теэтета», где отпечаток помещался «в душах» — чем создавался риск трактовки последних как способных впитывать в себя реальности, — Аристотель объединяет тело и душу и на этой двойственной основе разрабатывает краткую типологию различных вариантов отпечатков (451b 1-11). Однако наш автор не расстается с упомянутой метафорой. Рождается новая апория: если это так, спрашивает он, о чем в таком случае вспоминают? О чувстве или о вещи, из которой происте-

¹⁸ «Быть во времени значит измеряться временем и самому ему (движению. — *И.В.*), и его бытию... и находиться движению во времени значит именно то, что бытие его измеряет» (221a 5-7). — Здесь и далее см.: *Аристотель. Физика // Аристотель. Соч. в 4-х т. Т. 3. М., 1981. — Прим. перев.*

¹⁹ «Мы разграничиваем их тем, что воспринимаем один раз одно, другой раз другое, а между ними — нечто отличное от них; ибо когда мы мыслим (*noēsomen*) крайние точки отличными от середины и душа отмечает (*eirēi*) два «теперь» — предыдущее и последующее, тогда это [именно] мы и называем (*phamēn*) временем...» (219a 25 sq.).

²⁰ Следует, однако, сказать, что «вещи, являющиеся предметами памяти, это такие вещи, которые отсылают к воображению и волей случая не существуют без этой способности» («*whereas things that are not grasped without imagination are remembered in virtue of an accidental association*») (тогда как вещи, которые непостижимы без воображения, вспоминаются благодаря случайной ассоциации, 450a 22-25).

²¹ Чем? Душой или ощущением? Мюнхе: «которая обладает ощущением»; Сорабжи: «которая вмещает в себя душу» («*wtich contains the soul*») (450a 25).

кает чувство? Если о чувстве, то разве не отсутствующую вещь вспоминают? Если о вещи, то каким образом, воспринимая впечатление, мы сможем вспомнить отсутствующую вещь, которую мы не в состоянии воспринять? Иными словами, как возможно, воспринимая образ, вспоминать что-то отличное от него?

Решение этой апории состоит в обращении к категории отличия, унаследованной от платоновской диалектики. Присоединение к понятию отпечатка понятия рисунка, начертанного изображения, как сказали бы сегодня (*graphē*²²), направляет на путь решения. В самом деле, именно понятие начертанного изображения содержит в себе ссылку на иное; иное, нежели чувство как таковое. Отсутствие как «иное» присутствия! Возьмем, говорит Аристотель, такой пример: нарисованное животное. Этот рисунок можно толковать двояко: либо рассматривать его как таковой, как простое изображение, нарисованное на чем-то; либо как *eikōn* («копия», говорят оба наших переводчика). Такое допустимо, поскольку изображение имеет одновременно две стороны: оно существует само по себе и вместе с тем есть репрезентация другой вещи (*allou phantasma*); здесь словарь Аристотеля четок; он оставляет термин *phantasma* за начертанным изображением как таковым, а термин *eikōn* — за соотносением с иным, нежели изображение²³.

Решение хитроумное, но в нем имеются свои трудности: метафора отпечатка, одной из разновидностей которой является начертанное изображение, отсылает к «движению» (*kinēsis*), результатом которого выступает отпечаток; но это движение в свою очередь отсылает к внешней причине (кто-то, что-то оставили отпечаток), в то время как двоякое толкование рисунка, начертанного изображения продолжает удвоение, внутренне присущее мысленному образу, — как сказали бы мы сегодня, двойную интенциональность. Эта новая трудность мне представляется результатом соперничества между двумя моделями — отпечатком и изображением. Это соперничество было подготовлено в «Теэтете», где сам отпечаток трактовался как означающий след (*sēmeion*); тогда именно в самом *sēmeion* объединялись внешняя причинность отпе-

²² Введенное чуть выше слово *zōgraphēta* содержит в себе корень *graphē*.

²³ К этому словарю следует присоединить термин *mnētoneuma*, который Сорабжи переводит как «*reminder*» (припоминать), обозначающий своего рода воспоминание, памятку (452a 2), к чему мы еще вернемся во второй — феноменологической — части настоящего исследования. Мюнье переводит *mnētoneuma* простым словом «воспоминание», понимая под ним то, что заставляет думать об иной вещи.

чатка (*kinēsis*) и означивание, внутренне присущее следу (*sēmeion*). Скрытое расхождение между двумя моделями вновь проявляется в тексте Аристотеля, если сопоставить возникновение чувства и иконическое означивание, трактуемые нашими переводчиками как копии, следовательно, как похожесть. Это совпадение между воздействием (внешним) и похожестью (внутренней) будет главным для нашего изучения проблематики памяти.

Контраст между двумя главами аристотелевского трактата — *mnēte* и *anamnēsis* — более очевиден, чем их принадлежность к одной и той же проблематике. Различие между *mnēmē* и *anamnēsis* имеет два аспекта: с одной стороны, простое воспоминание возникает так, как возникает чувство, тогда как вызывание в памяти²⁴ состоит в активном поиске. С другой стороны, простое воспоминание находится под влиянием того, кто оставляет отпечаток, тогда как принцип движения и всей цепи изменений, о которых мы будем говорить, находится в нас самих. Однако связь между двумя главами обеспечивается той ролью, какую играет в них временная дистанция: акт вспоминания (*mnēmoneuein*) совершается, когда время уже протекло (*prin khronisthēnai*) (451a 30). Именно этот временной интервал между первичным впечатлением и его возвращением пробегает вызывание в памяти. В этом смысле время остается общей ставкой и для памяти-чувства, и для вспоминания-действия. Правда, эта ставка почти исчезла из виду в ходе подробного анализа вызывания в памяти. Причина этого в том, что теперь акцент делается на «как», на методе эффективного вызывания в памяти.

В общем, «действия по вызыванию в памяти производятся тогда, когда изменения (*kinēsis*) следуют одно за другим» (451b 10)²⁵. Однако эта последовательность может осуществляться либо в силу необходимости, либо в силу привычки; таким образом сохраняется некоторый резерв для варьирования, к чему мы вернемся в дальнейшем; это значит, что приоритет, отданный методи-

²⁴ Мюнье оставляет слово «*remiscence*»; Сорабжи предлагает «*recollection*» (припоминание); я в свою очередь говорю о вызывании в памяти, «*gappell*», или о вторичном вспоминании (*remémoration*), имея в виду в перспективе обращение к феноменологии, которое последует за «пояснением текстов» Платона и Аристотеля. Различие, проводимое Аристотелем между *mnēmē* и *anamnēsis*, как мне представляется, предвосхищает то различие, которое предлагает феноменология памяти: между простым воскрешением в памяти и поиском воспоминания, или усилием по вспоминанию.

²⁵ Мюнье: припоминания происходят, когда движения естественно следуют одно за другим»; Сорабжи: «*Acts of recollection happen because one change is of a nature to occur after another*» «Акты воспоминания имеют место, потому что одно изменение естественным образом происходит вслед за другим» (451b 10).

ческой стороне разыскания (термин, дорогой всем сократикам), объясняет настойчивость в поиске исходной точки для осуществления вызывания в памяти. Таким образом, инициатива разыскания связана с присущей нам «способностью к поиску». Исходная точка остается во власти исследователя прошлого, даже если последующее развитие разыскания подчиняется необходимости или привычке. Более того, в ходе движения остаются открытыми несколько направлений, исходящих из одной и той же точки. Таким образом, метафора пути вызвана метафорой изменения. Вот почему поиск может сбиться с пути, идя по ложным следам, так что удача играет здесь свою роль. Однако в ходе этих упражнений методической памяти вопрос о времени не теряется из виду: «Самый важный момент — это познание времени» (452b 7). Такое познание нацелено на измерение пройденных интервалов — измерение точное или неопределенное; в обоих случаях оценка «больше» или «меньше» является неотъемлемой частью познания. А эта оценка связана со способностью различать и сравнивать между собой величины, идет ли речь о расстояниях либо о больших или меньших размерах. Такая оценка даже может включать в себя понятие пропорции. Это суждение Аристотеля подтверждает тезис о том, что понятие временной дистанции внутренне присуще памяти и обеспечивает принципиальное различие между памятью и воображением. Более того, роль оценки промежутков времени подчеркивает рациональную сторону вызывания в памяти: «разыскание» есть «своего рода рассуждение (*syllogismos*)» (453a 13-14). Это не препятствует утверждению о связи тела с чувствами, которые также ведут охоту за образом (*phantasma*) (453a 16).

В противоположность редуцирующему прочтению создается, таким образом, плюрализм традиций интерпретации. Прежде всего традиция интерпретации *ars memoriae*, которая, как будет показано во второй главе, состоит в такой работе памяти, где операция запоминания превалирует над припоминанием простых событий прошлого. На второе место поставим ассоцианизм философов Нового времени, которые, как подчеркивает Сорабжи в своем комментарии, находят в текстах Аристотеля солидную поддержку. Но остается еще третья концепция, где акцент делается на динамизме, изобретении цепочек связи, как это делает Бергсон в своем анализе «усилия по вызыванию памяти».

В заключение прочтения и толкования трактата Аристотеля «О памяти и припоминании» можно попытаться определить значение этой работы для феноменологии памяти.

Главным вкладом является различие между *тлѣтѣ* и *απαμνήσις*. Мы обнаружим его в дальнейшем выраженным в других понятиях — простого вызывания в памяти и усилия по вызыванию воспоминания. Таким образом, Аристотель, проведя границу между простым присутствием воспоминания и актом вызывания в памяти, навсегда оставил пространство для дискуссии, не менее важной, чем обсуждение основополагающей апории, выявленной в «Теэтете», — апории присутствия того, что отсутствует. В целом его вклад в эту дискуссию неоднозначен. С одной стороны, признав характерной чертой воспоминания в сфере воображения соотношенность со временем, он обострил эту загадку. В воспоминании отсутствующее получает временную печать предшествования. Зато ограничив в свою очередь дискуссию рамками категории *eikōn*, соединенной с категорией *typos*, он рискует оставить апорию в тупике. Этот тупик также имеет двойное значение. С одной стороны, на протяжении всего нашего исследования остается трудный вопрос: существует ли между образом-воспоминанием и первичным впечатлением отношение сходства, даже копии? Платон приступил к этой задаче, избрав в качестве мишени иллюзию, касающуюся такого рода отношения, и в «Софисте» попытался четко отделить друг от друга два вида миметических искусств — фантазматическое искусство, иллюзорное по своей природе, и искусство образное, способное на достоверное отображение. Аристотель, как представляется, не замечает риска ошибки или иллюзии, связанного с понятием *eikōn*, сфокусированным на сходстве. Держась в стороне от злоключений воображения и памяти, он, вероятно, хотел защитить эти феномены от перебранки, провоцируемой софистикой, против которой у него, в его «Метафизике», были заготовлены возражения и аргументы, главным образом касающиеся вопроса о самоидентичности *ousia* (сущности)^{9*}. Однако, не принимая в расчет степени надежности памяти, он вывел за пределы дискуссии понятие иконического сходства. Второй тупик: считая установленной связь между *eikōn* и *typos*, он добавил к трудностям рассмотрения проблемы образкопия другие, связанные с проблемой отпечатка. Каково на деле отношение между внешней причиной — «движением», породившим отпечаток, и изначальным чувством, которое дается в воспоминании и через него? Разумеется, введя категорию отличия в сердцевину самого отношения между *eikōn*, истолкованным как письменное изображение, и изначальным чувством, Аристотель сумел значительно продвинуть дискуссию. Тем самым он повел наступление на понятие сходства, доселе никем не оспаривав-

шееся. Но парадоксы отпечатка постоянно будут появляться вновь — главным образом в связи с вопросом о материальных причинах упорного сохранения воспоминания, предшествующего его вызыванию.

Что касается *anamnēsis*, Аристотель с помощью этого слова первым дал разумное описание мнемонического феномена вызывания в воспоминании, которому противостоит простое воспоминание, приходящее на ум. Богатство и тонкость описания делают его родоначальником школ, исследующих модель интерпретации способов связи, соотносимых либо с «необходимостью», либо с «привычкой». Английские эмпиристы с их ассоцианизмом — всего лишь одна из этих школ.

Однако вызывает удивление тот факт, что Аристотель при описании того, как осуществляется вызывание в воспоминании в обычных жизненных ситуациях, сохранил одно из ключевых слов философии Платона, ставшее таковым начиная с «Менона» и других великих диалогов; слово это — *anamnēsis*. Чем объяснить эту верность словам? Глубоким уважением к учителю? Использованием собственного авторитета, чтобы выгородить анализ, который натурализовал грандиозную проблему знания, забытого при рождении и вызванного в памяти путем научения? Или хуже того: замаскированным под верность предательством? Можно только теряться в догадках. Но ни одно из этих упомянутых предположений не выходит за рамки психологии автора. К тому же каждое из них подкрепляет свою претензию на истинность предполагаемой тематической связью, которая существовала между *anamnēsis* Платона и Аристотеля. Эта тематическая связь двоякого рода: прежде всего в апоретическом плане это наследие *eikōn* и *typos*, идущее от «Геггета» и «Софиста». Считалось, что у Платона в этих категориях осмыслились возможность софистики и само существование софиста, вопреки теории припоминания, которая может прилагаться только к таким проблемам, как хорошая память мальчика-раба из «Менона»; у Аристотеля *eikōn* и *typos* являются единственными категориями, призванными учитывать функционирование повседневной памяти; они не только обозначают собой апорию, но и указывают путь ее разрешения. Однако между Платоном и Аристотелем существует более глубокая связь, чем идущая к своему разрешению апория. Эта связь состоит в верности Сократу в употреблении двух символических терминов: «узнавать» (*apprendre*) и «разыскивать» (*chercher*). Сначала надо узнать, затем совершать трудное разыскание. Благодаря Сократу Аристотель не смог, не захотел «забыть» *anamnēsis* Платона.

II. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ОЧЕРК ПАМЯТИ

Позвольте мне начать настоящий очерк с двух замечаний.

Первое ставит своей целью предостеречь многих авторов от намерений приступить к изучению памяти с ее изъянов, то есть с нарушения функций, область правомерности которых будет определена в дальнейшем²⁶. Я считаю важным приступить к описанию мнемонических явлений с точки зрения *способностей*, «удачную» реализацию которых они собой представляют²⁷. Для этого я как можно менее заумно опишу явления, которые в обыденной речи, в речи повседневной жизни, называются памятью. Настоящий спор о «хорошей» памяти, в конечном счете, оправдывает убежденность в том, что продолжение данного исследования послужит подкреплению того тезиса, что для обращения к прошлому мы не имеем ничего другого, кроме самой памяти. С памятью связана определенная амбиция, претензия на то, чтобы хранить верность прошлому; в этом отношении изъяны, которые свидетельствуют о забвении и о которых мы поговорим подробно, когда придет время, должны пониматься не как патологические формы, не как дисфункции, а как теневая сторона освещенного пространства памяти, связывающая нас с тем, что прошло до того, как мы это запомнили. Если и можно упрекнуть память в том, что ее удостоверение не очень надежно, так это как раз потому, что она является для нас единственным и уникальным средством обозначения прошлого характера того, о чем мы, как утверждаем, помним. Никому не придет в голову направлять подобный упрек воображению, коль скоро оно в качестве своей парадигмы имеет ирреальное, вымышленное, возможное и другие вещи, которые можно назвать непозициональными. Притязание памяти на правдивость имеет свои основания, что следует признать до всякого рассмотрения ее патологических изъянов и непатологических слабостей, часть которых мы проанализируем в ближайшем разделе настоящей работы, до того, как сопоставим их с теми изъянами, о коих речь пойдет в разделе, посвященном злоупотреблению памятью.

²⁶ См. часть третья, гл. 3.

²⁷ В этом отношении данная работа находится в том же ряду, что и предпринятое мной изучение основополагающих способностей и возможностей — возможности говорить, действовать, рассказывать, считать себя ответственным за свои поступки — возможностей, которые в книге «Я-сам как другой» (Paris, Éd. du Seuil, coll. «L'ordre philosophique», 1990; rééd. coll. «Points Essais», 1996) я обозначаю термином «человек могущий».

Попросту говоря, у нас нет ничего лучшего, чем слово «память», для обозначения того, что нечто имело место, случилось, произошло *до того*, как мы высказались о нем в нашем воспоминании. Ложные свидетельства, о которых мы будем говорить во второй части, могут быть избличены только благодаря критической инстанции, способной лишь противопоставить свидетельства, считающиеся надежными, тем, которые подпали под подозрение. Однако, как будет показано в дальнейшем, свидетельства представляют собой основополагающую структуру перехода от памяти к истории.

Второе замечание. Вопреки полисемии, которой, на первый взгляд, свойственно подавлять любую, пусть даже самую робкую, попытку упорядочения семантического поля, обозначенного словом «память», можно в *общих чертах обрисовать* феноменологию — подорванную, но не окончательно разрушенную, — для которой отношение ко времени остается единственной и главной путеводной нитью. Но эту нить можно будет крепко держать в руке, только если удастся показать, что отношение ко времени многочисленных мнемонических модусов, с которыми имеет дело дескрипция, само подчиняется относительно упорядоченной типологии, не исчерпываемой, например, воспоминанием о единичном событии, случившемся в прошлом. Это второе пари нашего предприятия опирается на минимальную логическую связность высказывания, с самого начала работы позаимствованного нами у Аристотеля, согласно которому память «сопряжена с прошлым». Но бытие прошлого может выражать себя многими способами (если следовать знаменитым словам из «Метафизики» Аристотеля: «бытие именуется многими способами») ^{10*}.

Первым признаком этой подорванной феноменологии является то, что она говорит о предметном характере памяти: вспоминают о чем-то. В этом смысле в языке следует различать память как нацеленность (*visée*) и воспоминание как имеющуюся в виду вещь (*chose visée*). Обычно речь идет о памяти и о воспоминаниях. Если говорить со всей определенностью, то мы обсуждаем здесь именно феноменологию воспоминания. Греческий и латинский языки используют в этом случае форму причастия (*genomenou, praeterita*). Именно в этом смысле я говорю о «вещах» прошедших. В самом деле, теперь, когда в памяти-воспоминании прошлое отделено от настоящего, становится возможным отличать в рефлексии по поводу акта памяти вопрос «что?» от вопроса «как?» и от вопроса «кто?» — следуя ритму наших трех феноменологических глав. На языке

Гуссерля речь идет о различении между ноэзисом, являющимся воскрешением в памяти, и ноэмой, представляющей собой воспоминание.

Первая характерная черта порядка воспоминания: множественность воспоминаний и изменчивость уровней их различения. Слово «память» стоит в единственном числе, обозначая собой способность и осуществление; воспоминания — во множественном; у нас есть воспоминания (со злостью говорят: у старых людей больше воспоминаний, чем у молодых, но у них память короче!). В дальнейшем мы приведем превосходное описание Августином воспоминаний, которые «лягаются» на пороге памяти; воспоминания предстают либо изолированно, либо гроздьями и сообразно сложным отношениям к темам, либо цепочками, более или менее подходящими для повествования. В этом плане воспоминания могут пониматься как дискретные формы с более или менее четкими границами, выделяющиеся на фоне — скажем, на фоне памяти, позволяющем находить удовольствие в погружении в смутные фантазии.

Однако наиболее важной является следующая черта: речь идет о привилегии, произвольно приписываемой определенным событиям в ряду тех, о которых вспоминают. В анализе Бергсона, который мы рассмотрим ниже, вспомненная «вещь» идентифицируется не иначе как с неповторимым единичным событием, например, с чтением выученного наизусть текста. Всегда ли так происходит? Разумеется, отметим в заключение, воспоминание-событие содержит в себе нечто парадигматическое, поскольку является феноменальным эквивалентом физического события. Событие — это просто-напросто то, что происходит. Оно имеет место. Оно случается и проходит. Оно происходит, внезапно происходит. Именно в этом смысл *третьей космологической антиномии*^{11*} из диалектики Канта: событие либо вытекает из чего-то предшествующего, следуя необходимой каузальности, либо истекает из свободы, следуя спонтанной каузальности. В плане феноменологии, в котором мы сейчас пребываем, мы говорим, что вспоминаем о том, что сделали, испытали или узнали в том или ином отдельном случае. Однако вереница типичных случаев располагается между двумя полюсами — полюсом отдельных событий и полюсом обобщений, которые можно назвать «состояниями вещей». К единичному событию близки также конкретные явления (например, закат солнца летним вечером), единственные в своем роде лица наших близких, слова, слышимые так, будто их всегда произносят заново, более или менее запомнившиеся встре-

чи (из которых в дальнейшем мы будем исходить, следуя иным критериям изменчивости). Итак, вещи и люди не только являют себя, но и повторно являют себя все теми же; благодаря этой тождественности мы их и вспоминаем. Именно так мы воспроизводим в памяти имена, адреса и номера телефонов наших близких. Запомнившиеся встречи предстают в нашей памяти благодаря не столько их неповторимому своеобразию, сколько их типичности, похожести, даже символическому характеру: самые разные образы, связанные с утренними пробуждениями, заполняют первые страницы прустовских «Поисков...». Затем наступает момент, когда «предметы» узнаются и, следовательно, становятся на свои места. Так, мы говорим, что помним таблицу спряжений и склонений в греческом и латинском языках, список неправильных английских и немецких глаголов. То, что мы их не забыли, означает, что мы можем повторить их наизусть, не заучивая заново. Именно так эти примеры приближаются к другому полюсу, к полюсу «состояния вещей», которые в платоновской и неоплатоновской традиции (к ней принадлежит и Августин) представляют собой парадигматические примеры припоминания. Каноническим произведением этой традиции остается платоновский «Менон», а в нем — известный эпизод с пере-открытием мальчиком-рабом нескольких примечательных геометрических свойств^{12*}. На этом уровне «вспоминать» и «знать» полностью совпадают. Однако состояния вещей обозначаются не только при помощи абстрактных обобщений, понятий; прошедшие сквозь сито критики, как мы это покажем в дальнейшем, события, которые изучает документальная история, облекаются в пропозициональные формы, придающие им статус факта. Тогда речь идет о том «факте», что вещи происходили таким, а не иным образом. Эти факты могут считаться постигнутыми или, если следовать Фукидиду, возведенными в ранг «вечного владения» (*possession à jamais*). Таким образом, сами события в сфере исторического познания имеют тенденцию приблизиться к «состоянию вещей».

По каким же чертам эти прошлые «вещи», эти *praeterita*, если они столь разнообразны, узнаются как «прошлые»? Новая серия модусов дисперсии характеризует эту общую принадлежность к прошлому наших воспоминаний. В качестве руководства в нашем путешествии по пространству полисемии воспоминания я предлагаю серию оппозиционных пар, упорядочение которых могло бы создать нечто вроде упорядоченной типологии. Последняя подчиняется четкому принципу, подлежащему обоснованию, отличному от применения, как в случае идеальных типов Макса Вебера^{13*}.

Если я буду искать термины для сравнения, то прежде всего обращусь к аристотелевской аналогии, находящейся на полпути между простой омонимией, отсылающей к рассеиванию смысла, и полисемией, структурированной семантическим ядром, которое может выявить подлинная семиотическая редукция. Я также думаю о понятии «семейное сходство», сформулированном Витгенштейном^{14*}. Причина относительной неопределенности эпистемологического статуса предложенной классификации вытекает из взаимопроникновения дословесного жизненного — которое я называю жизненным опытом, переводя этими словами *Erlebnis* гуссерлевской феноменологии, — и работы языка, которая с неизбежностью ставит феноменологию на путь интерпретации, то есть герменевтики. А понятия, связанные с «работой», служащие орудием интерпретации и руководящие упорядочением «тематических концептов», которые будут здесь предложены, не подчиняются господству смысла, какому стремится соответствовать тотальная рефлексия. Близкие самой нашей сути явления памяти более других с максимальным упорством противостоят *hybris* тотальной рефлексии²⁸.

Первая оппозиция образована парой «привычка» и «память». В нашей современной философской культуре ее иллюстрирует знаменитое различие, проводимое Бергсоном между памятью-привычкой и памятью-воспоминанием. Отвлечемся на время от причин, в силу которых Бергсон представляет эту оппозицию как дихотомию. Скорее, мы будем следовать указаниям опыта, менее всего отягощенного метафизическими допущениями, для которого привычка и память образуют два полюса непрерывного потока мнемонических явлений. Единство этому спектру придает общее отношение ко времени. В этих двух крайних случаях предполагается наличие ранее приобретенного опыта; однако в случае с привычкой этот ранее приобретенный опыт включен в ныне протекающую жизнь, не обозначенную и не декларируемую как прошлое; в другом случае отсылка к ранее полученному опыту сделана именно как к опыту, достигнутому в прошлом. Следовательно, в обоих случаях остается истинным суждение о том, что «память сопряжена с прошлым», но оно может двумя способами — явным и неявным — отсылать к определенному месту во времени изначального опыта.

²⁸ Я предваряю здесь рассуждения, которые займут свое место в третьей части данного труда на решающем повороте от эпистемологии исторического знания к герменевтике нашего исторического состояния.

Я ставлю во главу нашего феноменологического исследования пару «привычка/память», поскольку она представляет собой первый случай применения к проблеме памяти того, что я во введении назвал обретением временной дистанции, обретением, рассмотренным с точки зрения критерия, который можно было бы назвать градиентом дистанцирования. Дескриптивная операция тогда состоит в том, чтобы классифицировать опыты по их временной глубине, начиная с тех, где прошлое, так сказать, примыкает к настоящему, и кончая теми, где прошлое узнается в его безвозвратной прошлости. Наряду с другими знаменитыми страницами из «Материи и памяти»²⁹ напомним те, что во второй главе посвящены различению между «двумя формами памяти». Бергсон, как Августин и древние риторы, приводит в качестве примера произнесение урока, заученного наизусть. Когда мы произносим урок наизусть, не вспоминая одну за другой последовательные фазы, через которые проходили в процессе заучивания, мы приводим в действие память-привычку. Здесь заученный урок «составляет часть моего настоящего, как моя привычка ходить или писать; он скорее прожит, «проделан», чем представлен» (с. 207). Напротив, воспоминание о том или ином конкретном уроке, о той или иной фазе запоминания, например, не имеет «никаких признаков привычки» (с. 207). «Это как событие моей жизни: оно по самой своей сущности относится к определенной дате и, следовательно, не может повториться» (там же). «... Сам образ, взятый в себе, необходимо был с самого начала тем, чем неизменно остается» (там же). И еще: «Спонтанное воспоминание сразу носит законченный характер; время ничего не может прибавить к его образу, не лишив это воспоминание его природы; оно сохранит в памяти свое место и свою дату» (с. 209). Короче говоря, «воспоминание об одном определенном чтении — это представление и только представление» (с. 207); в то время как заученный урок, как мы только что сказали, скорее «проделан», чем представлен; эта привилегия воспоминания-представления позволяет нам подниматься «по склону нашей прошлой жизни, чтобы найти там какой-то определенный образ» (с. 208).

²⁹ См.: *Bergson H. Matière et Mémoire. Essais sur la relation du corps à l'esprit* (1896), in *Oeuvres, introduction de H. Gouhier; textes annotés par A. Robinet, édition du centenaire. Paris, PUF, 1963, p. 225-235*. Систематическое изучение отношений между психологией и метафизикой в данной работе будет представлено в третьей части, в рамках анализа забвения (см. ниже, с. 604-608). (Далее мы опираемся на издание: *Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч. в 4-х томах. Т. 1. М., 1992*). Перевод под редакцией А.В. Густыря. — *Прим. перев.*)

Памяти, которая повторяет, противостоит память, которая воображает: «Чтобы вызвать прошлое в виде образа, надо обладать способностью отвлекаться от действия в настоящем, надо уметь ценить бесполезное, надо хотеть помечтать. Быть может, только человек способен на усилие такого рода» (с. 208).

Этот текст необычайно богат. Со всей четкостью и ясностью в нем ставится более общая проблема — проблема отношения между действием и представлением, где запоминание является всего лишь одним из аспектов, о чем мы будем говорить в следующей главе. Поэтому Бергсон и подчеркивает родство между выученным наизусть уроком и «привычкой ходить или писать». Таким образом, ценным здесь оказывается целостность, которой принадлежит чтение наизусть, целостность «умений действовать», общей чертой которых является доступность для воспроизведения, так что нет необходимости прилагать усилия для нового заучивания; их можно использовать во многих случаях, поскольку они в известной мере способны меняться. Располагая обширными возможностями использования слова «память», мы применяем одно из принятых его значений именно к этим умениям действовать. Следовательно, феноменолог сможет отличить «вспоминать, как...» от «вспоминать, что...» (это выражение допускает другие последующие различения). Эта обширная область включает в себя самые разнообразные уровни «умений действовать». Сначала мы сталкиваемся с телесными способностями и со всеми модальностями позиции «я могу», которые я рассмотрел в своей феноменологии «человека могущего»: способность говорить, способность вторгаться в ход вещей, способность рассказывать, способность нести ответственность за действие, конституируя себя как его подлинного субъекта. К этому следует прибавить социальные обычаи, нравы, все *habitus* совместной жизни, часть которых используется в отправлении социальных ритуалов, связанных с явлением поминания, которые мы в дальнейшем противопоставим явлению воскрешения в памяти, соотносимому только с памятью конкретного человека. Таким образом, здесь пересекаются несколько видов полярности. С другими, не менее значимыми, мы столкнемся в рамках настоящего исследования, где акцент делается на применении критерия временного дистанцирования.

Тот факт, что в феноменологическом плане речь идет о полярности, а не о дихотомии, подтверждается заметной ролью явлений, расположенных между двумя полюсами, которые Бергсон противопоставляет друг другу, следуя используемому им методу различения.

Вторая оппозиция образована парой *воскрешение в памяти — вызывание в памяти*.

Под воскрешением в памяти мы будем понимать непроизвольно пришедшее воспоминание. Именно для него Аристотель приберег термин *тпѣтѣ*, обозначая словом *anamnēsis* то, что мы в дальнейшем будем называть разысканием, или вызыванием в памяти. Аристотель характеризовал *тпѣтѣ* как *pathos*, как чувство: бывает, что мы вспоминаем о чем-то в тех или иных обстоятельствах; в таком случае мы имеем воспоминание. Следовательно, как раз в противоположность вызыванию в памяти воскрешение в памяти является чувством. Воскрешение в памяти, как таковое, несет в себе загадку, которая отсылает к исследованиям Платона и Аристотеля, касающимся нынешнего присутствия того, что отсутствует и что ранее было воспринято, испытано, познано. Эта загадка должна быть на время отделена от вопроса об устойчивости первичного впечатления, устойчивости, иллюстрируемой знаменитой метафорой об отпечатке на воске, и, следовательно, от вопроса о том, состоит ли верность воспоминания в сходстве *eikōn* с первым отпечатком. Нейронауки изучают эту проблему как проблему мнесических следов. Нам не стоит перегружать наше внимание: говоря с позиции феноменологии, мы ничего не знаем о телесном, точнее, о кортикальном, субстрате воскрешения в памяти, как и не имеем ясного представления об эпистемологическом характере корреляции между образованием, сохранением и активизацией этих мнесических следов и явлений, которые попадают в сферу интереса феноменологии. Эта проблема, подведомственная категории материальной причинности, должна как можно дольше оставаться вне нашего внимания. Я предполагаю приступить к ее рассмотрению в третьей части данного труда. Зато вслед за Аристотелем на первый план нужно выдвинуть утверждение о предшествовании вызванной в памяти «вещи» ее актуальному воскрешению в памяти. Это утверждение выражает когнитивное измерение памяти, присущий ей характер знания. Как раз благодаря этой черте память может считаться сильной или слабой и в расчет принимаются собственно когнитивные ограничения, которые мы не должны поспешно относить — как ту или иную форму амнезии — к области патологических явлений.

Рассмотрим другой полюс пары *воскрешение в памяти — разыскание в памяти*. Именно разыскание обозначалось греческим словом *anamnēsis*. Платон мифологизировал его, связывая со знанием, которым мы обладали до рождения и которое утратили в силу забвения, обусловленного тем, что жизнь души начинается в

теле, понимаемом как гробница (*sōma-sēma*), забвения, в некотором смысле прирожденного и делающего из познания воскрешение в памяти того, что было забыто. Аристотель во второй главе проанализированной выше работы несколько натурализировал анамнесис, сблизив его с тем, что в повседневном опыте мы называем воспоминанием. Вслед за сократиками я обозначаю воспоминание символическим словом «разыскание» (*zētēsis*). Оно не полностью прорывает с платоновским *anamnēsis*, поскольку *ana d'anamnēsis* означает возвращение, возобновление, восстановление того, что было увидено, испытано или изучено ранее, то есть в некотором смысле повторение. Забвение, следовательно, означает то, против чего направлено усилие по вызыванию воспоминания. Анамнесис направляет свое действие именно против потока Леты (*Lēthē*)^{15*}. Ищут то, что, как опасаются, забыли — временно или навсегда, не имея при этом возможности на основе обычного опыта воспоминания провести границу между двумя гипотезами о принципах забвения: идет ли речь об окончательном стирании следов ранее приобретенных знаний или о временном препятствии, мешающем их активации, которое при случае можно преодолеть. Эта неуверенность относительно глубинной природы забвения придает исследованию оттенок беспокойства³⁰. Тот, кто ищет, не всегда непременно находит. Усилие по воспоминанию может привести либо к успеху, либо к поражению. Успешное воспоминание — это одна из форм того, что мы называем «счастливой» памятью.

Что касается механизма воспоминания, мы, комментируя работу Аристотеля, сослались на ряд используемых приемов, начиная с квазимеханической ассоциации и кончая работой по реконструкции, которую Аристотель сближает с *sylogismos*, то есть с рассуждением.

Здесь я хотел бы придать древним текстам современное звучание. Я снова обращусь к помощи Бергсона, отложив пока специальное исследование основной теории, изложенной в «Материи и памяти», которая содержит в себе конкретные моменты, объясняющие то, что меня здесь интересует. Я имею в виду его очерк «Интеллектуальное усилие», включенный в работу «Духовная энергия»³¹, и специально остановлюсь на страницах, посвященных «усилию памяти».

³⁰ В главе о забвении (третья часть, глава 3) мы отведем много места этой двойственности.

³¹ *Bergson H.* «Effort intellectuelle»: L'Énergie spirituelle // *Bergson H. Oeuvres*, op. cit., p. 930-959. (Далее мы опираемся на издание: *Бергсон А.* Интеллектуальное усилие // *Бергсон А.* Собр. соч. Т. 4. СПб., 1914. Перевод с франц. В. Флёровой. — *Прим. перев.*)

Основное различие здесь проводится между «трудным припоминанием» и «моментальным воспоминанием»; «моментальное воспоминание» можно считать нулевой отметкой в разыскании воспоминания, а «трудное воспоминание» — его явной формой. Наибольший интерес к этому очерку вызывает борьба Бергсона против осуществленного ассоцианизмом сведения всех модальностей разыскания воспоминания к самой механической из них. Различие между двумя формами вызывания в памяти включено в рамки более широкого исследования, руководствующегося единственным вопросом: «Какова интеллектуальная характеристика интеллектуального усилия?» (с. 123). Отсюда и название очерка. Необходимо подчеркнуть, во-первых, широту данного вопроса, во-вторых, точность его постановки. С одной стороны, вызывание воспоминания принадлежит к обширной семье психических фактов: «Когда мы вспоминаем прошлые события или истолковываем настоящие, когда мы слушаем произносимую речь, когда мы следим за чьей-нибудь мыслью, — одни словом, когда сложная система представлений занимает наш интеллект, мы прекрасно чувствуем, что здесь могут быть два различных состояния — состояние напряжения и состояние расслабления, — различающиеся в особенности тем, что в одном присутствует ощущение усилия, в другом оно отсутствует» (ср. с. 123). С другой стороны, точность вопроса состоит в следующем: «Будет ли одинаковой смена представлений в обоих этих случаях? Одного ли рода здесь интеллектуальные элементы и одинаковые ли их отношения между собой?» (с. 123). Как мы видим, этот вопрос небезынтересен и для современных когнитивных наук.

Если вопрос о вызывании в памяти является главным при изучении различных видов интеллектуальной деятельности, то это потому, что в нем наилучшим образом представлена градация перехода «от самой легкой, каковой является работа воспроизведения, к самой трудной — к работе творчества или изобретения» (с. 124). Более того, очерк опирается и на проводимое в «Материи и памяти» различие между «серией различных планов сознания», начиная с «чистого воспоминания», не перешедшего еще в ясные образы, до того же самого воспоминания, реализовавшегося в рождающихся ощущениях и начавшихся движениях» (там же). Именно в таком пересечении планов сознания состоит сознательное вызывание воспоминания. Предложенная модель служит выделению автоматической стороны, механического вызывания в памяти, и рефлексивной стороны, умственного воспроизведения, которые в обыденном опыте тесно переплетены. Правда, в выб-

ранном примере речь идет о вспоминании текста, заученного наизусть. Именно в момент заучивания происходит разделение между двумя типами чтения; аналитическому чтению, где приоритет отдается иерархии между главной идеей и идеями подчиненными, Бергсон противопоставляет свою знаменитую концепцию *динамической схемы*: «Под этим (динамической схемой. — И.В.) мы подразумеваем, что в этом представлении содержатся не столько сами образы, сколько указания на то, что надо сделать, чтобы восстановить эти образы» (ср. с. 130). В данном случае показателен пример с шахматистом, который может одновременно играть несколько партий, не глядя на шахматные доски: «в памяти игрока находится известная комбинация сил, или, лучше сказать, известное отношение между враждебными силами» (ср. с. 132). Каждая партия, таким образом, запоминается как целое в соответствии с ее общим рисунком. Именно в методе заучивания следует искать ключ к феномену вызывания в памяти, например такому, как беспокойное разыскание в памяти имени, которое ускользало от меня: «впечатление странности, но не странности вообще...» (с. 133). Динамическая схема действует наподобие гида, указывающего «*направление усилия*» (с. 134). В этом примере, как и в других, «усилие памяти, по-видимому, сводится к тому, чтобы *развить* если не простую, то по крайней мере сконцентрированную схему в образ с отчетливыми и более или менее независимыми одни от других элементами» (там же). Таков способ пересечения плана сознания, нисхождения от «схемы к образу» (ср. там же). В этом случае мы скажем, что «усилие вызова воспоминания состоит в обращении схематического представления, элементы которого проникают один в другие, в представление образное, части которого рядопологаются» (с. 135). Именно поэтому усилие по вызыванию воспоминания представляет собой одну из форм интеллектуального усилия и сближается с умственным усилием, рассмотренным во второй главе «Материи и памяти»: «следить ли за доказательством или читать книгу, слушать речи» (с. 137), «чувство усилия при интеллектуальной деятельности является всегда в пути от схемы к образу» (с. 142). Остается рассмотреть то, что превращает работу памяти, мышления или творчества в усилие, то есть рассмотреть задачу, решение которой характеризуется чувством *затрудненности* или столкновения с препятствием, и, наконец, глубоко временной аспект замедления или запаздывания. Прежние комбинации сопротивляются переделке, диктуемой как динамической схемой, так и самими образами, в которые схема стремится воплотиться. Именно привычка противится изобретательству: «Этим

совершенно специальным колебанием и должно отличаться интеллектуальное усилие». И «известно, что эта нерешительность интеллекта переходит в *беспокойство* тела» (с. 150). Таким образом, сама трудоемкость имеет свою чувственно воспринимаемую временную отметину. В *zētēsis* присутствует *pathos*, «разыскание» сопровождается чувством. Так перекрещиваются интеллектуальное и чувственное измерения усилия по воспоминанию — как и в любой другой форме интеллектуального усилия.

В конце этого анализа воспоминания я хотел бы кратко остановиться на отношении между усилием по воспоминанию и забвением (пока мы, как и предполагали, не обратились — в третьей части данного труда — к проблемам, связанным с забвением, с которыми здесь сталкиваемся лишь время от времени).

На деле именно усилие по вызыванию воспоминания служит лучшим примером для «воспоминания о забытом», скажем мы заранее, как это делает Августин. Действительно, разыскание воспоминания свидетельствует об одной из важнейших целей акта памяти, то есть о борьбе с забыванием, об отвоевывании нескольких крупиц воспоминания у «алчности» времени (Августин), у того, что «погребено» в забвении. Не только трудоемкая работа памяти придает разысканию оттенок беспокойства, но и страх перед забвением, страх забыть о том, что завтра надо решить ту или иную задачу; ведь завтра нельзя забыть ... вспомнить. То, что в дальнейшем анализе будет названо долгом памяти, по существу является долгом не забывать. Таким образом, разыскание прошлого в значительной части продиктовано задачей не забывать. В более общем смысле навязчивая идея забывания — имело ли оно место в прошлом, наблюдается ли в настоящем или подстерегает в будущем — добавляет к свету, излучаемому хорошей памятью, тень, отбрасываемую на нее плохой памятью. Для размышляющей памяти — *Gedächtnis* — забывание является одновременно парадоксом и загадкой. Парадоксом — в том смысле, в каком об этом рассуждает Августин-ритор: как иначе можно *говорить* о забвении, если не под знаком воспоминания о забытом, как того требуют и обеспечивают возвращение и забытой «вещи», и ее узнавание? Иначе мы не знали бы, что мы о чем-то забыли. Загадкой — поскольку мы, если стоим на феноменологической точке зрения, не знаем, является ли забвение лишь препятствием для отыскания и воскрешения «утраченного времени» или оно выражает неизбежное раз-

рушение с помощью времени, следов, которые оставили в нас происшедшие события в форме изначальных чувств. Для разрешения загадки надо было бы не только выявить в чистом виде то абсолютное забвение, на фоне которого обрисовываются «спасенные от забвения» воспоминания, но и сочленить не-знание об абсолютном забвении с *внешним* знанием — в частности с данными о мнесических следах, накопленными нейронауками и когнитивными науками. Мы напомним, когда придет время, об этой сложной корреляции между феноменологическим знанием и научным знанием³².

Следует отвести особое — и чрезвычайно важное — место проводимому Гуссерлем в «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени»³³ различению между ретенцией, или первичным воспоминанием, и репродукцией, или вторичным воспоминанием. Это различие присутствует уже во втором разделе «Лекций о внутреннем сознании времени» 1905 г., составляющих первую часть «Лекций», дополненную и расширенную в период 1905-1910 гг. Я посчитал особенно важным выделить те исследования, которые по существу направлены на предметный аспект памяти, что подтверждается переводом слова *Erinnerung* как «воспоминание», и в дальнейшем в этой же главе рассмотреть рассуждения Гуссерля по поводу отношения между воспоминанием и образом. Выделяя этот раздел из основного контекста «Лекций», я освобождаю его из плена субъективистского идеализма, связанного с рефлексивным аспектом памяти (который я рассмотрю в последней главе, посвященной феноменологии памяти). Это освобождение, как я считаю, осуществляется вопреки общей динамике «Лекций» 1905 г., где с первого по третий раздел описывается ряд «уровней конституирования» (§ 34) и где последовательно устраняется предметный характер конституирования в пользу самоконституирования потока сознания; «временные объекты» — иными словами, длящиеся вещи — предстают тогда как «конститулируемые единства» (§ 37) в чистой рефлексивности внутреннего сознания времени. Мой аргумент здесь таков: знаменитое *epokhē**, с которого начинается труд Гуссерля и из которого вытекает исключение из анализа объективного времени — того времени, которое

³² См. ниже, в третьей части, главу 3 о забвении, с. 580-591.

³³ *Husserl E. Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps.* Trad. fr. de H. Dussort. Paris, PUF, coll. «Epiméthée», 1964. (Далее мы опираемся на издание: *Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 1. М., 1994. Перевод с нем. В.И. Молчанова. — Прим. перев.*)

* Остановка, задержка (*греч.*).

космология, психология и другие науки о человеке считают реальностью, конечно же формальной, но взаимосвязанной с реалистским статусом охватываемых ею феноменов, — изначально раскрывает не чистый поток, а временной опыт (*Erfahrung*), чьим предметным аспектом является воспоминание; конституирование первого уровня есть конституирование длящейся вещи, такое же минимальное, как и объективность, осуществляющееся сначала по модели звука, который продолжает звучать, затем — по модели мелодии, которую впоследствии вспоминают. Но каждый раз «нечто длится». *Epochē* конечно же выявляет чистые переживания, «переживания времени» (см. § 2, с. 12). Однако в этих переживаниях полагаются «объективно временные *data*» (данные) (см. там же). Они носят название объективности (там же) и состоят из «априорных истин», присущих «конститутивным моментам объективности» (там же). Если в начале лекций соотнесение с этим «предметным» аспектом казалось предварительным, то это потому, что был поставлен радикальный вопрос — вопрос о «происхождении времени» (§ 2), который хотят изъять из сферы психологии, не вовлекаясь, однако, в орбиту кантовского трансцендентализма. Вопрос, поставленный в связи с опытом длящегося звука и вспоминаемой мелодии, — это вопрос о своего рода устойчивости, благодаря которой «воспринимаемое остается некоторый период времени настоящим, хотя и не без модификаций» (§ 3, с. 13). Вопрос звучит так: что остается, если иметь в виду длящуюся вещь? Что такое временная длительность? Этот вопрос ничем не отличается от вопросов, поставленных Уильямом Джеймсом и Анри Бергсоном в схожих терминах: длиться, оставаться, продолжаться. О каких модификациях идет речь? О своего рода ассоциации (Брентано)? О чем-то вроде повторного сопоставления, исходя из последнего звучания (У. Штерн)? Можно отклонить эти выводы, но не саму проблему, то есть вопрос о «схватывании трансцендентных временных объектов, которые распространяются по длительности» (§ 7, с. 24). Назовем «временными объектами» (*Zeitobjekten*) те объекты, опираясь на которые, Гуссерль в дальнейшем поставит вопрос о конституировании времени, понимаемого отныне как не дифференцируемая длящимися вещами длительность. От рассмотрения восприятия длительности чего-либо автор переходит к изучению длительности восприятия как такового. В этом случае тематизации подвергнутся не звук или мелодия, а только их необъективируемая длительность. Только при условии такого смещения акцента приобретает смысл знаменитое различение между непосредственным воспоминанием, или ретенцией (удержанием), и вторичным воспоминанием (припоминанием), или репродукцией.

Описанный опыт имеет опору — это настоящее, настоящее теперь звучащего звука: «Когда раздается звук, я слышу его как теперь, при дальнейшем звучании он обладает постоянно новым «теперь», и каждое предыдущее «теперь» превращается в прошлое» (§ 7, с. 26). Именно это изменение является темой описания. Существует «теперь». В этом отношении описанная ситуация не отличается от ситуации, рассмотренной Августином в Книге XI «Исповеди»: модификации подвергается настоящее. Разумеется, Августину неведомы исключение из анализа всякого трансцендентного тезиса и сведение звука к «чисто гилетическому данному» (см. § 8, с. 26). Однако мысль о том, что та или иная вещь имеет начало и конец, начинается и в конце «падает» во все более отдаленное прошлое, является общей для обоих мыслителей. В таком случае напрашивается идея об «удержании»: в ходе «этого падения» я еще «удерживаю» ее, я обладаю ею в «удержании», и поскольку она сохраняется, «она обладает собственной временностью, она та же самая, ее длительность та же самая» (см. там же). На этой стадии анализа два высказывания совпадают друг с другом: звук тот же самый, его длительность та же самая. Позже второе высказывание включит в себя первое. Тогда мы перейдем от феноменологии воспоминания к феноменологии внутреннего сознания времени. Этот переход подготовлен замечанием о том, что я могу направить внимание на модусы его «данности» (см. § 8, с. 26). Тогда на первый план выйдут «модусы» и их непрерывность в их «постоянном потоке». Однако не будет устранена отсылка к «теперь», которое в начале анализа, где мы сейчас и пребываем, является фазой звука, той фазой, что носит название «сознание начинающегося звука» (см. там же): «звук дан, то есть я осознаю его как теперешний» (см. там же). На последней стадии анализа можно будет увидеть в упорной ссылке на настоящее господство того, что Хайдеггер и те, кто испытал его влияние, разоблачают как «метафизику присутствия»³⁴. На той же стадии анализа, на какой мы сейчас находимся, ссылка на настоящее соединяется с нашим повседневным опытом относительно вещей, которые начинаются, длятся и исчезают. Опыт начала неопровержим. Без него мы не поняли бы, что значит продолжаться, длиться, оставаться, прекращаться. Ведь всегда нечто начинается и прекращается. Впрочем, у настоящего нет такого места, где оно могло бы быть идентифицировано с присутствием — в

³⁴ В третьей главе мы рассмотрим важные исследования Р. Бернета, посвященные гуссерлевской феноменологии времени.

каком бы то ни было метафизическом смысле. Феноменология восприятия не обладает никаким исключительным правом на описание настоящего. Настоящее есть настоящее наслаждения и страдания и — в более значимом для изучения исторического познания смысле — настоящее инициативы. В чем можно было бы с полным основанием упрекнуть Гуссерля на этой начальной стадии его анализа, так это в том, что он ограничил феноменологию настоящего объективностью восприятия в ущерб объективности чувства и деятельности. В этих границах его мысль звучит всего-навсего так: восприятие не является мгновенным, удержание не есть форма воображения, оно состоит в модификации восприятия. Восприятие чего-либо длится. Удаление актуального мгновения «теперь» (§ 9, с. 28) является феноменом восприятия, а не воображения. Именно о некоей вещи говорят, что она длится: «Сознание», «переживание» относятся к своему объекту посредством явления, в котором предстает именно «объект в определенном модусе» (§ 9, с. 29). Феноменология памяти изначально есть феноменология воспоминания, если под этим понимать «объект в определенном модусе». То, что называют настоящим, прошлым, суть «характеристики протекания» (см. § 10, с. 30), суть в высшей степени имманентные феномены (в смысле трансценденции, сведенной к гилетическому статусу).

Если в гуссерлевском анализе еще до выхода на сцену различия между удержанием и припоминанием ощущается некая напряженность, то это напряженность между остановкой на актуально настоящем и неделимостью на фрагменты феномена протекания. Но Гуссерля нельзя упрекать за это несоответствие, усматривая в нем непоследовательность, вытекающую из некоего метафизического попустительства: оно конститутивно для описываемого феномена. На деле можно, как это свойственно самому времени, идти без остановки от одной фазы длительности одного и того же объекта к другой или делать остановку только на одной фазе: начало — это просто самая примечательная из таких остановок; но таковой является и конечная точка. Так, мы начинаем и прекращаем что-то делать. Действие, в частности, имеет свои суставы и полости, разрывы, скачки; действие «мускулисто». И в более плавной последовательности восприятия вполне ощутимо различие между началом, продолжением и завершением. Именно в качестве начала настоящее задает направление, а длительность равнозначна модификации: «поскольку приходит постоянно новое Теперь, изменяется это Теперь в прошлое, и при этом вся непрерывность протекания прошлых моментов предшествующей точки движется равномерно «вниз», в глубину прошлого» (см. § 10, с. 31). Идет ли

речь о «точке-источнике» (см. § 11, с. 32) — именно в рамках отношения «начинать—продолжаться—заканчиваться». Впечатление изначально — в неметафизическом смысле, в том смысле, что нечто просто начинается и делает так, что существуют «до» и «после». Настоящее постоянно меняется, но так же постоянно и возникает: это то, что называют словом «происходить». А потому любое протекание есть лишь «удержание удержаний» (см. там же). Однако различие «начинать — длиться» все еще имеет значение, так что непрерывность может концентрироваться в «моменте актуальности, которая оттеняется ретенциально» (см. там же), — это то, что Гуссерль любил сравнивать с хвостом кометы. В таком случае мы говорим об «истекающей» длительности (см. § 11, с. 33). Этот конечный пункт как раз и анализируется с точки зрения непрерывности удержаний; но как конечный этот пункт предстает в «теперь-схватывании», ядре хвоста кометы³⁵.

Как же тогда обстоит дело с возможным концом «ослабления», которое может обернуться исчезновением? Гуссерль, затрагивая эту тему (§ 11), говорит о неощутимости, наводя таким образом на мысль об ограниченности временного поля как поля восприятия. Это замечание имеет значение и для диаграммы, приведенной в § 10: «никакого окончания удержания не предусматривается» (замечание Гуссерля), что, согласно некоторым авторам, ведет как к признанию неизбежности забывания прошлого, так и к учету бессознательного его сохранения.

В итоге считать начальным момент прошлого, свойственный удержанию, значило бы отрицать, что удержание является способом представления с помощью образа. Именно к этому различению мы приступим с новыми силами, опираясь на неизданные тексты, относящиеся к другому циклу исследований, основанному на противоположности «позициональное — непозициональное». В «Лекциях» 1905 года превалирует противоположность «импрессиональное — ретенциональное». Этого различения достаточно, чтобы отличить «теперь» сознания от действительно «прошлого», придающего восприятию временную протяженность. Тем не менее одна противоположность воображаемому уже наличествует: о ней говорилось в первом разделе, где речь шла о критике позиции Brentano. Что касается различения «впечатление — удержание» (импрессия — ретенция), на котором мы здесь концептри-

³⁵ В этом отношении схема, сопровождающая в § 10 описание феномена протекания, не должна вводить в заблуждение: речь идет о пространственной транскрипции, подсказанной эквивалентностью между настоящим и точкой.

руем внимание, оно, согласно Гуссерлю, обусловлено эйдетической необходимостью. Речь не идет о данном *de facto**: «мы говорим об *априорной* необходимости предшествования соответствующего восприятия, или первичного впечатления в отношении ретенции» (см. § 13, с. 36). Иными словами, для некоторой длящейся вещи продолжение предполагает начало. «Бергсоновское» наследие можно использовать при возражении против уравнивания «теперь» с «моментом», с «точкой», но не против различия «начинать — продолжать». Это различие конститутивно для феноменологии воспоминания — того воспоминания, о котором говорится: «данность прошлого есть воспоминание» (см. § 13, с. 39). И эта данность с необходимостью включает в себя момент негативности: удержание не есть впечатление; продолжение не есть начало; в этом смысле оно — «не-теперь»: «прошедшее и «теперь» исключают друг друга» (см. там же). Длиться означает каким-то образом преодолевать это исключение. Длиться значит оставаться тем же самым. Именно это означает слово «модификация».

Как раз по отношению к этому исключению — к этому изначальному «не-теперь» — удерживаемого прошедшего выдвигается нового типа полярность, существующая внутри «не-теперь» воспоминания: полярность «первичное воспоминание — вторичное воспоминание», «удержание/воспроизведение».

Воспроизведение предполагает «исчезновение» и возвращение первичного воспоминания временного объекта, такого, как мелодия. Удержание также соединяется с актуальным восприятием. Вторичное воспоминание теперь вовсе не является презентацией; оно есть ре-презентация; это та же самая мелодия, но «как бы длящаяся» (см. там же). Мелодия, только что услышанная «лично», теперь вспомнена, ре-презентирована. Вторичное воспоминание в свою очередь может быть удержано в форме вспомненного, репрезентированного, вос-произведенного. Именно к этой модальности вторичного воспоминания могут прилагаться ранее проведенные различия между спонтанным воскрешением в памяти и тем, к которому приложено усилие, как и между различными уровнями ясности. Главное здесь то, что воспроизведенный временной объект, если так можно сказать, не основывается более на восприятии. Он отделился от него. Он в самом деле остался в прошлом. И тем не менее он присоединяется, следует за настоящим, как хвост кометы. Интервал между ними есть то, что мы называем промежутком времени. В период написания «Лекций»

* Фактически (лат.)

1905 года и «Приложений» 1905—1910 годов воспроизведение относилось к модусам воображения (см. Приложение II, с. 112-115). Останется провести различие между воображением полагающим и воображением ирреализующим, единственной связью между которыми является отсутствие; Платон заметил основное раздвоение последнего — с точки зрения миметического искусства — на фантастическое и иконическое. Говоря здесь о «вновь-данности» длительности, Гуссерль подспудно отсылает к тетическому дифференциальному характеру вторичного воспоминания³⁶. То, что воспроизведение есть также воображение, является ограниченной истиной Brentano (§ 19): в негативных терминах воспроизводить не значит представлять лично. Быть еще раз данным не значит, вообще говоря, быть данным. Различие не является более непрерывным, оно дискретно. В таком случае возникает каверзный вопрос: при каких условиях «воспроизведение» является воспроизведением прошлого? Именно от ответа на этот вопрос зависит различие между воображением и воспоминанием. Различие обусловлено позициональным измерением вторичного воспоминания: «воспоминание, напротив, полагает то, что воспроизведено и, полагая его, ставит в ситуацию лицом-к-лицу по отношению к актуальному «теперь» и к сфере изначального временного поля, которому само принадлежит» (§ 23). Гуссерль отсылает здесь к «Приложению III», озаглавленному: «Интенции связи восприятия и воспоминания. — Модусы сознания времени». Таким образом, можно сказать, что воспроизведенное «теперь» «покрывает» прошедшее «теперь». Эта «вторичная интенциональность» соответствует тому, что Бергсон и другие авторы называют узнаванием — завершением удачно проведенного поиска.

Именно здесь тщательный анализ, посвященный различению между *Erinnerung* (воспоминание) и *Vorstellung* (представление) и включенный в XXIII том «Гуссерлианы»^{16*}, присоединяется к анализу, проведенному во втором разделе «Лекций по феноменологии внутреннего сознания времени». Я рассмотрю его во второй части данной главы, где речь будет идти о сопоставлении между воспоминанием и образом.

А завершить свой обзор полярностей я хотел бы рассмотрением двух противоположных, но дополняющих друг друга терминов, значение которых полностью выявится в процессе перехода от памяти к истории.

Я буду говорить о полярности между *рефлексивностью* и *внутримировостью*. Наблюдая, испытывая, изучая, вспоминая не толь-

³⁶ Слово *Phantasma* присутствует на с. 49-51.

ко себя, но и внутримировые ситуации, в которых наблюдали, испытывали, изучали. Эти ситуации включают в себя мое собственное тело и тела других, жизненное пространство, наконец, горизонт мира и миров, в рамках которых что-то происходило. Речь идет именно о полярности между рефлексивностью и внутримировостью в той мере, в какой рефлексивность является неотъемлемой чертой памяти в ее декларативной фазе: кто-то говорит «по памяти» о том, что ранее увидел, испытал, изучил; в этом отношении никакое учение, говорящее о принадлежности памяти к сфере интериорности — циклу внутреннего (*inwardness*), если воспользоваться словами Чарлза Тэйлора из его работы «Истоки самости»³⁷, — не должно отвергаться. Ничто, за исключением интерпретативной перегруженности субъективистского идеализма, которая препятствует тому, чтобы этот аспект рефлексивности вступил в диалектическую связь с полюсом внутримировости. Я думаю, что именно это «допущение» обременяет гуссерлевскую феноменологию времени вопреки его стремлению строить ее без предпосылок и прислушиваться только к тому, чему учат «сами вещи». Именно в этом заключается небесспорное следствие *epochē*, которое под прикрытием объективации наносит удар по внутримировости. Впрочем, в оправдание Гуссерля следует сказать, что феноменология *Lebenswelt*, разработанная в его последней великой книге^{17*}, частично преодолевает эту двусмысленность, возвращая тому, что мы обобщенно именуем внутримировой ситуацией, право на изначальность, не порывая, однако, с трансцендентальным идеализмом, свойственным произведениям срединного периода, который заявляет о себе уже в «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени» и достигает кульминации в «Идеях-I».

Последующими рассуждениями я бесконечно обязан главному труду Эдварда Кейси «Воспоминание»³⁸. Единственное, что меня с ним разделяет, касается интерпретации феноменов, которые он великолепно описывает: испытывая сильное воздействие экзистенциальной онтологии, разработанной Хайдеггером в «Бытии и времени», он считает, что должен выйти за пределы сферы, очерченной темой интенциональности, и тем самым за пределы самой гуссерлевской феноменологии. Отсюда вытекает оппозиция, направляющая его описание мнемонических явлений, оппозиция

³⁷ Taylor Ch. Sources of the Self. Harvard University Press, 1989; trad. fr. de C. Melançon. Les sources de moi. La formation de l'identité moderne. Paris, Éd. du Seuil, coll. «La couleur des idées», 1998.

³⁸ Casey E. S. Remembering. A Phenomenological Study. Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1987.

между двумя огромными пластами, один из которых он называет «Keeping memory in Mind» («Удержание в уме своих воспоминаний»), другой — «Pursuing memory beyond Mind» («Продолжить воспоминания за пределами ума»). Но что означает *Mind* — это английское слово, которое так трудно перевести на французский язык? Не отсылает ли это слово к идеалистической интерпретации феноменологии и ее главной темы — интенциональности? Вместе с тем Кейси признает взаимодополнительность этих двух совокупностей, помещая между ними то, что он называет «*mnemonic Modes*» (мнемонические модусы), то есть «Reminding, Reminiscing, Recognizing» (напоминание, вспоминание, узнавание). Более того, он без колебаний дает своему объемному труду название «A Phenomenological Study» («Феноменологическое исследование»). Я позволю себе сказать несколько слов в знак моего глубокого согласия с деятельностью Кейси: более всего я ценю главную направленность его труда, нацеленного на избавление памяти от забвения (о чем свидетельствует название введения: «Remembering forgotten. The amnesia of anamnesis» («Вспоминание забытого. Амнезия анамнесиса») — этому соответствует четвертая часть: «Remembering re-membered» («Вспоминание вос-поминаемого»). Кстати, книга выступает в защиту того, что я называю «счастливой» памятью, в отличие от авторов, руководствующихся недоверием к памяти или непомерно раздувающих изъяны памяти, даже ее патологию, приписывая им первостепенное значение.

Я не скажу ничего нового о рефлексивном полюсе рассматриваемой здесь дихотомии, поскольку под этим названием можно объединить феномены, которые уже фигурировали в других оппозициях. Здесь следовало бы обратиться к полярности «собственная память — коллективная память», изучаемой в нашем следующем очерке. Ведь именно этой полярностью, обозначенной как «Commemoration» («Поминание»), Кейси завершает свое «вынесение» воспоминания «за пределы ума». Затем следовало бы объединить под названием «рефлексивность» то, что относится к «правой» стороне каждой из предшествующих дихотомий: так, в оппозиции между привычкой и памятью привычка менее всего отмечена рефлексивностью: мы осуществляем «умение делать», не замечая его, не привлекая к нему внимания, не помня о нем (*sans mindful*, без раздумий). Когда его реализация тормозится, следует быть начеку: *Mind your step!* («Будь начеку!») Что касается оппозиции «воскрешение в памяти/вызывание в памяти», рефлексивность в полной мере участвует в усилии по вспоминанию: она подчеркивается чувством затрудненности, связанным с усилием; простое вос-

крещение в памяти может в этом отношении считаться нейтральным или немаркированным, если называть воспоминанием то, что пришло на ум внезапно, — присутствие того, что отсутствует; оно может считаться негативно маркированным в случаях спонтанного, произвольного вызывания в памяти, с которым прекрасно знакомы читатели прустовских «Поисков...», а еще больше в случаях навязчивого вторжения, которое мы рассмотрим в следующих очерках; воскрешение в памяти не просто испытывается (*pathos*), но претерпевается. В этом плане фрейдовское «повторение»^{18*} противоположно припоминанию, которое как работу по вспоминанию можно приблизить к описанному выше усилению вызова воспоминания.

Три «мнемонических модуса», которые Кейси помещает между интенциональным анализом памяти, удерживаемой, согласно ему, в плену «*in Mind*» (ума), и погоней за памятью «*beyond Mind*» (за пределами ума), на деле представляют собой переходные явления между рефлексивным полюсом и внутримировым полюсом памяти.

Что означает *Reminding* (акт вспоминания)? Во французском языке нет другого соответствующего термина, кроме слова *gappeller* («вспоминать»): это мне напоминает то-то, заставляет думать о том-то. Мы говорим: пометка для памяти, памятка, узелок на память или, вслед за нейронауками, указатель вспоминания? На деле речь здесь идет об указателях, призванных защищать от забвения. Они распределяются по обе стороны линии разделения между внутренним и внешним; они описываются в книге в связи с процессом вспоминания, где выступают либо в застывшей форме более или менее механической ассоциации, напоминающей об одной вещи через другую, которая ассоциировалась с ней в ходе обучения, либо как с «живыми» посредниками в работе вспоминания; во второй раз автор рассматривает их как внешние точки опоры вспоминания: фотографии, почтовые открытки, записные книжки, квитанции, памятки (знаменитый узелок на платке!). Именно так эти указующие знаки защищают от будущего забвения: напоминая о том, что надо сделать в будущем, они предотвращают забывание того, что надо сделать сейчас (накормить кошку!).

В случае с *Reminiscing* речь идет о явлении, более отмеченном активностью, чем это имеет место при *Reminding*; оно состоит в том, чтобы оживить прошлое, вызывая в памяти несколько вещей, — причем одна из них помогает другой воскресить в памяти отдельные события или знания и вспоминание об одной из них служит *reminder* воспоминанием о другой. Этот процесс, характерный для памяти, может, конечно, быть интериоризованным в форме рефлектирующей памяти, что лучше переводится немецким словом *Gedächtnis*, —

здесь посредником является «личный дневник», мемуары и антимемуары, автобиографии, где письменная основа придает материальность следам сохраняемым, возрождаемым и обогащаемым новыми вкладами. Таким образом создается запас воспоминаний на будущее, для времени, обреченного на воспоминания... Однако канонической формой *Reminiscing* является разговор, устное обращение: «Скажи, ты помнишь о... когда... ты... мы...?» Модус *Reminiscing* осуществляется на том же уровне дискурсивности, что и простое воскрешение в памяти на его декларативной стадии.

Остается третий мнемонический модус, о котором Кейси говорит как о переходном: *Recognizing*, узнавание. Сначала узнавание появляется как важное дополнение к напоминанию, можно было бы сказать, как его санкция. В узнавании происходит отождествление актуального воспоминания и первичного впечатления, которое имеется в виду как иное³⁹. Таким образом, феномен узнавания отсылает нас к загадке воспоминания как присутствия того, что отсутствует, с чем мы ранее уже встречались. Узнанная «вещь» дважды «иная»: как отсутствующая (иная, нежели присутствие) и как предшествующая (иная, нежели существующая в настоящем). Именно в качестве иной, приходящей из иного прошлого, она узнается как та же самая. Эта сложная инаковость сама демонстрирует уровни, соответствующие уровням дифференциации прошлого и дистанцирования его по отношению к настоящему. В чувстве непринужденности инаковость почти равна нулю: мы снова обнаруживаем себя там, мы чувствуем себя комфортно, у себя дома (*heimlich*), наслаждаясь воскресшим прошлым. Зато в ощущении чуждости инаковость празднует победу (знаменитое фрейдовское *Unheimlichkeit*, «пугающая чуждость»). Она существует на своем срединном уровне, когда вспомненное событие возвращается, как отмечает Кейси, «*back where it was*» (туда, где оно было). В плане феноменологии памяти этот срединный уровень предвещает критическую операцию, в ходе которой историческое познание вновь помещает свой объект в царство истекшего прошлого, тем самым превращая его в то, что Мишель де Серто называл «отсутствующим в истории».

Однако маленькое чудо узнавания состоит в том, что оно обволакивает присутствием инаковость минувшего. Именно в этом воспоминание является вторичным представлением, где «вторичное» имеет двойной смысл: «позади» и «заново». Это маленькое чудо вместе с тем представляет собой опаснейшую ловушку для

³⁹ Узнавание станет предметом специального рассмотрения в нашем анализе забвения. См. ниже, с. 591-613.

феноменологического анализа, поскольку вторичное представление рискует снова заключить рефлексю в невидимые рамки представления, считающегося замурованным в нашей голове, «*in the Mind*».

И это еще не все. Фактом остается то, что узнанное прошлое стремится выдать себя за воспринятое прошлое. Отсюда — странная судьба узнавания: возможность трактовать его в рамках феноменологии памяти и феноменологии восприятия. Мы не забыли знаменитого описания Кантом трихотомии субъективного синтеза: созерцание, установление связи, узнавание. Узнавание, таким образом, обеспечивает связность самого воспринятого. В сходных терминах Бергсон говорит о развертывании динамической схемы в образы как о возврате к восприятию. Мы вернемся к этому в третьем разделе главы, где речь пойдет о превращении воспоминания в образы.

Завершив рассмотрение «мнемонических модусов», которые Кейси в своей типологии оставляет на полпути между феноменами, как считается, помещаемыми феноменологией интенциональности (по моему мнению, сверх меры обремененной субъективистским идеализмом) в *Mind*, и тем, что она будет искать *beyond Mind*, мы оказались перед лицом ряда мнемонических явлений, включающих в себя тело, пространство, горизонт мира вообще или какого-либо определенного мира.

Я полагаю, что эти явления не заставляют нас покинуть сферу интенциональности — они открывают ее нерелексивное измерение. Я вспоминаю, что в тот или иной период моей прошлой жизни чувствовал острую боль в теле и страдал от этого; я вспоминаю, что долгое время жил в таком-то доме в таком-то городе, путешествовал по такой-то части света, и именно здесь я вызываю в памяти все эти «там», где я бывал. Я вспоминаю морские просторы, которые внушили мне чувство необъятности мира. Находясь на месте археологических раскопок, я вызываю в памяти исчезнувший культурный мир, о котором с печалью повествуют эти руины. Как свидетель в ходе полицейского расследования, я могу сказать обо всех этих местах, что «я там был».

Рассуждая о телесной памяти, следует отметить, что ее можно распределить вдоль первичной оси оппозиций: от обычного тела до тела, если так можно сказать, событийного. Рассматриваемая нами полярность («релексивность — внутримировость») частично совпадает с первой из всех этих оппозиций. Телесная память может быть «задействована» как все другие модальности привычки, как, например, привычка водить машину, которой я хорошо уп-

равляю. Она меняется в зависимости от различных ощущений обычности или необычности. Однако прошлые невзгоды, болезни, раны, травмы заставляют телесную память нацеливаться на вполне определенные случаи, которые главным образом обращены к вторичной памяти, к припоминанию, призывая рассказывать о них. В этом отношении счастливые воспоминания, и особенно эротические, не в меньшей степени напоминают о своем особом месте в истекшем прошлом, и возможность их повторения, которую они несут в себе, не стирается из памяти. Телесная память, таким образом, населена чувственными воспоминаниями, по-разному удаленными во времени: величина истекшего промежутка времени может быть воспринята, прочувствована в виде сожаления, ностальгии. Момент пробуждения, великолепно описанный Прустом в начале «Поисков...», особенно благоприятен с точки зрения возвращения вещей и существ на места, отведенные им бодрствованием в пространстве и времени. В таком случае момент воспоминания является моментом узнавания. Последнее в свою очередь может пробежать все уровни — от неявного припоминания до декларативной памяти, готовой к новому повествованию.

Переход от телесной памяти к памяти о местах обеспечен актами, столь же важными, как акты ориентирования, перемещения и особенно привыкания. Мы вспоминаем о нашем путешествии и посещении памятных мест, расположенных именно на поверхности обитаемой земли. Таким образом, вспомненные «вещи» тесно ассоциируются с местами. И вовсе не случайно мы говорим о происшедшем, что оно имело место. Именно на этом изначальном уровне конституируется феномен «мест памяти» — до того, как они станут отсылкой для исторического познания. Эти места памяти выступают прежде всего в качестве *reminders* — опорных пунктов воспоминания, поочередно служащих слабеющей памяти, борьбе против забывания и даже в качестве безмолвной замены утраченной памяти. Места «живут», как живут записи, монументы, возможно, как документы⁴⁰, в то время как воспоминания, переданные только словесно, парят, повинувшись воле слов. Именно благодаря этой близости, существующей между воспоминаниями и местами, могло сложиться нечто вроде *ars memoriae* как метода *loci*^{*}, о чем мы будем говорить в начале следующего раздела.

⁴⁰ Об отношении между документом и монументом см. во второй части первой главы с. 246.

^{*} Множ. число от *locus* (лат.) — место.

Эта связь между воспоминанием и местом ставит сложную проблему, что будет заметнее всего в точке соединения памяти и истории — истории, являющейся также и географией. Это — проблема степени изначальности феномена датирования, параллельного феномену локализации. В этом отношении датирование и локализация представляют собой взаимосвязанные феномены, свидетельствующие о существовании неразрывной связи между проблематикой времени и проблематикой пространства. Вопрос состоит в следующем: в какой мере феноменология датирования и локализации может складываться без обращения к объективному познанию геометрического — скажем, евклидова и картезианского — пространства и хронологического времени, связанного с физическим движением? Именно этот вопрос ставится при всех попытках вновь овладеть *Lebenswelt*, предшествующим — если не исторически, то концептуально — миру, (ре)-конструированному науками о природе. Сам Бергсон, столь чуткий к угрозам засорения чистого опыта длительности пространственными категориями, позволял себе характеризовать память-воспоминание, сравниваемую с памятью-привычкой, через феномен датирования. О таких отдельных чтениях, воспоминание о которых прерывает произнесение урока наизусть, он говорит: «Это как событие моей жизни: оно по самой своей сущности относится к определенной дате и, следовательно, не может повториться» (Бергсон А. Материя и память, с. 207); и чуть далее, призывая представить себе «два рода памяти, теоретически независимые друг от друга», Бергсон отмечает: «Первая регистрирует в виде образов-воспоминаний все события нашей повседневной жизни по мере того, как они разворачиваются; она не пропускает ни одной подробности и оставляет каждому факту и каждому жесту его место и его время» (с. 207-208). Таким образом, дата как место во времени очевидно способствует первичной поляризации мнемонических феноменов, их разделению на привычку и собственно память. Дата в равной мере является конститутивной для рефлексивной, или, как принято говорить, декларативной, фазы припоминания; усилие по воспоминанию в большинстве случаев является усилием по установлению даты: когда? с какого времени? как долго это длилось? Гуссерль также не избежал этого вопроса, еще задолго до «Кризиса...», в «Лекциях...». Я не могу сказать, что звук начинается, длится и заканчивается, не отметив, сколько времени он длится. Более того, утверждать, что «В следует за А», значит признать, что последовательность, существующая между двумя различными явлениями, имеет изначальный характер: сознание последовательности

есть первичное данное сознания; оно есть восприятие этой последовательности. Мы не удалились от Аристотеля, для которого различие «предыдущего» и «последующего» есть отличительная черта времени в сравнении с движением. Согласно Гуссерлю, внутреннее сознание времени, будучи изначальным, имеет свои *a priori*, которые упорядочивают его схватывание.

Возвращаясь к памяти о местах, можно вслед за Кейси попытаться раскрыть смысл пространственности, опираясь на абстрактное понятие геометрического пространства. Для последнего он использует слово *site* (местоположение, местонахождение), а для жизненной пространственности сохраняет слово «место» (*place*). Место, говорит он, небезразлично для «вещи», которая его занимает, или, скорее, заполняет, подобно тому, как место, согласно Аристотелю, образует форму в пустоте определенной объемности. Некоторые из этих примечательных мест называют памятными. Акт обитания, о котором мы упоминали чуть выше, образует в этом плане самую прочную человеческую связь между датой и местом. Обитаемые места преимущественно являются памятными. Декларативная память охотно вызывает их в памяти и рассказывает о них — до такой степени воспоминание связано с ними. Что касается наших перемещений, последовательно пройденные места служат *reminders* о происходивших там событиях. Именно эти места впоследствии будут казаться нам гостеприимными или негостеприимными, словом, пригодными или непригодными для обитания.

Тем не менее в начале второй части, на переходе от памяти к истории, будет поставлен вопрос о том, могут ли историческое время и географическое пространство быть поняты без обращения к категориям смешанного типа, увязывающим жизненное время и жизненное пространство с объективным временем и геометрическим пространством, которые *epokhē* в интересах «чистой» феноменологии методически выносит за скобки.

Снова возникает вопрос о необычайно стойком характере гуссерлевского *epokhē*, с которым мы уже неоднократно сталкивались. Какова бы ни была дальнейшая судьба памяти о датах и местах в плане исторического познания, отделение пространства и времени от их объективированной формы прежде всего оправдывается связью, сложившейся между телесной памятью и памятью о местах. В этом плане тело образует изначальное место, «здесь», по отношению к которому все другие места представляют собой «там». Налицо совершенная симметричность между пространственностью и временностью: «здесь» и «теперь» наряду с «я», «ты», «он», «она» принадлежат к одному и тому же ряду дейктиков,

размечающих нашу речь. По правде говоря, «здесь» и «теперь» представляют собой абсолютные места и даты. Однако как долго можно откладывать решение вопроса об объективности времени и пространства? Могут ли я не связывать мое «здесь» с «там», ограниченным телом другого, не обращаясь при этом к системе нейтральных мест? Как представляется, феноменология памяти о местах с самого начала вовлечена в непреодолимое диалектическое движение исключения жизненного пространства из геометрического пространства и последующего включения одного через другое в целостный процесс установления отношения собственного с чуждым. Можно ли считать соседом кого-либо другого без топографического описания? Можно ли выделить «здесь» и «там» на горизонте общего мира, если цепочка конкретных соседств не была занесена в реестр обширного свода, где места значат больше, чем просто местонахождение? Думается, что наиболее памятные места не были бы способны выполнять свою функцию памятных, если бы они не были также местоположениями, значительными с точки зрения переплетения пейзажа и географии. Короче говоря, были бы памятные места хранителями личной и коллективной памяти, если бы они не находились «на своем месте» в двойственном смысле места и местоположения?

Трудность, с которой мы здесь сталкиваемся, становится особенно заметной, когда мы вслед за Кейси помещаем наш анализ мнемонических явлений, связанных с поминанием, в конец нашего исследования, что, как предполагается, удаляет память от ее «ментального» ядра. Разумеется, вполне законно переместить поминание в рамки полярности «рефлексивность — внутримировость»⁴¹. Но тогда цена, которую придется платить за это включение поминания в рамки внутримировости, окажется чрезвычайно высо-

⁴¹ Можно также поместить акт поминания в рамки полярности «память-привычка» — «память-воспоминание». Посредничество текстов (основополагающие повествования, литургические тексты) действует в этом отношении наподобие *reminders*, о которых мы говорили чуть выше; не существует отправления ритуала без вызывания в памяти мифа, ориентирующего воспоминание на то, что достойно поминания. Таким образом, поминание — это также своего рода вызывания в памяти в смысле повторной актуализации основополагающих событий, подкрепленные призывом «помнить», придающим торжественность церемонии, — поминать, отмечает Кейси, значит придавать торжественность, принимая прошлое всерьез и прославляя его в ходе соответствующих церемоний (Casey E. Remembering, *op. cit.*, p. 223). Скорее критический, нежели дескриптивный, подход к публичному феномену поминания будет предложен в третьей части, в рамках критической философии истории. Прежде надо пройти сквозь толщу эпистемологии исторического познания. Первое упоминание о ловушках, связанных с восславлением поминания, будет приведено в следующей главе.

кой: коль скоро мы делаем акцент на телесной жестуальности и на пространственности ритуалов, сопровождающих временные ритмы празднеств, мы оказываемся не в состоянии обойти вопрос о том, в каком пространстве и в каком времени разворачиваются эти праздничные образы памяти. Могло бы публичное пространство, внутри которого сосредоточены празднующие, календарь празднеств, отмеряющий значимое время духовных литургий и патриотических празднований, выполнять свои функции всеобщего объединения (*religio** равно *religare***) без соединения феноменологически понимаемых пространства и времени с пространством и временем космологических? И — что особенно важно — не связаны ли основополагающие события и акты, обычно находящиеся в давно минувшем времени, с календарным временем так, что последнее порой определяет нулевую отметку в официальной системе датирования⁴²? И еще вопрос — более радикальный: не превращает ли это своего рода увековечение, осуществляемое в ходе повторения ритуалов, независимо от смерти одного за другим тех, кто участвует в праздновании, наши поминания в акт глубочайшего отчаяния, чтобы противодействовать забвению в его наиболее скрытой форме — в форме стирания следов, превращения в руины? Ведь это забвение, как кажется, действует в точке соединения времени с физическим движением, в той точке, где, как отмечает Аристотель в «Физике» (IV, 12, 221 a-b), время «точит» и «уничтожает». Этой нотой сомнения я прерываю (но не завершаю) свой очерк феноменологии памяти.

III. ВОСПОМИНАНИЕ И ОБРАЗ

В разделе под названием «Воспоминание и образ» мы вплотную приближаемся к критической точке всякой феноменологии памяти. Речь больше не идет о полярности, которую можно было бы

* Богослужение (*лат.*).

** Привязывать, связывать (*лат.*).

⁴² Разумеется, не следует ограничивать акты поминания религиозными и патриотическими празднованиями; обряд погребения и надгробные речи также являются восславлением; я сказал бы, что они протекают во времени близких, на полпути от частной памяти к памяти социальной; однако это время близких и отведенное ему пространство — кладбище, мемориал по увековечению памяти — очерчиваются на фоне публичного пространства и социального времени. Всякий раз, как мы произносим или пишем фразу: «в память о...», мы заносим имена тех, кому отдаем дань памяти, в великую книгу совместной памяти, которая в свою очередь включается в величайшее время.

объять таким родовым понятием, как «память», даже понимаемой в двух смыслах: как простое присутствие в воспоминании — греческое *mnē̄tē* и как воспоминание, припоминание — греческое *anamnē̄sis*. Вопрос, вызывающий затруднение, звучит так: является ли воспоминание образом и если является, то каким именно? А если стало бы возможным — в ходе соответствующего эйдетического анализа — выявить существенное различие между образом и воспоминанием, то как объяснить их переплетение, даже смешение не только на уровне языка, но и в плане жизненного опыта: разве не подразумеваем мы под воспоминанием-образом, даже под воспоминанием вообще образ прошлого, который мы себе создаем? Эта проблема не нова: западная философия унаследовала ее от греков и их различных толкований термина *eikōn*... Мы, разумеется, всегда говорили, что общим для воображения и памяти является присутствие того, что отсутствует, а разъединяющим — с одной стороны, свойственное воображению отвлечение от реальности и видение ирреального, а с другой стороны, свойственное памяти полагание предшествующего реального. Однако именно установлению линий переноса одной проблематики на другую будет посвящен наш анализ — наиболее трудный из всех. Какая необходимость толкает к тому, чтобы после разъединения воображения и памяти их снова соединять, но иным способом, не тем, который управлял их разъединением? Словом, о какой эйдетической необходимости свидетельствует выражение «воспоминание-образ», которое все еще преследует нашу феноменологию памяти и которое с новой силой заявит о себе в плане эпистемологии историографической операции, когда речь пойдет об исторической репрезентации прошлого⁴³?

Именно Гуссерля мы возьмем в качестве первого проводника в постижении эйдетических различий между образом и воспоминанием. Вклад Гуссерля в эту дискуссию значителен, хотя его фрагментарные исследования, ведшиеся более двадцати пяти лет, не завершились написанием какой-либо работы на эту тему. Тем не менее некоторые из них собраны в XXIII томе «Гуссерлианы» под названием «*Vorstellung, Bild, Phantasie*» (1898—1925; «Фантазия, образное сознание, память»)⁴⁴, терминология которого обусловлена дискуссией конца XIX века, ведшейся вокруг таких крупных мыслителей, как, например, Brentano. В этих исследованиях,

⁴³ См. вторую часть третьей главы.

⁴⁴ *Husserliana*, XXIII (note HUA XXIII). *Vorstellung, Bild, Phantasie* (1898-1925). Текст снабжен введением и издан Эдуардом Марбахом (Dordrecht, Boston, Londres, Nijhoff, 1980).

поражающих своим упорством и интеллектуальной честностью, я, со своей стороны, специально выделяю второй главный вклад дескриптивной феноменологии в проблематику памяти наряду с анализом удержания и вторичного воспоминания, содержащимся в первых двух разделах «Лекций по феноменологии внутреннего сознания времени» 1905 года. Именно к соотношению этих двух параллельных серий я и хочу привлечь внимание читателя: и то и другое имеет дело с «предметным» аспектом *Erinnerung*, которое во французском языке с полным основанием обозначается существительным «воспоминание».

На деле в этих трудных текстах изучаются характерные отличия, сообразно которым — благодаря их «предметным» коррелятам (*Gegenständlichen*) — разграничивается многообразие актов сознания с их специфической интенциональностью. Сложность описания вытекает не только из переплетения этих коррелятов, но и из загроможденности языка предшествующими употреблениями — либо глубоко традиционными, как, например, использование термина *Vorstellung*, к сожалению, упорно переводимого на французский как «представление» (*représentation*), либо навязанными современными дискуссиями. Таким образом, слово *Vorstellung*, прочно вошедшее в употребление уже со времен Канта, объединяло в себе все корреляты отличных от суждения актов — ощущения, интуиции: феноменология разума, над проектом которой Гуссерль постоянно работал, не могла поэтому обойтись без них. Однако сравнение с восприятием и всеми другими чувственно-интуитивными актами сулило более обнадеживающий результат. Именно это сравнение Гуссерль взял на вооружение: оно требовало выделять среди многообразия «модусов презентации» какой-либо вещи восприятием конституирующее «простое и чистое представление», *Gegenwärtigung*, а все другие акты относить в рубрику презентификации, *Vergegenwärtigung*. (Этот термин переводят также как ре-презентация (*re-présentation*) с риском смешать ее с представлением (*représentation*, *Vorstellung*).

Название труда Гуссерля охватывает сферу феноменологии интуитивных презентификаций. Мы видим, где здесь возможно пересечение с феноменологией воспоминания: последнее есть своего рода интуитивная презентификация, имеющая дело со временем. Зачастую Гуссерль называет свою программу «феноменологией восприятия, *Bild.*, *Phantasie*, времени, вещи (*Ding*)», феноменологией, которую еще предстоит создавать. То, что в качестве ориентира берутся восприятие и способ его презентации, не должно преждевременно наводить на мысль о некоей «метафизике присут-

ствия»: речь идет о презентации какой-либо вещи благодаря характерному для нее свойству интуитивности. Во всех рукописных текстах этого тома также речь идет о предметных модусах, которыми, как и восприятию, присуща интуитивность, но они отличаются от восприятия тем, что не презентуют свой объект. В этом их общая черта. Различия приходят потом. Что касается места воспоминания в этой картине, оно остается частично детерминированным до тех пор, пока не установлена его связь с сознанием времени; однако эта связь может осуществляться на уровне изучения удержания и вторичного воспоминания, которым еще свойственно предметное измерение. Тогда надо будет сопоставить, как того требует Гуссерль, рукописи, собранные в X томе, то есть «Внутреннее сознание времени», и рукописи XXIII тома «Гуссерлианы». В последнем важно родство с другими модальностями презентификации. Цель нашего анализа на этой стадии — отношение между воспоминанием и образом, причем наше слово «образ» охватывает ту же область, что и *Vergegenwärtigung* Гуссерля. Но разве не похоже это на случай с греческим *eikōn* и его распрями с *phantasia*? Мы вновь обнаруживаем их в отношении между *Bild* и *Phantasie*. А воспоминание имеет много общего с данными двумя модальностями, как того требовало бы гуссерлевское перечисление в приведенном выше названии, к которому следует добавить «ожидание» (*Erwartung*), поместив его рядом с воспоминанием, но в крайней оппозиции к спектру временных презентаций, что следует из рукописей, посвященных времени.

Когда Гуссерль говорит о *Bild*, он имеет в виду презентификации, которые изображают вещь косвенно: портреты, картины, статуи, фотографии и т.п. Аристотель был инициатором этой феноменологии, отмечая, что картину, рисунок можно рассматривать либо как ныне существующий образ, либо как образ, обозначающий ирреальную или отсутствующую вещь⁴⁵. В весьма неточном повседневном языке в этом случае в равной мере употребляется как слово «образ», так и слово «представление», но порой делается уточнение — ставится вопрос о том, что эта картина представляет, образом чего или кого она является. Тогда слово *Bild* можно было бы переводить как «изображение» — следуя глаголу «изображать» (*dépeindre*).

⁴⁵ Это можно найти в переводе Анри Дюссора, сверенном Жераром Гранделем с «*Leçons sur la conscience intime du temps*» (1905-1928). Опираясь на оригинал этого текста, Р. Бернет снабдил предисловием и издал работы, дополняющие «Лекции» 1905 г. под названием: «*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917)». Husserliana X, Hamburg, Meiner, 1985.

Когда Гуссерль говорит о *Phantasie*, он имеет в виду фей, ангелов, дьяволов из легенд: речь идет о вымысле (в некоторых текстах употребляется слово *Fiktum*, *фикция*). Впрочем, Гуссерля они интересуют в их связи со спонтанностью, присущей вере (*belief*, часто говорит он, отдавая дань великой англоязычной традиции).

Феноменология воспоминания присутствует во всех этих различиях и ответвлениях. Однако предложенные примеры не должны уводить от сущностного, эйдетического, изучения. И нескончаемые исследования Гуссерля свидетельствуют о том, как трудно обеспечить устойчивость значений, которые постоянно накладываются друг на друга.

Именно различие между *Bild* и *Phantasie* создавало для него сложности с самого начала (1898-1906) — то есть со времени написания «Логических исследований», в контексте теории суждения и новой теории значений, что выдвигает на первый план вопрос об интуитивности под названием *Erführung*, «исполнения» интенций означивания. Позже, во время написания «Идей», на первый план — по сравнению с позициональным характером восприятия — выйдет модальность нейтральности, свойственная *Phantasie*. Таким образом, косвенно встанет вопрос об осуществляемой с помощью различных представлений индивидуации какой-либо вещи, как если бы интуитивность периодически занимала верхнюю ступень на лестнице познания. В другие моменты вызывает удивление как раз крайнее удаление *Phantasie* от презентации в плоти и крови. Тогда *Phantasie* стремится полностью занять место того, что на английском языке обозначается словом *idea*^{*}, противоположным слову *impression*^{**} в его употреблении английскими эмпириками. Так что речь уже идет не только о дьявольщине, а также о поэтическом или каком-либо другом вымысле. Именно эта не-презентирующая интуитивность устанавливает границы поля исследования. Рискнем ли мы безмятежно говорить о фантазии, о фантастическом, как это делали греки? (Вопрос о том, писать ли «phantaisie» или «fantasie», остается тогда открытым.) В феноменологии воспоминания важно то, что временная отметка удержания может присоединяться к фантазии, предварительно возведенной в жанр, общий для всех не-презентаций. Но слово *Vorstellung* сохраняется, когда акцент делается на интуитивности, общей для презентации и презентификации в сфере феноменологической логики значений. К одной ли только *Phantasie* следует тогда относить временные характеристики

* Идея (англ.).

** Впечатление (англ.).

удержания и вторичного воспоминания? Да, если акцент делается на не-презентации. Нет, если акцент в случае вторичного воспоминания делается на воспроизведении: тогда вырисовывается родство с *Bild*, который, помимо приведенных выше примеров, охватывает все поле «изображенного» (*das Abgebildete*), то есть косвенной презентификации, основанной на самой представленной вещи. А если акцент ставится на «вере в привязанность к воспоминанию» (*Seinsglaube an das Erinnererte*), тогда противоположность между воспоминанием и фантазией становится абсолютной: фантазии в настоящем недостает «как если бы» воспроизведенного прошлого. Зато родство с «изображенным» предстает более непосредственным, как в случае, когда мы узнаем на фотографии дорогое нам существо. «Вспомненное» опирается тогда на «изображенное». Именно с этой игрой сходства и несходства Гуссерль не перестанет бороться⁴⁶; единственно постоянной останется тема интуитивных презентификаций, но делается оговорка о свойственной им переплетенности с концептуальными модальностями представления вообще; эта тема включает в себя презентации и не-презентации, следовательно, тотальность объективирующих «схватываний», и оставляет вне себя только жизненные и аффективные практики, правда, как предполагается, построенные на этих схватываниях.

Поле исследования без конца то расширяется вплоть до всех *Auffassungen* (восприятий), то сужается до бесконечных разветвленных презентификаций или вторичных презентаций. Тогда начинается игра между вспомненным, вымышленным (*Fictum*) и изображенным (*Abgebildete*) на фоне глобального противостояния восприятию, объект которого сам себя презентифицирует (*Selbstgegenwärtige*) непосредственным образом; изображенное благодаря своему косвенному характеру берет верх над тем, что скрыто; физический образ (*Bild*)

⁴⁶ Текст из: Husserliana VIII «Erste Philosophie» (1923-1924)», снабженный введением и изданный Р. Бозмом (La Haye, Nijhoff, 1959), свидетельствует о растерянности Гуссерля, столкнувшегося с поразительным переплетением рассматриваемых феноменов: «С виду воспоминание презентифицирует просто вспоминаемое прошлое, ожидание — ожидаемое будущее, «изображение» (*Abbildung*) — изображаемый предмет, фантазия — «вымышленное» (*Fiktum*); таким же образом восприятие нацелено на воспринятое. На деле всё происходит не так» (op. cit., p. 130; trad. P. Ricoeur). Это не единственный раз, когда Гуссерль признает свою ошибку. Реймонд Кэссес, превосходный знаток гуссерлевских работ в целом, указал мне страницы в: Husserliana XXIV. *Einleitung in die Logique und Erkenntnistheorie Vorlesungen* (1906-1907) (текст снабжен введением и издан У. Меллем — Dordrecht, Boston, Londres, Nijhoff, 1984), посвященные «различию между фантазийным сознанием и первичным воспоминанием» (S. 255-258) и «аналогиям» между двумя видами презентификаций. Речь всюду идет о временных объектах, включающих в себя «временное протяжение».

выступает в качестве опоры. В таком случае линия раздела проходит между образом (*Bild*) и вещью (*Sache* в смысле *res, pragmata*^{*}); вещь, о которой идет речь, не является пространственной вещью (*Ding*).

Однако если воспоминание есть образ в этом смысле, то оно обладает позициональным измерением, что в данном отношении сближает его с восприятием. На другом языке, на котором изъясняюсь я, речь пойдет о «бывшести» вспомненного прошлого как о том, что действительно имело место в прошлом, этом последнем референте акта воспоминания. В таком случае с точки зрения феноменологии на первый план выступит разрыв между ирреальным и реальным (будь оно настоящим, прошедшим или будущим). В то время как воображение может иметь дело с вымышленными сущностями, коль скоро оно не изображает реальное, а добровольно удаляется от него, воспоминание полагает вещи прошлого; в то время как изображенное имеет опору в презентации как презентации косвенной, вымысел и выдумка коренным образом находятся вне представления. Однако если принять во внимание разнообразие точек зрения, с позиции которых описываются феномены, и изменчивость протяженности, признаваемой за этими феноменологическими видами, то «сознание *Bild*» и «сознание *Phantasie*», будучи равными, могут по очереди отделяться друг от друга, чтобы противостоять друг другу, либо взаимно включаться в тот или иной смысл в зависимости от места, которое признается за ними в поле интуитивных презентификаций: всего места или части места. (Случается, Гуссерль прибегает к существительному *Phantasma* для обозначения этих опор, используемых при операции «изображения» (*depiction*), вовлекая, таким образом, саму *Phantasie* в сферу «изображения» *Bild*⁴⁷.)

Именно эта обширная проблематика презентификации будет потеснена в третьем разделе «Лекций по феноменологии внутреннего сознания времени». В то же время противостояние между презентацией и презентификацией продолжается и внутри предметного поля коррелятов интенционального сознания, равно как и различие между первичным воспоминанием и воспоминанием вторичным, этими временными вариантами презентификации, «превращения в настоящее» того, что не являет себя как настоящее в смысле презентирования. Подобные исследования, исходящие из воспоминания, а уже не из *Bild* или *Phantasie*, увеличивают сложность вещей. Как прошлая, вспомненная вещь была бы

* Вещь, предмет (*греч.*)

⁴⁷ HUA XXIII, Veilage XIII, op. cit., p. 168sq.

чистой *Phantasie*⁴⁸, но как данная заново она представляет воспоминание в качестве модификации *sui generis** восприятия⁴⁹; в этом втором аспекте *Phantasie* привела бы «в подвешенное состояние» (*aufgehobene*)⁵⁰ воспоминание, которое в силу этого стало бы более ординарным, чем нечто вымышленное. Таким образом, мы имели бы последовательность: восприятие, воспоминание, вымысел. Итак, порог неактуальности между воспоминанием и фантазией пройден. Феноменология воспоминания должна поэтому освободиться от опеки фантазии, фантастического, отмеченных знаком неактуальности, нейтральности. Таким образом, ссылаться на нейтральность, чтобы определить фантастическое по отношению к тому, что вспомнено, как это происходит в § 111 «Идей-I», значит обращаться к вере; уверенности, общей для ряда: восприятие, воспоминание, ожидание, — противостоят модусы неуверенности, такие как «принятие» (*Aufnahme*), «предчувствие» (*Ahnung*); эти модальности принадлежат к тому же циклу, что и «принятие позиции» (*Stellungnahmen*), общему для всех модальностей неактуального, нейтрального.

Линия раздела, следовательно, проходит вдоль разлома между презентацией и презентификацией. Воспоминание есть специфическая модификация презентации, по меньшей мере как первичное воспоминание, или удержание, что подтверждается в первых разделах лекций 1905 г. Здесь «Гуссерлиана XXIII» и «Гуссерлиана X» пересекаются, поскольку акцент прежде всего делается на модусе осуществления (или исполнения, *Vollzug*), отделяющем репродуцирование от продуцирования, неактуальность от актуальности, не-полагание от полагания. Любая возможность смешения воспоминания с образом в том его смысле, который приписывается термину *Bild*, отныне исключается. Всё разыгрывается на сцене «предметного» коррелята вопрошаемых переживаний.

В «Идеях-I», вопреки идеалистическому повороту, осуществленному философией сознания, будет использоваться тот же язык при описании того, «как осуществляются» интуитивные модальности, понятые как презентификация⁵¹. В текстах, следующих за «Идеями-I», критерий позициональности будет все упрочиваться:

⁴⁸ HUA XXIII, n 4, p. 218sq (1908).

* В своем роде, своеобразный (*lat.*).

⁴⁹ HUA XXIII, n. 6, p. 241sq.

⁵⁰ HUA XXIII, p. 245.

⁵¹ HUA X соединяет Ideen I, § 36sq и HUA XXIII, n 9, исследуя с позиции осуществления операцию, создающую фантазию, и отличие фантазии от воспоминания. «Тетически немодифицированная интенциональность» воспоминания препятствует какому бы то ни было смешению с фантазией: коррелятом последней является «чистая возможность» модальности (HUA XXIII, p. 359).

воспоминание принадлежит «миру опыта», если сравнивать его с «мирами фантазии», ирреального. Первичным является общий мир (еще не говорится о том, на основании какого интерсубъективного опосредования), вторичный мир полностью «свободен», его горизонт абсолютно «недетерминирован». Следовательно, их в принципе нельзя смешивать, спутывать, как бы сложны ни были отношения между *Fiktum* и возможностью, включая их несводимость друг к другу. Феноменология, внимательная к эйдетическим отличиям, никогда не забывала об их различии.

Если бы надо было охарактеризовать разницу в подходах между развитием мысли в «Гуссерлиане Х» (которое дублирует ход мысли в первом разделе «Лекций о внутреннем сознании времени» 1905 г.), и рассуждениями в работе «Фантазия, образное сознание, память», то можно было бы сказать, что в последней работе акцент делается на различиях между членами семейства презентификаций, а значит, и модификаций, затрагивающих презентации «предметного» коррелята, в то время как в «Лекциях» 1905 г. акцент делается на временных модальностях, свойственных тому виду презентификаций, каковыми являются воспоминания. В этом отношении знаменательно, что в анализе «Гуссерлианы XXIII» ключевое понятие презентации (*Gegenwärtigung*) остается отличным от понятия временного настоящего, так что тема «теперь» (*Jetzt*) без ущерба отсутствует в предметном анализе воспоминания. Не следует ли отсюда, что нельзя отделять настоящее, «теперь» — понятие, с которым соотнобразуются ряд временных указателей, — от идеи презентации, на которую опираются варианты презентификации? И если эта гипотеза прочтения подтверждается, не существует ли в таком случае родства между воспоминанием и образом внутри большого семейства презентификаций, что ретроспективно позволило мне сменить тему рассмотрения и остановиться на предметном моменте движения, ведущего все содержание «Лекций» 1905 г. к проблеме самоконституирования потока сознания? В ходе возврата к себе будет осуществляться переход от интенциональности *ad extra*, так называемой поперечной, о которой речь идет в феноменологии воспоминания, к интенциональности *ad intra*, продольной, превалирующей в самоконституировании потока сознания. Таким образом, мы восстановим нить феноменологии памяти, прерванную в третьей главе.

В конце этого путешествия, совершенного в обществе Гуссерля по запутанному лабиринту, затрудняющему странствование, следует признать, что пройдена лишь половина пути к осмыслению путаницы, осложняющей сравнение образа и воспоминания.

Как объяснить, что воспоминание возвращается в виде образа и что вызванное таким способом воображение даже принимает формы, освобожденные от функции ирреального? Именно с этой двоякого рода интригой предстоит теперь разобраться.

Я принимаю в качестве рабочей гипотезы бергсоновскую концепцию перехода от «чистого воспоминания» к воспоминанию-образу. Я говорю о рабочей гипотезе не для того, чтобы указать на свое расхождение с этим блистательным анализом, а чтобы с самого начала подчеркнуть намерение оставить в стороне, насколько это возможно, приведенное в работе «Материя и память» психологическое описание метафизического (в значительном и возвышенном смысле этого слова) тезиса, касающегося роли тела и мозга и последовательно утверждающего нематериальность памяти. Это вынесение за скобки метафизического тезиса равнозначно отделению в воспринятом от греков наследии понятия *eikōn* от понятия *typos*, отпечатка, которое изначально было соединено с первым. На деле с феноменологической точки зрения эти два понятия принадлежат разным сферам: *eikōn* содержит в себе «иное» изначальной эмоции, в то время как *typos* вводит в игру внешнюю каузальность действия (*kinēsis*), производящего отпечаток на воске. Вся современная проблематика «мнезических следов» на деле является наследницей античного союза между *eikōn* и *typos*. Метафизика «Материи и памяти» как раз и ставит целью систематическим образом восстановить отношение между действием, центром которого является мозг, и чистым представлением, которое самодостаточно в силу сохранения де-юре воспоминания о первичных впечатлениях. Именно это предполагаемое отношение я вынесу за скобки в последующем анализе⁵².

Различие, которое Бергсон проводит между «чистым воспоминанием» и воспоминанием-образом, представляет собой радикализацию тезиса о двух родах памяти, с которого мы начали предшествующее феноменологическое описание. Именно оно в свою очередь подвергается радикализации с позиции метафизического тезиса, на котором основывается «Материя и память». И именно в рамках этой промежуточной — если говорить об общей

⁵² Я оставил для рассмотрения в третьей главе третьей части в рамках обсуждения проблемы забвения вопрос о роли тела и мозга в плане соединения психологии в широком ее понимании с метафизикой, понимаемой главным образом как «метафизика материи, основанной на длительности» (*Worms F. Introduction à «Matière et Mémoire» de Bergson*. Paris, PUF, coll. «Les Grands Livres de la philosophie», 1997).

стратегии данного труда — ситуации мы предпринимаем описание перехода от «чистого воспоминания» к воспоминанию-образу.

В самом начале анализа признаем, что существует что-то вроде «чистого воспоминания», которое еще не стало образом. Чуть дальше мы покажем, как можно говорить об этом и в какой мере важно здесь быть убедительным. Будем исходить из предельной точки, достигнутой теорией двух родов памяти. «Чтобы вызвать прошлое в виде образа, надо обладать способностью отвлекаться от действия в настоящем, надо уметь ценить бесполезное, надо хотеть пометчать. Быть может, только человек способен на усилие такого рода. К тому же прошлое, к которому мы восходим таким образом, трудноуловимо, всегда готово ускользнуть от нас, как будто регрессивной памяти мешает другая память, более естественная, поступательное движение которой подготавливает нас к действию и жизни» (*Бергсон А. Материя и память*, с. 208-209). На этой стадии анализа мы можем говорить о «чистом воспоминании», опираясь лишь на пример выученного наизусть урока. И мы вслед за Бергсоном описываем это как своего рода переход к пределу: «Спонтанное воспоминание сразу носит законченный характер: время ничего не сможет прибавить к его образу, не лишив это воспоминание его природы; оно сохранит в памяти свое место и свою дату» (с. 209). Различение между «памятью, которая воображает» и «памятью, которая повторяет» обусловлено методом разделения, предусматривающим сначала различение «двух крайних форм памяти, каждая из которых рассматривается в ее чистом виде» (с. 213), а затем воссоздание заново воспоминания-образа как промежуточной формы, как «смешанного феномена, который возникал в результате их соединения» (там же). Это смешение, отмеченное чувством «уже виденного» (*déjà vu*), происходило именно в акте узнавания. Именно в деятельности воспоминания может быть вновь ухвачена в ее истоке операция превращения «чистого воспоминания» в образ. Об этой операции можно говорить только как о переходе от виртуального к действительному или как о сгущающейся туманности, как о материализации бесплотного феномена. А вот другие метафоры: движение из глубины к поверхности, от темноты к свету, от напряжения к расслаблению, от верхних слоев психической жизни к более глубоким. Таково движение пребывающей в работе памяти (с. 243). Оно как бы возвращает воспоминание в атмосферу настоящего, что делает его похожим на восприятие. Однако — и здесь мы касаемся другого аспекта этого затруднения — вовсе не безразлично, какого рода воображение приходит в действие. Вопреки ирреализующей

функции, которая достигает своего апогея в вымысле, пребывающем вне контекста реальности в ее целостности, в данном случае превозносится именно визирующая функция, ее способность давать увидеть. Здесь стоит напомнить о последней составляющей понятия *mythos**, который, согласно «Поэтике» Аристотеля, структурирует конфигурацию трагедии и эпопеи, а именно об *opsis*, о котором говорится, что цель его в том, чтобы «ставить перед глазами»⁵³, показывать, давать увидеть. Именно таков случай, когда «чистое воспоминание» превращается в образ: «Прошлое, по сути своей виртуальное, может быть воспринято нами как прошлое, только если мы проследим и освоим то движение, посредством которого оно развивается в образ настоящего, выступая из сумерек на ясный свет» (с. 244). Сила анализа Бергсона заключается в том, что ему удастся одновременно и дистанцироваться от двух крайних точек обозреваемого спектра, и поддерживать связь с ними. На одном его конце: «Вообразить — это не то же самое, что вспоминать. Конечно, воспоминание, по мере того как оно актуализируется, стремится ожить в образе, но обратное неверно: просто образ, образ как таковой, не соотнесет меня с прошлым, если только я не отправлюсь в прошлое на его поиски, прослеживая тем самым то непрерывное поступательное движение, которое привело его от темноты к свету» (с. 245).

Если мы проходим до конца этот идущий вниз склон, который от «чистого воспоминания» ведет к воспоминанию-образу — и, как мы тотчас увидим, за его пределы, — мы становимся свидетелями полного переворачивания функции воображения, которая сама также раскрывает целый спектр значений, начиная с конечного полюса, которым является вымысел, до противоположного ему полюса — галлюцинации.

Именно о вымысле как полюсе воображения я размышлял во «Времени и рассказе», когда противопоставлял вымышленный рассказ историческому повествованию. Теперь мы выскажем свое отношение к другому полюсу, полюсу-галлюцинации. Так же как

* Миф, сказание (*греч.*).

⁵³ Аристотель в «Поэтике» (*Poétique*, 1450 а 7-9) превращает «зрелище» (*opsis*) в одну из конститутивных сторон трагического повествования. А сценическую обстановку (*kosmos*) и возможность прочтения поэмы, фабулы он рассматривает в одном ряду со словесным выражением (*lexis*), что говорит о возможности прочтения. В «Риторике» (III, 10, 1410 b 33) речь идет о том, что метафора «ставит перед глазами». Мы вернемся к этому отношению между возможностью прочитывать и возможностью видеть и на уровне исторической репрезентации (вторая часть, гл. 3).

Бергсон с помощью своего метода разделения и перехода к крайностям драматизировал проблему памяти, теперь важно драматизировать тематику воображения, беря ее по отношению к двум полюсам — вымыслу и галлюцинации. Устремляясь к полюсу галлюцинации, мы принимаемся за раскрытие того, что для памяти является *ловушкой*, а именно *воображаемого*. На деле именно такая неотступная память является изначальной мишенью рационалистических критиков памяти.

Чтобы осмыслить эту ловушку, я подумал, что наряду с Бергсоном можно было бы сослаться на другого свидетеля, Жана-Поля Сартра, и на его «Воображаемое»⁵⁴. Эта удивительная книга ставит нас на путь такого переворачивания проблематики памяти, хотя оно и не является ее специальным предметом. Я сказал «удивительная книга». Она действительно начинается с речи в защиту феноменологии ирреального, предпринимая в ином направлении разделение воображения и памяти, осуществить которое мы попытались выше. Как четко утверждается в заключении (и делается это вопреки отклонению от пути, о котором я будут говорить): «тезис образного воображающего радикально отличен от тезиса реализующего сознания. Иными словами, тип существования образного объекта, поскольку он является *образным*, по природе отличается от типа существования объекта, схватываемого как реальный... Этого сущностного небытия образного объекта достаточно, чтобы отличать его от объектов восприятия» (*Сартр Ж.-П. Воображаемое*, с. 297). Итак, если следовать идее реальности, воспоминание находится на стороне восприятия: «есть ...существенное различие между тезисом воспоминания и тезисом образа. Если я вспоминаю какое-нибудь событие из моей прошлой жизни, я не воображаю его, я *его вспоминаю*, то есть полагаю его не как *отсутствующее данное*, а как прошлое, *данное в настоящем*» (ср. с. 299). Эта очень точная интерпретация проведена в начале исследования. А вот теперь переворачивание. Оно происходит на почве воображаемого и вытекает из того, что можно назвать галлюцинаторной обольстительностью воображаемого. Именно этому обольщению посвящена четвертая часть «Воображаемого», которая носит название «Воображаемая жизнь»: «Акт воображения... — магический акт. Это — колдовство, предназначенное для того, чтобы явить объект, о котором думают, вещь, которую желают,

⁵⁴ *Sartre J.-P. L'Imaginaire*. Paris, Gallimard, 1940; rééd., coll. «Folio essais», 1986. Я цитирую здесь это последнее издание. (Далее мы опираемся на издание: *Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения*. СПб., 2001. Перевод с франц. М. Бекетовой. — *Прим. перев.*).

так, чтобы ими можно было обладать» (с. 219). Такое колдовство равно уничтожению отсутствия и расстояния. «Это способ *разыграть* удовлетворение желания» (с. 221). «Не быть там» (с. 222-223) воображаемого объекта раскрывается через квазиприсутствие, вызванное магической операцией. Ирреальность оказывается связанной с чем-то вроде «танца перед лицом ирреального» (с. 246). По правде говоря, это уничтожение в зародыше уже содержалось в ситуации «перед глазами», в чем и состоит превращение в образы, конституирующее образ-воспоминание. Сартр не увидел в этой работе обратного воздействия на теорию памяти. Но подготовил его понимание своим описанием того, что он тут же представляет как «патологию воображения». Последняя сосредоточена на галлюцинации и ее отличительном признаке, наваждении, то есть на «головокружении, вызванном, в частности, уклонением от запрета». Любое усилие «больше не думать об этом» спонтанно превращается в «навязчивую мысль». Как перед лицом этого феномена очарованности запретным объектом не совершить скачка в сферу коллективной памяти и не воскресить своего рода навязчивую идею, которую описывают историки современности, клеймя «прошлое, которое не проходит»? Для коллективной памяти навязчивая идея есть то же, чем галлюцинация является для памяти индивидуальной, — патологической формой внедрения прошлого в сердцевину настоящего, соответствующей безвинности памяти-привычки, которая также живет настоящим, но для того, чтобы, как говорит Бергсон, действовать, а не неотступно преследовать, то есть терзать его.

Из этого сартровского описания превращения ирреализирующей функции воображения в галлюцинаторную следует любопытный параллелизм между феноменологией памяти и феноменологией воображения. Все происходит так, как если бы форма, которую Бергсон называет промежуточной, или смешанной, а именно воспоминание-образ, находящееся на полпути между «чистым воспоминанием» и воспоминанием, вновь включенным в восприятие, на той стадии, где узнавание превращается в чувство «уже виденного», соответствовала бы промежуточной форме воображения, занимающей место между вымыслом и галлюцинацией, то есть «образной» составляющей воспоминания-образа. Следовательно, о функции воображения, состоящей в том, чтобы «показать», функции, которую можно было бы назвать остенсивной, тоже надо говорить как о смешанной форме: речь идет о воображении, которое показывает, дает увидеть, заставляет увидеть.

Феноменология памяти не может игнорировать того, что мы только что назвали ловушкой воображения, поскольку такое построение образов, сближающееся с галлюцинаторной функцией воображения, сообщает памяти что-то вроде слабости, неполноценности, снижая доверие к ней. Мы обязательно вернемся к этому, когда будем рассматривать определенный способ писания истории по Мишле, где «воскрешение» прошлого стремится обрести квазигаллюцинаторные формы. Именно так писание истории разделяет участь деятельности по превращению в образы воспоминания, осуществляемому под эгидой остенсивной функции воображения.

Однако я хотел бы завершить свое исследование не этой озадаченностью, а предварительным ответом на вопросы: что можно сказать о доверии и что теория памяти передает теории истории. Это вопросы о надежности памяти и в этом смысле о ее истинности. Они были поставлены на заднем плане нашего размышления о разграничительной черте, отделяющей память от воображения. В конце этого размышления, вопреки ловушкам, которые воображаемое устраивает памяти, можно утверждать, что специфическая потребность в истине предполагается нацеленностью на прошлую «вещь», на *что-то* прежде виденное, слышанное, испытанное, познанное. Эта потребность в истине определяет память как когнитивную величину. Точнее, именно в момент узнавания, которым завершается усилие по воспоминанию, эта потребность в истине сама заявляет о себе. В таком случае мы ощущаем и знаем, что что-то произошло, что-то имело место, и это предполагает существование нас в качестве действующих лиц, объектов воздействия, свидетелей. Назовем эту потребность в истине верностью. Отныне мы будем говорить об истинности-верности воспоминания, когда речь пойдет об этой потребности, этом притязании, этой *заявке*, образующей эпистемико-истинностное измерение *orthos logos** памяти. Такова будущая задача исследования, в котором мы покажем, каким образом эпистемическое, *истинностное* измерение памяти соединяется с *прагматическим* измерением, связанным с *работой* памяти.

* Правильный смысл (греч.).

Глава 2. РАБОТАЮЩАЯ ПАМЯТЬ. ЕЕ ПРАВИЛЬНОЕ И НЕПРАВИЛЬНОЕ ИСПОЛЬЗОВАНИЕ

ПОЯСНИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Когнитивный подход, примененный в предшествующей главе, не исчерпывает описания памяти, рассмотренной под углом зрения «предметности». К нему необходимо присоединить подход прагматический. Этот новый подход соединяется с первым следующим образом: вспоминать — значит не только принимать, получать образ прошлого, но и искать его, «делать» что-то. Глагол «вспоминать» (*se souvenir*) дублирует существительное «вспоминание» (*souvenir*). Этот глагол обозначает тот факт, что память «работает». А понятие работы в его применении к памяти не менее старо, чем понятие *eikōn*, представление. Соединенное с понятием «разыскание» (*zētēsis*), оно сияет в своде сократических понятий. Вслед за Сократом Платон, не колеблясь, перемещает свой дискурс об *eikōn* в сферу «технических инициатив» и проводит различие между «фантазматическим» подражанием, обманчивым по своей сути, и «иконическим» подражанием, имеющим репутацию «правильного» (*orthos*), «правдивого» (*alēthinos*). В свою очередь Аристотель в главе «Anamnēsis» небольшого трактата с двойным названием описал вспоминание как «разыскание», в то время как *mnēmē* характеризовал в первой главе как «чувство» (*pathos*). Таким образом, наши греческие мэтры предвосхитили то, что Бергсон назовет усилием по вспоминанию, а Фрейд — работой воспоминания, что мы вскоре и увидим.

Знаменательно, что оба подхода — когнитивный и прагматический — совпадают друг с другом в операции добывания воспоминания: узнавание, завершающее успешное разыскание, обозначает здесь когнитивный аспект вспоминания, в то время как усилие и работа включаются в практическое поле. Отныне мы будем использовать термин «*припоминание*» для обозначе-

ния этого совпадения в одной и той же операции *анамнесиса*, вспоминания, добывания воспоминания двух проблематик: когнитивной и прагматической.

Такое раздвоение на когнитивное и прагматическое измерения подчеркивает специфику памяти в сравнении с феноменами психического характера. В этом отношении акт по вызыванию в памяти входит в перечень возможностей, способностей, связанных с категорией «я могу», если воспользоваться излюбленным выражением Мерло-Понти¹. Однако, как представляется, при описании этого акта вызывания в памяти следовало бы говорить о полном совмещении когнитивного видения и практической операции в едином действии, как это имеет место в припоминании, прямом наследнике аристотелевского *anamnēsis* и косвенно — платоновского *anamnēsis*.

Это своеобразие мнемонического феномена является чрезвычайно важным для всего нашего последующего анализа. Оно в самом деле одинаково характерно и для историографической, и для теоретической деятельности. Историк стремится «создавать историю» так же, как каждый из нас стремится совершать «усилие вспоминания». Сопоставление памяти и истории будет существенным моментом в ходе изучения двух этих неотделимых друг от друга операций — одновременно и когнитивных, и практических.

Основным предметом последующего анализа будет судьба той клятвы верности, которая, как мы уже видели, связана с устремлениями памяти в качестве хранительницы глубинных слоев времени и временного дистанцирования. И если иметь в виду эту цель, то каким образом превратности действующей памяти оказываются совместимыми с ее претензией на истинность? Скажем так: осуществление памяти — это ее использование; следовательно, правильное использование памяти предполагает возможность нарушения. Между верным и неверным использованием памяти проскальзывает призрак дурного «миметизма». Именно из-за возможности неправильного употребления памяти ее нацеленность на истину постоянно находится под угрозой.

¹ В книге «Я-сам как другой» я стремился трактовать операции, традиционно относящиеся к различным проблематикам, как многообразные проявления фундаментальной способности к действию. Такой же прагматический прием использован в каждом из больших разделов указанного труда: *я могу говорить, я могу действовать, я могу рассказывать, я могу приписывать себе свои действия как их подлинному автору. А теперь я говорю: я могу вспоминать.* В этом смысле постижение предлагаемых здесь мнемонических явлений составляет дополнительную главу в философской антропологии человека, действующего и испытывающего действие, человека, способного к чему-либо.

На следующих страницах будет сделана попытка наметить типологию расстройств памяти. Они всегда соответствуют тому или иному аспекту ее работы.

Мы рассмотрим отдельно подвижничество *ars memoria*, искусства, прославленного Фрэнсис Йейтс²; избыточности, о которых она говорит, это избыточности памяти искусной, методически использующей возможности деятельности запоминания, которое мы в плане обычной памяти хотели бы четко отличить от припоминания в ограниченном смысле вызывания в памяти отдельных фактов, событий. Именно неправильным использованием естественной памяти будет посвящен самый большой раздел этой главы; мы рассмотрим их в трех планах: в плане психотерапевтическом на поверхность всплывут явления задержанной памяти; в плане собственно практическом — явления манипуляций памятью; в плане этико-политическом — явления неправильно ориентированной памяти, когда поминание (*commémoration*) оказывается созвучным с припоминанием (*remémoration*). Эти многочисленные формы неверного применения выводят на свет фундаментальную уязвимость памяти, обусловленную отношением между отсутствием вспоминаемой вещи и ее присутствием в форме представления. Все виды неправильного использования памяти существенным образом выявляют крайнюю проблематичность этого отношения к прошлому, связанного с представлением.

I. ЗЛОУПОТРЕБЛЕНИЯ ИСКУСНОЙ ПАМЯТЬЮ: ПОДВИЖНИЧЕСТВО ЗАПОМИНАНИЯ

Существует модальность работы памяти, выступающая по существу как практика, как деятельность запоминания, которую нужно строго отличать от припоминания.

В случае припоминания акцент делается на возвращении в пробужденное сознание события, которое признается имевшим место до того момента, как объявляется испытанным, воспринятым, изученным. Временная отметка того, что было ранее, составляет, следовательно, отличительную черту припоминания, существующего в двух формах: простое воскрешение в памяти (*évocation*) и узнавание (*reconnaissance*), завершающее процесс

² *Yates F. A. The Art of Memory. Londres, Pimlico, 1966; франц. пер.: D. Arasse. L'art de la mémoire. Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires», 1975. Цитаты здесь приводятся по оригинальному изданию.*

вспоминания. Напротив, запоминание состоит в способах обучения, имеющего целью достижение определенных навыков и умений, чтобы они закрепились, стали доступными приведению в действие и с точки зрения феноменологической были отмечены ощущением легкости, естественности, непосредственности. Эта черта является прагматическим аспектом узнавания, завершающего в эпистемологическом плане вызывание в памяти. Если прибегнуть к негативной формулировке, речь идет об экономии усилий, об избавлении субъекта от обучения заново для решения задачи, продиктованной определенными обстоятельствами. Ощущение легкости в таком случае представляет собой позитивный момент успешной реализации вспоминания, о котором Бергсон говорил, что оно скорее «проделано», чем «представлено». В этом отношении запоминание можно считать формой памяти-привычки. Однако процесс запоминания характеризуется разработанностью способов научения, нацеленного на нелегкое осуществление, эту особую форму хорошей памяти.

В таком случае было бы вполне правомерно описать способы обучения, имеющие целью несложное с технической точки зрения осуществление, и попытаться обнаружить дефекты, в силу которых их использование может быть неправильным. Мы будем следовать порядку возрастания сложности, когда возможность неправильного использования возрастает соразмерно претензии на руководство процессом запоминания в целом. Ведь именно в этой претензии на руководство коренится возможность соскальзывания от правильного использования к неправильному.

На более низком уровне мы сталкиваемся с техническими приемами, относящимися к тому, что в экспериментальной психологии называют *обучением*. Именно для того чтобы четко ограничить сферу обучения, я прибегаю к общему и обобщающему термину «способы обучения». Обучение, в специальных трудах обычно связываемое с памятью, отсылает к биологии памяти³. На деле обучение заключается в освоении живым существом новых форм поведения, которое шире набора способностей или умений, унаследованных, генетически запрограммированных или являющихся результатом эпигенеза мозга. Для нашего исследования важно, что хозяином положения является экспериментатор, осуществляющий манипуляции. Именно он ставит задачу, определяет критерии успеха, избирает наказания

³ Chapouthier G. La Biologie de la mémoire. Paris, PUF, 1994, p. 5 sq.

и поощрения и таким образом «обусловливает» обучение. Эта ситуация радикально противоположна ситуации *ars memoriae*, которую мы раскроем в конце этого исследования и которая является плодом одной дисциплины, «аскезы» — *askēsis* сократиков, означающей «упражнение» (*exercises*), где руководитель — это сам обучающийся. Говоря о манипулировании, мы конечно же не имеем в виду злоупотребление; мы хотим только охарактеризовать тип руководства, характерный для экспериментирования. Только связанная с идеологией манипуляция в человеческой среде, о чем мы будем говорить в дальнейшем, может называться бесчестьем. Во всяком случае, начиная с этого уровня и не покидая психобиологического плана, где такого рода опыты получили известность, можно подвергнуть надлежащей критике способы манипулирования людьми, которые участвуют в этих опытах. Последние в эпоху господства бихевиоризма признавались экспериментальной базой для подтверждения «моделей», соответствующих гипотезам типа «стимул-реакция» (SR). Критика таких авторов, как Курт Гольдштайн, на которых Мерло-Понти ссылается в «Структуре поведения» («Structure du comportement»), а Кангилем в «Познании жизни»⁴, касается главным образом искусственного характера ситуаций, где животное и даже человек находятся под наблюдением экспериментатора, в отличие от непосредственных отношений живых существ с их окружением, которые наука этология изучает в естественной среде. Ведь условия эксперимента не являются нейтральными, если иметь в виду значение наблюдаемых форм поведения. Они способствуют сокрытию имеющихся у живого существа возможностей познания, предвидения, общения, с помощью которых оно вступает в контакт с лично ему принадлежащим *Umwelt* и претендует на участие в его созидании.

Эта дискуссия важна для нас в той мере, в какой способы обучения, которые мы теперь будем исследовать, могут в свою очередь выступать в разных формах — от манипуляции, то есть руководства, осуществляемого учителем, до повиновения, которого ждут от ученика.

Фактически именно от диалектического отношения между учителем и учеником зависит ход упражнений по запоминанию, предусмотренных в программе воспитания, *paideia*. Классичес-

⁴ *Canguilhem G. La connaissance de la vie. Paris, Vrin, 1965; rééd. 1992.* О К. Гольдштайне см. в главе «Живое существо и его среда» (р. 143-147).

* Окружающий мир, окружающая среда, окружение (нем.).

кая модель хорошо известна: она состоит в чтении наизусть заученного урока. Знаток риторики Августин выводил свой анализ тройственного настоящего — настоящего прошлого, то есть памяти; настоящего будущего, то есть ожидания; настоящего настоящего, то есть непосредственного созерцания — из рассмотрения акта чтения поэмы или библейского стиха. Читать наизусть так, как мы обычно говорим — без запинок и ошибок, это — небольшой подвиг, в котором, как мы увидим дальше, заключено и нечто гораздо большее. Так что прежде чем возмущаться запинками при «чтении наизусть», нам необходимо вспомнить о причинах его успешного использования. В рамках обучения, составляющего лишь часть *paideia*, как мы увидим дальше, чтение наизусть долгое время было преимущественным и контролируемым учителями способом передачи текстов, считавшихся если не основополагающими в изучаемой культуре, то, по крайней мере, показательными с точки зрения их авторитетности. Ведь в конечном счете речь идет именно об авторитете, точнее, об авторитете высказывания, в его отличии от институционального авторитета⁵. В этом отношении здесь затрагивается понятие политического в его фундаментальнейшем значении, неотделимом от установления социальной связи. Нельзя представить себе общество, где горизонтальная связь, свойственная совместной жизни людей, и вертикальная связь власти старейшин не имели бы точек соприкосновения, как гласит старая поговорка, на которую ссылается Ханна Арендт: «*Potestas in populo, auctoritas in senatu*»*. В высшей мере политическим является вопрос о том, что есть «сенат», кто такие «старейшины» и откуда у них берется власть. Воспитание не связано с этой проблемой и оно не нуждается в том, чтобы вопрос о нем ставился в понятиях законности. Какова бы на деле ни была тайна власти — сердцевина того, что Руссо назвал «лабиринтом политики», — любому обществу вменена обязанность передачи последующим поколениям собственных культурных достижений. Учиться для каждого поколения значит, как об этом говорилось выше, не прилагать каждый раз новые изнуряющие усилия для сохранения того, что уже было усвоено. Именно поэтому в христианских общинах долгое время обучали заучиванию наизусть основ веры. Но именно поэтому заучивали и основы правописания — ох уж этот

⁵ Leclerc G. Histoire de l'autorité. L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance. Paris, PUF, coll. «Sociologie d'aujourd'hui», 1986.

* Сила в народе — власть в сенате (греч.)

диктант! — а также правила грамматики или счета. И именно таким образом мы все еще заучиваем основы мертвого или иностранного языка — ох уж эти греческие или латинские склонения и спряжения! Детьми мы заучивали считалки и припевки, затем басни и поэмы; в этом плане так ли уж далеко ушли мы в борьбе против «заучивания наизусть»? Счастлив тот, кто может еще, как Хорхе Семпрун, прошептать на ухо умирающему — увы, этим умирающим был Морис Хальбвакс! — стихи Бодлера:

Смерть! Старый капитан! В дорогу! Ставь ветрило!
Знай — тысячами солнц сияет наша грудь!...^{19*}

Однако заучивание наизусть не является уделом только школы прошлого. Многие профессионалы — медики, юристы, научные работники, инженеры, учителя и т.п. — в своей жизни часто прибегают к запоминанию информации, содержащейся в каталогах, опросных листах, протоколах и считающейся пригодной для актуального использования. Все они, как предполагается, обладают действующей памятью.

И это не все. Ни педагогическое, ни профессиональное использование запоминания не исчерпывает сокровищницы способов обучения, связанного с чтением наизусть без ошибок и запинок. Здесь следует упомянуть все те искусства, которые Анри Гуйе относит к родовому виду искусств, имеющих два этапа: танец, театр, музыка⁶, где исполнение отличается от либретто, партитуры, вообще от любого записанного произведения. Эти искусства требуют от исполнителей изнурительной тренировки памяти, основанной на упорном и настойчивом повторении, целью которого является исполнение одновременно точное и новаторское, когда за тем, что внешне выглядит как удачная импровизация, не видно предварительно проделанной работы. Как не восхищаться теми танцовщиками, актерами, музыкантами, которые на репетициях проделывали колоссальную работу, чтобы затем «играть» для нашего удовольствия. Здесь — подлинный атлетизм памяти. Может быть, они являются также единственными и бесспорными свидетелями правильного использования памяти, поскольку повиновение воле произведения наделило их старанием, способным умерить законную гордость за собственный подвиг.

На третьей стадии нашего рассмотрения способов обучения мне хотелось бы сослаться на долгую традицию, которая возвела запоминание в ранг *ars memoriae*, искусства, техники, достойной такого названия. Этой проблеме Фрэнсис А. Йейтс по-

⁶ Gouhier H. Le Théâtre et l'Existence. Paris, Aubier, 1952.

святила свою книгу «Искусство памяти», которая остается классической в этой области⁷. Латинское слово здесь не случайно; речь идет об истоке мнемотехнических процедур, рекомендуемых и практикуемых латинскими риториками: неизвестным автором речи «К Гереннию» («Ad Herennium»), впоследствии приписанной Цицерону средневековой традицией; самим Цицероном, называемым также Туллием; Квинтилианом. Однако изначально является миф не римский, а греческий. Он относится к известному эпизоду, имевшему место около 500 года до нашей эры, — к роковому завершению праздника, устроенного одним богатым меценатом в честь прославленного атлета. Поэт Симонид Кеосский, о котором, впрочем, благосклонно отзывался Платон, был приглашен, чтобы произнести здравицу в честь атлета-победителя. Вовремя вызванный из банкетного зала, чтобы встретить благодушных полубогов Кастора и Поллукса, он избежал катастрофы, которая погребла атлета и приглашенных гостей под обломками здания, где проходило торжество. Счастливая участь поэта — последнее слово греческого мифа, где поэт оказывается избранником богов. У латинян существует продолжение мифа, соответствующее их культуре красноречия. Поэт сумел запечатлеть в памяти место каждого гостя и благодаря этому смог, по словам Вайнриха, «идентифицировать умерших по их расположению в пространстве». Легендарная победа над забвением — катастрофой, символизируемой внезапной смертью, — представлена как подвиг. Однако искусство памяти присоединяется к риторике ценой тяжелого ученичества. По существу это искусство состоит в том, чтобы привязывать образы к местам (*topoi, loci*), организованным в строгую систему, каковыми являются дом, городская площадь, архитектурное окружение. Правила этого искусства двоякого рода: одни руководят отбором мест, другие — отбором ментальных образов вещей, которые стараются вспомнить и которым искусство отвело специальные места. Считается, что отобранные здесь образы

⁷ Yates F. A. The Art of Memory, op. cit. В свою очередь Харальд Вайнрих в книге «Lethé. Kunst und Kritik des Vergessens (Munich, C.H. Beck, 1979; франц. перевод: *Meur D. Léthé. Art et critique de l'oubli. Paris, Fayard, 1999*; у нас страницы указаны по оригинальному изданию) занят поисками возможного *ars oblivionis*, которое было бы симметричным этому «искусству памяти», заслужившему в ходе истории добрую славу. Искусству памяти посвящены первые страницы его произведения, где запоминание становится более предпочтительной, чем вызывание в памяти, осью референции литературного забвения, изгибы которого не менее значительны, чем изгибы мифической реки, давшей название труду Х.Вайнриха. Мы вернемся к этому в третьем разделе третьей главы.

можно легко вызвать в памяти в надлежащий момент, поскольку порядок мест хранит порядок вещей. Из речи «К Гереннию» — предшествующие ей греческие трактаты были утеряны — следует краткое определение, которое будет повторяться из века в век: «Искусная (*artifíciosa*) память состоит из мест и образов». Что касается «вещей», обозначенных образами и местами, это суть предметы, персонажи, события, факты, служащие делу доказательства. Здесь важно то, что эти идеи связаны с образами и что времена сосредоточены в местах. Следовательно, мы снова сталкиваемся со старой метафорой о записи, о местах, играющих роль восковых дощечек, и об образах, играющих роль букв, записанных на дощечках. А за этой метафорой стоит собственно основополагающая метафора из «Теэтета» о воске, печати и отпечатке. Однако новое здесь заключается в том, что не тело — в данном случае мозг — и не душа, соединенная с телом, являются опорой этого отпечатка, а воображение, рассматриваемое в качестве духовной способности. Используемая при этом мнемотехника состоит на службе у воображения, а память является его вспомогательным средством. Тем самым пространственность стирает временность. Речь идет о пространственности не собственного тела и окружающего мира, а ума. Понятие места изгнало знак предшествования, которое начиная с «Памяти и припоминания» Аристотеля определяло память. Вспоминание теперь состоит не в вызывании прошлого, а в применении усвоенных знаний, упорядоченных в ментальном пространстве. Если воспользоваться терминологией Бергсона, речь здесь идет о памяти-привычке. Однако эта память-привычка — память, приводимая в действие, культивируемая, тренируемая, формируемая, как будет утверждаться в некоторых работах. Это подлинно героические деяния, которыми вознаграждается легендарная память настоящих исполинов запоминания. Цицерон такие достижения квалифицирует как «почти божественные».

Традиция, берущая начало в этом «воспитании оратора», если воспользоваться названием одного сочинения Квинтилиана^{20*}, настолько богата, что наши современные дискуссии о местах памяти — вполне реальных, имеющих свою географию, — можно считать запоздалым наследством мастерства искусной памяти греков и римлян, для которых места были местопребыванием ментальной записи. Если предшествующая речи «К Гереннию» традиция была долгой и изменчивой, восходившей не только к «Теэтегу» и его притче о воске и отпечатке, но также и к «Федру» с его знаменитым осуждением памяти, доверяющей-

ся внешним «знакам», то насколько длительнее и изменчивее была традиция, ведшая от «Туллия» до Джордано Бруно, о котором Фрэнсис Йейтс сказала, что он являет собой вершину *ars memoriae*. Какой путь был пройден от завершения одной традиции до завершения другой и какие при этом произошли перевороты! По меньшей мере о трех из них явно свидетельствует эта необычайная эпопея запоминающей памяти.

Обратимся сначала к тому, как Августин переписал риторику латинян, интерпретируя ее в духе явно платоновского понимания памяти, — как более привязанной к основополагающему, нежели к событийному. В начале этого труда мы сослались на Книгу десятую «Исповеди», где речь идет о памяти: кроме известного введения, где говорится о «дворцах» и «равнинах» памяти, в ней мы находим тему «образов», которая заменяет собой притчу об отпечатке на воске. Более того, акт чтения наизусть выступает в качестве основы анализа вспоминания. Но особенно важно для нас восклицание: «Велика она, эта сила памяти!..» Именно сила, воплощающаяся в акте вспоминания, является ставкой любой традиции *ars memoriae*. Однако Августин, кроме того, боялся забвения, что будет явно упущено из виду на вершине *ars memoriae*.

В ходе второго переворота *ars memoria* подвергается полной морализации со стороны средневековых схоластов, и это происходит на основе удивительного соединения уже морализованной риторики Цицерона — «Туллия»⁸ и аристотелевской психологии, представленной в произведениях «О душе» и «О памяти и припоминании»⁹. Особенно последняя работа, трактуемая, в частности, как приложение к произведению «О душе», была

⁸ Цицерон оставил Средневековью несколько важных работ по риторике: «Об ораторе», «О нахождении» («De inventione», второй частью которой считается «Ad Herennium») и «Тускуланские беседы», оказавшие решающее влияние на обращение Августина в христианство. Цицерон был первым римлянином, представившим (в конце труда «О нахождении») память частью добродетели *prudentia* (благоразумия), а также *intelligentia* (рассудочной деятельности) и *providentia* (предвидения).

⁹ Вообще процесс освоения в Средневековье идей Аристотеля о памяти можно разбить на три части. Сначала этап, посвященный метафоре отпечатка на воске (первая глава трактата «О памяти и припоминании»); затем соединение памяти и воображения, о котором в трактате «О душе» говорится, что «душа никогда не мыслит без образов»; наконец, включение мнемотехники в процедуры сознательного вспоминания — во второй главе трактата «О памяти» (выбор отправной точки, подъем и спуск вдоль ассоциативных рядов и т. п.).

хорошо принята средневековыми мыслителями; св. Фома написал к ней подробный комментарий. Таким образом память оказалась занесенной в несколько реестров: она наряду с *intelligentia* и *providentia* представляет собой одну из пяти частей риторики, а сама риторика наряду с другими шестью свободными искусствами (грамматика, диалектика, арифметика, геометрия, музыка, астрономия) является частью предвидения; однако память причастна также добродетели благородия, которая фигурирует среди высших добродетелей — наряду с мужеством, справедливостью и умеренностью. Итак, множество раз ограниченная и посредством этого подчиненная запоминанию второго уровня, память у средневековых мыслителей является объектом восхваления и особой заботы, как этого и следует ожидать от культуры, имеющей письменность, но не обладающей книгопечатанием, которая, кроме того, превозносит авторитет слова и графики: греческие и римские властители мысли выступают в роли *auctoritates* (авторитетов) наряду со Священными Писаниями, соборными текстами и трудами отцов церкви. На заре Средневековья Алкуин, которому Карл Великий поручил восстановить в империи каролингов античную систему воспитания, смог заявить своему императору, что память является «сокровищницей всех вещей»: догматов веры; путей добродетели, ведущих в рай; гибельных путей, ведущих в ад. Благодаря запоминанию с опорой на «заметки для памяти» запечатлелись все знания, сметливость, умение думать, умение жить, представляющие собой вехи на пути к блаженству. В этом отношении вторая часть второго тома («*Secunda Secundae*») «Суммы теологии» св. Фомы является важным документом по тому обучению разуму и вере, *органом* и хранителем которого стало *ars memoriae*. Одновременно с разумом и верой благочестие получило свою долю благодаря выразительным образам Ада, Чистилища, Рая, которые считались местами, куда занесены пороки и добродетели, местами памяти в самом прямом значении этого слова. А потому нет ничего удивительного в том, что линия запоминания вела не только к подвигам индивидуальной памяти, но и к «Божественной комедии» Данте. Места, пройденные под водительством Вергилия, а затем Беатриче, представляют собой зацепки для рефлектирующей памяти, которая соединяет вместе припоминание выдающихся образов, запоминание главных уроков традиции, поминание основополагающих событий

христианской культуры¹⁰. С точки зрения этой великолепной метафоры «духовных мест» подвиги искусной памяти оказываются ничтожными. В самом деле, была необходима поэтическая память, чтобы уничтожить противоположность между обычной и искусной памятью, между правильным и неправильным¹¹. К концу третьего переворота ситуация изменится.

Третий переворот, затронувший судьбы искусной памяти, отмечен соединением мнемотехники и *окультистической тайны*. Джордано Бруно, на котором сосредоточиваются все исследования Фрэнсис Йейтс, является символической фигурой этой новой и почти завершающей фазы невероятного приключения *ars memoriae*. Искусство, о котором идет речь, стало искусством магическим, окультистическим. Этой метаморфозой руководит учение, представленное как откровение, как раскрытие тайны, как рассекречивание системы соответствий между светилами и подчиненным им миром. Искусство состоит в том, чтобы, следуя принципу почленного соответствия, разместить на концентрических кругах «колеса» — «колеса памяти» — положение звезд, перечень добродетелей, набор выразительных жизненных образов, список понятий, череду героев или святых, все мыслимые архетипические образы, короче говоря, все то, что может быть перечислено, систематизировано. Таким образом, память наделяется божественной способностью, той способностью, которую сообщает абсолютное господство искусства, занятого согласованием астрального и земного порядков. Речь идет также и о том, чтобы «расположить» образы на местах, а такими местами являются звезды и образы «теней» (первая книга о памяти, опубликованная Джордано Бруно, называется «De umbris

¹⁰ Прекрасные страницы, посвященные Данте, можно прочесть в книгах: Yates F.A. *The Art of Memory* (p. 104 sq); Weinrich H. *Lethe* (p. 142 sq). Согласно Вайнриху, топология «запредельного», которого, впрочем, поэт достигает, испив чашу забвения, делает из Данте *Gedächtnismann*, человека памяти (*ibid.*, p. 145). Вайнрих не знает другого такого произведения, кроме прустовских «Поисков...», которое можно было бы сравнить с «Божественной комедией».

¹¹ Фрэнсис Йейтс завершает главу «Средневековая память и формирование образности» такими словами: «Учитывая особенность этой книги, в которой речь идет в основном о позднейшей истории искусства памяти, важно подчеркнуть, что искусство появляется в эпоху Средневековья. А его глубочайшие корни находятся в еще более отдаленном прошлом. От этих глубоких и таинственных истоков оно проникло к более поздним столетиям, сохранив отпечаток религиозного пыла в странном сочетании с мнемотехническими деталями, который оставили в нем Средние века» (с. 135. Здесь и далее мы опираемся на издание: Йейтс Ф. Искусство памяти. СПб., 1997. Перевод с англ. Е.В. Малышкина — Прим. перев.).

idearum» («О тенях идей», 1582), — объекты и события подлунного мира. Эта подлинная «алхимия» воображения, как говорит Фрэнсис Йейтс, управляет магической мнемотехникой, которая дает тому, кто ею владеет, безграничную власть. Победа платоновского и особенно неоплатоновского припоминания над аристотелевской психологией памяти и вызывания в памяти оказывается полной, но достигается она ценой преобразования разумного умозрения в мистагогию. Да, «велика она, эта сила памяти», как говорил Августин; однако христианский ритор не знал, к какой странности может вести это восхваление хорошей памяти. Цицерон назвал «почти божественными» подвиги упражняемой памяти; но и он не мог предвидеть, на какие чрезмерности будет способна оккультная память человека Возрождения, которого Йейтс называет «магом памяти».

В заключение этого беглого обзора *ars memoriae* я хотел бы обратиться к вопросам, поставленным Фрэнсис Йейтс в конце ее книги, перед так называемым постскриптумом, каковым является заключительная глава «Искусство памяти и укрепление научного метода» (с. 454). Я цитирую Йейтс: «Вопрос, на который я не могу дать ясного и сколько-нибудь удовлетворительного ответа, таков: чем была искусная память? Действительно ли переход от создания телесных подобий умопостигаемого мира к попыткам постичь этот мир с помощью невероятных операций воображения, каким Джордано Бруно посвятил свою жизнь, стал стимулом, заставившим человеческую душу подняться до уровня творческого воображения, который никогда еще не бывал достигнут? Состоял ли в этом секрет Ренессанса и открывает ли оккультная память это? Я оставляю эту проблему для будущих исследователей» (с. 452—453).

Что ответить Фрэнсис Йейтс? Нельзя удовлетвориться простым признанием того факта, что история идей не дала продолжения этой истории культуры, одержимой памятью, и что новая глава открылась здесь вместе с понятием метода, с «Новым органом» Фрэнсиса Бэкона и «Рассуждением о методе» Декарта. В конечном счете *ars memoriae* с его культом порядка в отношении как мест, так и образов, по-своему было методологическим упражнением. Именно в сердцевине этой операции надо искать причину его ослабления. Фрэнсис Бэкон идет прямо к критической точке, когда изобличает «неимоверное хвастовство», которое по существу движет культурой искусной памяти. С самого начала это искусство превозносится в терминах «подвиг», «чудо». Своего рода опьянение — Кант сказал бы *Schwärmerei*, имея в виду одновременно энтузиазм и отравле-

ние сознания, — проникло в точку соединения обычной и искусной памяти. Из-за этого опьянения превратилась в свою противоположность скромность сурового обучения, начинающегося в рамках обычной памяти, где всегда можно было стремиться к совершенствованию способностей — расширению их диапазона и увеличению точности. Здесь в игру вступает понятие предела. У Джордано Бруно превосходение пределов достигает своей вершины. Но каких пределов? По существу речь идет о пределе, который подразумевается отношением между памятью и забвением¹². *Ars memoriae* становится преувеличенным до крайности отрицанием забвения, а постепенно и тех несовершенств, которые присущи и сохранению следов, и вызыванию их в памяти. Вместе с тем *ars memoriae* игнорирует принудительный характер следов. Как мы впервые отмечали в ходе обсуждения платоновской метафоры *typos*, отпечатка, феноменологическое понятия следа, отличного от материальной, телесной, кортикальной основы отпечатка, создается как ощущение *шока*, вызванного событием, а затем засвидетельствованного в повествовании. Для искусной памяти всё есть действие и ничто не есть претерпевание действия. Места выбраны самовластно, их порядок скрывает произвольность выбора, и образами манипулируют не в меньшей степени, чем местами, к которым они отнесены. Следовательно, налицо двойной вызов: забвению и *ощущению шока*. Конечная самонадеянность заключена, как в зародыше, в исходном отвержении. Действительно, «велика она, эта сила памяти», как восклицал Августин. Однако он — что мы отметили на первых страницах книги — не игнорировал забвения; его страшили опасности и разрушительная сила забвения. Более того, отвержение забвения и ощущения шока приводит к утверждению преимущества запоминания по сравнению с припоминанием. Усиление значения образов и мест, производимое *ars memoriae*, совершается за счет недооценки события, вызывающего удивление и изумление. Разорвав, та-

¹² Вайнрих обнаруживает отрицание забвения уже во времена греков, начиная с эпизода героизации памяти, приписываемого Симониду, который каждому умершему отводил его место на роковом пиру. Согласно Цицерону, поэт предложил изгнанному из своей страны Фемистоклу обучиться удивительному искусству «помнить обо всем» (*ut omnia meminisset*). Великий человек ответил, что ему больше по душе искусство забывать, способное ограждать его от страдания, причиняемого памятью о том, о чем он не хотел бы помнить, и невозможностью забыть то, что он хотел бы забыть (*Weinrich H. Lethe*, p. 24). К этому необходимо будет вернуться при трактовке забвения как значительного момента личного права.

ким образом, союз памяти с прошлым в интересах глубинного внедрения в воображаемое пространство, *ars memoriae* перешло от памяти как богатырского подвига к тому, что Йейтс справедливо называет «алхимией воображения». Воображение, освободившееся от служения прошлому, заняло место памяти. Прошлое как отсутствующее в повествующей о нем истории образует другой предел амбициозной мнемотехники и — более того — забвения; о том, в какой мере забвение солидарно с прошлостью прошлого, мы скажем позже¹³.

Эти важные исследования, которые вводят понятие предела в исключаяющий это понятие проект, можно продолжить двумя способами. Первый состоит в том, чтобы вернуть соразмерность культуре запоминания в пределах естественной памяти; второй — в том, чтобы принять в расчет злоупотребления, которые сопутствуют нормальному использованию памяти с тех пор, как оно становится способом манипулирования, выступая под видом искусной памяти. Именно модальностям искусства запоминания, заключенным в пределах естественной памяти, посвящены размышления, завершающие настоящий раздел. От магии памяти мы, таким образом, будем отступать к педагогике памяти, то есть к ограничению культуры памяти воспитательным проектом. Следовательно, мы вновь включились в начатую выше дискуссию по поводу верного и неверного запоминания в ходе воспитания. Однако мы возвращаемся к ней, памятуя об основных эпизодах легендарной истории искусной памяти. По правде говоря, не способность воображения, доведенного до предела, служила мишенью для критики заучивания наизусть — даже в эпоху Возрождения бывшую свидетельницей подвигов искусной памяти, — а авторитет культурного наследия, переданного с помощью текстов. Критики обычно обозначали осла как символическое животное с бестолковой памятью, сгибающееся под тяжестью внушенных ему знаний. «Мы, — говорил Монтень, — воспитываем просто ослов, нагруженных книжной премудростью»¹⁴. Знаменательно, что критика запоминающей памяти со-

¹³ Эдвард Кейси в начале труда «Воспоминание», который мы обильно цитировали в предшествующем разделе, говорит об ущербе, нанесенном памяти — в строгом смысле слова «припоминанию» — критикой обучения, осуществляемого при помощи памяти, как если бы процесс запоминания без ограничения распространялся на процесс припоминания в пользу *пренебрегающей памятью культуры*.

¹⁴ *Montaigne M. Essais*, I, 26. Цитата приведена Вайнрихом, ссылающимся в данном контексте на Санчо Пансу и его осла, противопоставляя его «изобретательному» рыцарю печального образа (*Weinrich H. Lethe*, p. 67-71).

впадала с прославлением *ingenium*, ума, разума в том смысле, какой ему придавал Гельвеций в своем труде «Об уме»¹⁵. Таким образом, произошло смешение между восхвалением метода, входящим к Рамю, и восхвалением *ingenium*, которое в зародыше содержит в себе культура творческого воображения. Смешение происходит на уровне дорогого приверженцам Просвещения понятия «суждение». Однако даже в сердцевине суждения урезонивающее разумение не способно обуздать *ingenium*. Об этом свидетельствует борьба Руссо против Просвещения. Как раз от имени природного *ingenium* Руссо наносит самые жесткие удары по культуре памяти, пусть даже памяти естественной: «Эмиль никогда и ничто не будет заучивать наизусть, даже басни самого Лафонтена, такие наивные и очаровательные»¹⁶.

В таком случае можно задать вопрос: не идет ли здесь критика запоминающей памяти дальше своей цели? Отклонению от нормы через избыточность (Дж. Бруно) соответствует отклонение через недостаточность (Ж.-Ж. Руссо). Правда, та память, которую возвеличивает один, и та, которую принижает другой, — не одна и та же память. У одного избыточность превозносит *memoria artificiosa*^{*}, у другого недостаточность принижает естественную память, которая требует должного к ней отношения. В таком случае мы возвращаемся к уму по ту сторону школьного использования запоминания — к достойным уважения подвигам храбрости, к профессиональной памяти врачей, судей, преподавателей и т.п., артистов танца, театра, музыки. Нам никогда не освободиться от запоминания.

Прежде чем завершить тему *ars memoriae*, я хотел бы вслед за Вайнрихом кратко коснуться вопроса о забвении. Выше говорилось, что *ars memoriae* приводится в действие непомерным желанием «ничего не забывать»; таким образом, разве соразмерное использование запоминания не предполагает и соразмерного использования забвения? Разве нельзя, продолжая Декарта, говорить о «методическом забывании»? Если в самом деле методическое сомнение ведет к продуманному отвержению с помощью памяти любой педагогики и в этом смысле включает в себя определенную стратегию забывания, то, вероятно, правило подытоживания, выведенное в «Рассуждении о методе»^{21*},

¹⁵ Г. Вайнрих любит цитировать слова Гельвеция: «Великий ум вовсе не предполагает великой памяти; я даже добавил бы, что слишком большой объем первого абсолютно исключает второе» (*Weinrich H. Ibid.*, p. 78)

¹⁶ Цит по: *Weinrich H. Ibid.*, p. 90.

* Искусная память (*греч.*).

состоит в методическом использовании не памяти вообще, а именно естественной памяти, свободной от любых мнемотехник? Не стоит ли точно так же говорить о «сведушем забвении», если следовать духу Просвещения? О сведушем забвении, которое в собственном смысле слова служило бы предохранительной мерой против культуры, одержимой запоминающей памятью? Мы вернемся к этому позже, когда попытаемся отыскать для *ars memoriae* симметричный элемент, каковым окажется *ars oblivionis* (*искусство забывания*) — так называет его Вайнрих в «*Lethe*»¹⁷. Пока же наши замечания направлены на защиту разумного использования запоминания под вывеской *правильной памяти* — идеи, которая в свое время будет прояснена в нашем размышлении о злоупотреблениях памятью, подвергающейся манипуляциям со стороны идеологии. В определенном смысле поэтическое преодоление искусной памяти Данте и методическое забывание в духе Декарта, каждое по-своему, отсылает к богатой проблематике естественной памяти.

II. НАРУШЕНИЯ ЕСТЕСТВЕННОЙ ПАМЯТИ: ЗАДЕРЖАННАЯ ПАМЯТЬ, МАНИПУЛИРУЕМАЯ ПАМЯТЬ, НАСИЛИЕ НАД ПАМЯТЬЮ

Теперь наше исследование будет посвящено типологии правильной и неправильной естественной памяти. Путь в этом направлении был проложен Ницше в его втором «Несвоевременном размышлении», озаглавленном «О пользе и вреде истории для жизни». Способ вопрошания, начало которому положено этим текстом, соединяет в сложной семиологии медицинскую трактовку симптомов и филологическую трактовку тропов. Конечно, развернувшаяся у Ницше полемика касается прежде всего истории, точнее, философии истории и ее места в культуре. Но здесь открывается возможность и для подобной трактовки коллективной памяти, которая, как я повторю в начале следующей главы, образует почву, где укоренена историография. Память с этой точки зрения рассматривается как пребывающая в *действи*, о чем уже говорилось в начале настоящего исследования.

Чтобы избежать недифференцированного и нечеткого употребления понятия неправильной памяти, я предлагаю следующие подходы. Прежде всего выделю подход с точки зрения пато-

¹⁷ О забвении см. ниже, третий раздел главы 3.

логии, оперирующий клиническими и — при необходимости — терапевтическими категориями, заимствованными главным образом у психоанализа. Я попытаюсь восстановить содержание и весь масштаб данного подхода, связывая его с некоторыми фундаментальнейшими человеческими опытами. Затем я уделю внимание наиболее согласованным формам манипуляции или инструментализации памяти, относящимся к сфере критики идеологии. Именно на этом срединном уровне понятия неправильной памяти и, сразу же добавим, неправильного забывания являются наиболее уместными. Наконец, я хотел бы приберечь для нормативного, то есть для откровенно этико-политического, подхода вопрос о долге памяти; этот нормативный подход следует тщательным образом отличать от предшествующего подхода, с которым его легко путают. Этот переход с одного уровня на другой станет, таким образом, переходом от одной формы правильной и неправильной памяти к другой: *задержанная* память — *манипулируемая* память — *должная* память.

1. Патолого-терапевтический уровень: задержанная память

Именно на этом уровне и с этой точки зрения можно с полным основанием говорить о *раненой* или *больной* памяти. Об этом свидетельствуют обычные слова типа «травма», «ранение», «рубец» и т.п. Употребление этих слов, самих по себе патетических, вызывает большие трудности. Прежде всего мы зададим такой вопрос: в какой мере мы вправе применять к коллективной памяти категории, выработанные в ходе психоаналитических сеансов, то есть на уровне межличностного общения, главным образом отмеченном действием трансфера^{22*}? Это первое затруднение в полной мере разрешено лишь в конце следующей главы. Здесь же мы предварительно признаем оперативное значение понятия коллективной памяти; принятое нами его употребление в дальнейшем будет способствовать обоснованию этого проблематичного понятия. Другое затруднение, которое уже здесь должно получить свое определенное разрешение, таково: можно задаться вопросом, в какой мере патология памяти, то есть трактовка памяти как *pathos*, включена в изучение деятельности памяти, в *tekhnē* памяти? Это новое затруднение: здесь вступают в игру индивидуальные и коллективные нарушения, возникшие при использовании памяти в процессе ее работы.

Чтобы сориентироваться в этой двоякой трудности, я решил обратиться к двум замечательным очеркам Фрейда и сопоставить их друг с другом, чего сам автор, думается, не сделал. Первый из этих очерков, датированный 1914 годом, озаглавлен так: «Вспоминать, повторять, прорабатывать»¹⁸. Сразу же отметим, что название очерка состоит исключительно из глаголов, подчеркивающих принадлежность трех процессов игре психических сил, с которыми «работает» психоаналитик.

Исходная точка размышлений Фрейда — определение главного препятствия, встающего перед деятельностью интерпретации (*Deutungsarbeit*) на пути вызова травматических воспоминаний. Это препятствие, приписываемое «сопротивлению вытесненного» (*Verdrängungswiderstände*), обозначается термином «навязчивое повторение» (*Wiederholungszwang*); оно, в частности, характеризуется тенденцией к переходу к действию (*Agieren*), которое Фрейд называет «замещением воспоминания». Пациент «воспроизводит (забытый факт) не в форме воспоминания, а в форме действия: он *повторяет* его, не зная с определенностью того, что он его повторяет» (*Gesammelte Werke*, т. X, р. 129). Мы не так далеки от упоминавшегося выше феномена навязчивой идеи. Оставим в стороне все его импликации, касающиеся забвения. Мы вернемся к этому в третьей части, в главе о забвении. Итак, акцент сделан на переходе к действию и на той роли, которую оно играет без ведома пациента. Для нас важны связь между навязчивым стремлением к повторению и сопротивлением, а также замещение воспоминания этим двойственным феноменом.

Именно это затрудняет продолжение анализа. Помимо такого клинического подхода, Фрейд выдвигает два терапевтических положения, которые для нас будут иметь наибольшее значение, когда мы переведем клинический анализ в плоскость коллективной памяти, что и предполагаем сделать на данной стадии рассмотрения. Первое положение касается аналитика, второе — пациента. Аналитику дается совет быть в высшей степени терпимым по отношению к повторениям, происходящим под прикрытием трансфера. Трансфер, отмечает Фрейд, создает что-то вроде опосредующей области между болезнью и реаль-

¹⁸ «Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten» // «Gasammelte Werke», т. X. Frankfurt am Main. S. Fischer Verlag, 1913-1917, p. 126-136. Сноски даются по этому немецкому изданию. Получивший одобрение перевод этой работы, автором которого является А. Берман, включен в книгу «La Technique psychanalytique». Paris, PUF, 1970.

ной жизнью; об этой области можно говорить как об «арене», где навязчивому стремлению позволено проявлять себя в квазитотальной свободе, поскольку патогенным силам субъекта предоставляется возможность открыто заявлять о себе. Однако кое-что требуется и от пациента: перестав жаловаться на свое состояние или скрывать его от самого себя, он должен «найти в себе мужество сосредоточить внимание на своих болезненных проявлениях, не считать свою болезнь чем-то достойным презрения, а напротив, считать ее заслуживающей уважения, видеть в ней часть самого себя, существование которой вполне мотивировано — из нее можно черпать факты, имеющие значение для дальнейшей жизни» (op. cit., p. 132). В противном случае не происходит «примирения» (*Versöhnung*) больного с вытесненным (*ibid.*). Оставим про запас термин «примирение», который выдвинется на первый план в наших последующих размышлениях по поводу прощения. Сейчас же заострим внимание на способе обращения пациента и аналитика с сопротивлениями — способе, которому Фрейд дает название «*Durcharbeiten*» (op. cit., p. 136), «*working through*», как это переводится на английский язык, «*perlaboration*» («проработка») — на французский, или «*remaniement*» — как я предпочитаю его употреблять. Важное здесь слово — это «работа» или, скорее, «работать», подчеркивающее не только динамический характер процесса в целом, но и участие пациента в этой работе. Именно по отношению к понятию «работа», к его глагольной форме становится возможным говорить о самом высвобожденном таким образом воспоминании как о труде, о «работе по воскрешению в памяти» (*Erinnerungsarbeit*) (op. cit., p. 133). Таким образом, мы несколько раз повторили слово «работа» и соответственно противопоставили его навязчивому влечению: работа по воскрешению в памяти против навязчивого влечения к повторению — так в итоге можно обозначить тему этого небольшого, но исключительно ценного очерка. Эту работу характеризуют также терпение аналитика по отношению к повторению, направляемому трансфером, и требуемое от пациента мужество для признания им своей болезни в поисках подлинного отношения к своему прошлому.

Прежде чем рассматривать — с теми принципиальными оговорками, которые были сделаны выше, — возможные переносы из частного плана аналитического отношения в публичный план коллективной памяти и истории, обратимся ко второму

очерку, озаглавленному «Скорбь и меланхолия»¹⁹. Несомненно, он создает больше препятствий, чем предыдущий, для переноса в план коллективной памяти — в той мере, в какой скорбь сама по себе не столько трактуется как работа, сколько используется для сравнения, чтобы лучше проникнуть в тайну меланхолии. Именно сопоставление этого очерка с предшествующим поможет извлечь из самого сравнения позитивную информацию о работе скорби²⁰. Но — и это главное — данный очерк эхом отзывается на глубинный тысячелетний опыт, где меланхолия выступала и в качестве темы размышления, и в качестве мучительного испытания.

Эти предварительные замечания не мешают нам увидеть, что именно скорбь — работа скорби — изначально использовалась в качестве элемента для сравнения и признавалась непосредственно доступной, по меньшей мере на первых порах. Более того, именно два слова «скорбь — меланхолия», которые берутся вместе, а также соскальзывание скорби в меланхолию и трудность для скорби вырваться из объятий этого ужасного невроза должны послужить основой для наших дальнейших рассуждений о патологии коллективной памяти и об открывающихся таким образом терапевтических перспективах.

«Скорбь, — говорится в начале этого очерка, — как правило, является реакцией на утрату любимого человека или какой-либо помещенной на его место абстракции, например родины,

¹⁹ «Trauer und Melancholie» (1915) // *Gesammelte Werke*, t.X, op. cit. Перевод, на который мы здесь ссылаемся, принадлежит Ж. Лапланшу и Ж.-Б. Понталису и включен в работу: *Freud S. Métapsychologie*. Paris, Gallimard, 1968; rééd.: coll. «Folio essais», 1986.

²⁰ Подойти к проблеме обучения, которой мы касаемся, говоря о родстве между работой воспоминания и работой скорби, нам поможет то, что в рамках «экономической» модели, которую Фрейд энергично поддерживал в то время, когда писал этот очерк, слово «работа» фактически одинаково применялось и к меланхолии, и к скорби. Тема скорби, отмечает Питер Хоменс в «Способности к скорби» (*The Ability to Mourn*. Chicago, The University of Chicago Press, 1989), не является одной из тем психоаналитического описания и объяснения; она связана с симптоматикой истерии и знаменитым высказыванием: «Психически больной страдает от воспоминаний». В «Пяти лекциях по психоанализу» («Cinq Leçons sur la psychanalyse») Фрейд устанавливает связь между симптомами истерии как симптомами мнестическими, и сооружениями, украшающими наши города (Hornans, op. cit., p. 261). Сооружения являются ответом на утраты. Кроме того, работа скорби как отстранение и смирение, достигающая высшей точки в примирении с утратой, признается равнозначной психоаналитическому предпрятию в целом. Хоменс дает позитивное развитие этой основополагающей темы под названием индивидуации, понимаемой как самообретение «я», соединяя ее с фантазированием и способностью рассказывать.

свободы, идеала и т.п.». Это начало, таким образом, открывает то направление исследования, по которому мы проследуем в дальнейшем. Первый же вопрос, который ставит аналитик, звучит так: почему у некоторых больных вследствие одних и тех же обстоятельств «*вместо скорби* возникает меланхолия»? (Подчеркнуто нами.) Выражение «вместо...» сразу же свидетельствует о родстве — с точки зрения стратегии аргументации — между двумя очерками, которые мы сближаем друг с другом: вместо воспоминания — переход к действию; вместо скорби — меланхолия. Речь идет об определенном способе противостояния друг другу скорби и меланхолии, о расхождении на «экономическом» уровне между различными аффективными нагрузками и в этом смысле о расхождении между двумя модальностями работы. Первое противопоставление, проводимое Фрейдом: сокращение «самоощущения» (*Selbstgefühl*) при меланхолии, в то время как «в скорби этого не происходит». Отсюда возникает вопрос: какого рода работа происходит при скорби? Ответ: «Критерий реальности показал, что любимого объекта больше не существует и теперь требуется отвлечь все *либидо* от связей с этим объектом. Против этого возникает понятный протест». Далее следует тщательное описание значительных затрат «времени и накопленной энергии», которых требует это повиновение *либидо* порядку реальности. Почему такая высокая плата? Потому что «существование утраченного объекта достигается психическим путем». Таким образом, именно сверхнагрузкой воспоминаний и ожиданий, благодаря которым *либидо* остается связанным с утраченным объектом, вызвана высокая цена, которую приходится платить за это устранение: «Детальная реализация каждого из планов, предписанных реальностью, является работой скорби».

Но почему в таком случае скорбь не есть меланхолия? И что склоняет скорбь в сторону меланхолии? Скорбь делает обычным, хотя и мучительным явлением то, что после завершения работы скорби «я» «вновь становится свободным и безудержным». Именно в этом отношении работу скорби можно сближить с работой воспоминания. Если работа меланхолии занимает в данном очерке стратегическую позицию, сходную с той, какую занимает влечение к повторению в предшествующем очерке, то можно сказать, что освободительная сила работы скорби, будучи работой воспоминания, оплачивается дорогой ценой. Здесь действует принцип взаимосвязи: работа скорби есть цена работы воспоминания; однако работа воспоминания — это прибыль от работы скорби.

Прежде чем выводить из этого нужные для нас следствия, посмотрим, какие дополнительные штрихи вносит работа меланхолии в предшествующую картину работы скорби. Возвращаясь к начальному замечанию о сокращении *Ichgefühl* при меланхолии, следует сказать, что в отличие от скорби, где сама Вселенная предстает обедненной, опустошенной, при меланхолии именно «я» оказывается опустошенным: оно терпит поражение под ударами самоуничтожения, самообвинения, самоосуждения, самоунижения. Но это не все и не самое главное: разве упреки, адресуемые себе, не служат тому, чтобы маскировать упреки, адресуемые предмету любви? «Его жалобы на себя, — решительно пишет Фрейд, — это жалобы на кого-то (*Ihre Klagen sind Anklagen*)». Эти обвинения могут подвергать мукам любимый объект, преследуемый в глубине скорби. Фрейд выдвигает гипотезу, согласно которой обвинение, ослабляя нагрузку на объект, облегчает отступление в недра своего «я», а также превращение расстроенного отношения с другим в самоистязание. Мы не будем больше следовать за Фрейдом с его собственно психоаналитическими исследованиями, касающимися регрессии, от объектной любви к изначальному нарциссизму, даже к оральной фазе *либидо*, а также исследованиями, касающимися садизма, существующего внутри нарциссизма, как и стремления меланхолии превратиться в состояние, симптоматически противоположное мании. Фрейд весьма осторожен в своих изысканиях. Мы ограничимся приведением следующей цитаты: «Меланхолия, таким образом, заимствует одну часть своих характерных черт у скорби, другую часть — у процесса регрессии от нарциссического объекта к нарциссизму».

Если теперь встанет вопрос о том, что же меланхолия говорит нам о скорби, то следует вернуться к тому *Ichgefühl*, которое считается хорошо известным и которое Фрейд по-прежнему характеризует как «наше самопризнание». *Ichgefühl* присуще чувство стыда перед другим, каковое меланхолии неизвестно, поскольку она занята сама собой. Самоуважение и чувство стыда являются, таким образом, составляющими скорби, которые действуют сообща. Фрейд отмечает это: «Цензура сознания — обозначение инстанции, обычно называемой моральным сознанием, — образует пару с «принципом реальности» наряду с другими институциями «я». Это замечание переключается с тем, что было высказано в предыдущем очерке относительно ответственности аналитика за отказ от перехода к действию и за работу самой памяти. Другое замечание: если при меланхолии

жалобы являются обвинениями, то скорбь также отмечена печатью этого вызывающего тревогу родства — при условии, что существует некая мера, которая была бы свойственна скорби и ограничивала бы как обвинение, так и упрек самому себе, под покровом коего он скрывается. Наконец — и это, может быть, самое главное, — разве близость между *Klage* и *Anklage*, между жалобой и упреком, обнаруживаемыми в меланхолии, не выявляет амбивалентный характер любовных отношений, заставляющий любовь и ненависть идти рука об руку в скорби?

Именно на позитивном выходе из скорби, по контрасту с катастрофичностью меланхолии, я хотел бы прервать это краткое вторжение в один из самых известных очерков Фрейда: «Меланхолия ставит нас и перед другими вопросами, ответы на которые частично от нас ускользают. Характерное свойство прекращаться по прошествии некоторого времени, не оставляя после себя серьезных видимых изменений, она разделяет со скорбью. Там мы обнаружили, что для детального осуществления принципа реальности необходимо время, после чего «я» получает свое *либидо* свободным от утраченного объекта. Мы могли бы предположить, что во время меланхолии «я» совершает аналогичную работу; психоэкономическое понимание процесса здесь, как и там, отсутствует». Забудем высказывание Фрейда относительно объяснения и остановимся на его клиническом выводе: время скорби имеет прямое отношение к терпению, к которому взывает психоанализ, когда речь идет о переходе от повторения к воспоминанию. Воспоминание не только нацелено на время: оно требует времени — времени скорби.

Я не хотел бы завершить рассмотрение этого сопоставления скорби и меланхолии словами разочарования, принадлежащими Фрейду: «Мы не в состоянии понять ни то, ни другое». Если в психоанализе последнее слово о скорби и о работе скорби еще не произнесено, так же обстоит дело и с меланхолией. Стоит ли в самом деле полностью отдавать меланхолию в руки врачей, психиатров и психоаналитиков? Является ли меланхолия только психическим заболеванием? Для того, кто прочитал «Сатурна и меланхолию» Рэймонда Клибански, Эрвина Панофски, Фритца Закся²¹, неприемлемо сведение меланхолии к бо-

²¹ Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art. Nelson, 1964. Цитируется в переводе П. Рикёра. Существует также французский перевод Ф. Дюрана-Богарта и Л. Эвара: *Saturne et la Mélancolie: études historiques et philosophiques, nature, religion, médecine et art.* Paris, Gallimard, 1989. Нумерация страниц при цитировании приводится по оригинальному изданию.

лезни, начатое Э. Крепелином и пересмотренное Л. Бинсвангером. Как, в самом деле, не вспомнить здесь того места, какое занимает меланхолия в древнем учении греческой медицины о четырех типах настроения, где меланхолическое настроение — черная меланхолия (*atra bilis*) — стоит в одном ряду с сангвиническим, холерическим и флегматическим? Вот еще один достойный внимания перечень, учитывающий систему соответствия с космическими элементами, временными делениями, годами жизни. «Меланхолия, — говорится в одном средневековом тексте XII века, — усиливаясь к осени и достигая мощи в зрелые годы, подражает земле». Физиология, психология, космология пребывают в сопряжении, подчиняясь трем принципам: изучению первичных элементов, общих микрокосму и макрокосму; установлению числового выражения для этих сложных структур; закону гармонии и пропорциональности между этими элементами. Мы узнаем здесь дух Пифагора, за которым следует Эмпедокл. Важным для этого экскурса, который я рискнул совершить по ту сторону — или, скорее, по сю сторону — от Фрейда, является то, что представление о настроении не перестает колебаться между мыслью о болезни и мыслью о характере, или темпераменте, а равновесие говорит о степени гармонии или дисгармонии между настроениями. И именно благодаря меланхолии достигает своего предела амбивалентность, которая таким образом превращается в критическую точку системы в целом. Эта, если можно так сказать, привилегия меланхолии определялась по мере того, как теория четырех типов настроений превращалась в теорию темпераментов и психологических типов. Депрессия и беспокойство (или страх) становятся отличительными симптомами меланхолии. Меланхолия превращается в синоним нездоровья, безумия. Связь между меланхолией, о которой говорит теория настроений, и безумием трагических героев — Аякса, Геракла, Беллерофонта, — превращенная Платоном в философему, окончательно упрочивается в самой знаменитой из «Проблем», которые приписываются Аристотелю, «Проблеме XXX», I — «монографии о «черной меланхолии», как говорят наши источники. «Почему, — спрашивает автор «Проблемы XXX», — люди, самые именитые в философии, политике, поэзии, искусствах, — все явно выраженные меланхолики?» К числу страдающих умственными расстройствами здесь прибавляются Эмпедокл, Платон и Сократ. Как же тогда не вспомнить о теории многочисленных типов *mania*, развитой Платоном, и о часто проводимом в его диалогах сближении между неистовством, исступлением,

упоением и другими «божественными» состояниями? Но ведь все эти состояния суть деяния черной меланхолии! Здесь нормальное и патологическое граничат друг с другом, меланхолика отсылают от врача к педагогу и *vice versa*. Меланхолик — «не такой, как все». В этом двойственном описании «неистовства» (фигог — так переводит Цицерон греческое *mania*), как в зародыше, заключена романтическая теория «гения». Одни только стойки решительно сопротивлялись этому, высказываясь за толкование, которое позже было отнесено к сфере психиатрии.

За пределы противоречивого средневекового наследия, полученного от греческих медиков и философов, направили мышление о меланхолии к новоевропейскому учению о гениальности мыслители Возрождения²². Астральная тема, которую наши ученые авторы прослеживают вплоть до арабской астрономии, всегда на устах у фанатиков Возрождения²³. Человек Возрождения, представленный Эразмом, Марсилио Фичино, Пико делла Мирандола, Николаем Кузанским, Дюрером, стремился не столько к индивидуальному спасению, сколько к свободному развитию индивидуальной спонтанности; именно в этом порыве заявляет о себе жар романтического гения, которого держит в напряженном состоянии вызывающий тревогу контраст между неистовством и депрессией. Негативный полюс здесь — это то, что Лессинг назовет «сладоострастной меланхолией», наследницей средневековой *acedia*^{*}, этой коварной искусительницы, находящейся между грехом и болезнью. Но человек Возрождения готов биться об заклад, настаивая на том, что меланхолия может быть «*melancholia generosa*»^{**} («Saturn and Melancholy», p. 241)²⁴.

Все попытки реабилитации Сатурна и меланхолии кристаллизуются в гравюре Дюрера, названной «Меланхолия I». Именно ей посвящают свои комментарии Клибански, Панофски и

²² Читатель не преминет провести параллель между *ars memoriae*, о котором шла речь выше, и теорией меланхолии. Разве не был «безумцем» Джордано Бруно, автор «Теней идей»?

²³ «Saturn and Melancholy», *op. cit.*, p. 125 sq. Параллель между этими двумя темами не является произвольной, как это подтверждают ссылки на образ Сатурна, «звезду меланхолии», в литературной, живописной и поэтической традициях.

^{*} Угрюмость, мрачность (*lat.*).

^{**} Благодарная меланхолия (*lat.*).

²⁴ Как никто другой, Марсилио Фичино «придал действительный смысл меланхолии гениального человека, распространив его на Европу — в частности на великих англичан XVI-XVII веков, — трактуя ее в свете мистицизма христианских неоплатоников» (*Klibansky et al. Saturn and Melancholy, op. cit.*, p. 255). Если учитывать астральные коннотации, поддержанные многими мыслителями Возрождения, мы не так далеки от атлетов, поклонников *ars memoriae*.

Закслъ. «Прочитаем» гравюру. Взор сидящей женщины устремлен в пустое пространство, вид ее мрачен, подбородок опирается на сжатый кулак; к ее поясу подвешены ключи — символ власти и кошелек — символ богатства, в итоге — два символа суетности. Меланхолия навсегда сковала эту согбенную, погруженную в свои думы фигуру. А может быть, усталость? Горе? Печаль? Размышление? На ум приходит такой ответ: вероятно, это сумрачный символ болезни или погруженного в раздумья гения? Ответ надо искать не только в человеческой фигуре: ее безмолвное окружение столь же красноречиво: ненужные инструменты, трехмерная фигура на лишенной движения картине означают геометрию, пятое из «свободных искусств». Так, застывшая фигура символизирует тщетность науки. Это слияние геометрии, отступившей перед меланхолией, и меланхолии, слившейся с абстрактной геометрией, придает «Меланхолии I» загадочную силу²⁵: ведь если следовать Екклесиасту, разве сама истина не полна скорби?

В таком случае перед нами встает вопрос: какой ответ отбрасывает на текст Фрейда это возвращение назад? Мне кажется, что, для того чтобы выявить смысл, надо продолжить изучение меланхолии и дойти до одного из истоков этой темы, скрытого под напластованиями медицины, психологии, литературы и иконографии: за кантиленой Алена Шартъе, призывающего «Даму Меланхолию», или короля Рене, прославляющего «Даму Печали», вырисовывается упомянутая выше *acedia*, в которой средневековые духовные власти увидели худший из соблазнов, превосходящий по силе даже «сладострастие» сангвиника и «дисгармонию» холерика, а именно потворство печали. *Acedia* — это нечто вроде вялости, скуки, горечи, которым рискует поддаться религиозный человек, не молящийся и не работающий. Не сталкиваемся ли мы здесь, в глубинах морали, с меланхолией, с которой соприкоснулся Фрейд, обозначив ее словом *Selbstgefühl*? Разве то, чему потакает *acedia*, не является грустью, мечтательной памятью, специфическим миром существования, которое осознает свою конечность? Разве *беспричинная печаль* не родственна болезни-к-смерти Кьеркегора, от-

²⁵ Правда, у находящейся в центре фигуры есть крылья, но они сложены, *амурчики* разлетаются от нее: что это — намек на возвышение? Венец на голове и особенно число четыре — «магический квадрат» медиков-математиков — по-видимому, представляют собой лекарство от болезни.

чаянию или, скорее, если следовать Габриэлю Марселю, безысходности, *inespoir*²⁶? Разве обращаясь к *acedia* религиозных людей, не совершаем мы достойную ее работу скорби? Нам могут возразить, что у работы скорби нет предшественников в литературе по меланхолии. И в этом смысле работа скорби — это открытие Фрейда. Однако у работы скорби есть свои предшественники в сфере средств, которые медицинская, психологическая, моральная, литературная и духовная традиции рекомендовали против меланхолии. Среди этих лекарств я нахожу веселость, юмор, надежду, веру, а также труд. Авторы «Сатурна и меланхолии» не были неправы, когда искали в лирической поэзии конца Средневековья и Возрождения (в частности английской — начиная с Мильтона и Шекспира с его «Сонетами» и кончая Китсом) восхваление противоречивого и, так сказать, диалектического настроения — когда *Меланхолию* сменяет *Восторг* под покровительством красоты. Потребовалось бы проследить вплоть до Бодлера череду поэтических образов меланхолии, чтобы вернуть ей ее загадочную глубину, которой не исчерпать никакому учению о болезнях. Именно в эту сторону увлекает нас Жан Старобински в работе «Меланхолия перед зеркалом. Три варианта прочтения Бодлера»²⁷. Разве в помещенном в начале «Цветов зла» стихотворении «Посвящение» сатурническая книга не называется книгой Скуки? Потухший взор Меланхолии отражается в зеркале рефлексивного сознания, отсветы которого преобразует поэзия. Дорога памяти, стало быть, открывается «Сплином»: «Столько помню я, словно мне тысяча лет...» — образы исторического прошлого неотступно преследуют знаменитое стихотворение «Лебедь», которое мы будем читать под другим углом зрения, так что запоминание истории совпадет с историзацией памяти²⁸:

Андромаха! Полно мое сердце тобой...^{29, 23*}

А почему бы не вспомнить *in fine* последние квартеты и сонаты Бетховена с мощным звучанием в них возвышающей грусти? Вот и произнесено нужное слово: возвышение. Эта деталь, отсутствующая в коллекции *метапсихологии* Фрейда, мог-

²⁶ Впервые проблематику «беспричинной грусти» я обсуждал в конце первого тома «Философии воли», в разделе «Грусть о конечном» (*Le Volontaire et Involontaire*. Paris, Aubier, 1950, 1988, p. 420 sq).

²⁷ *Starobinski J. La Mélancolie au miroir. Trois lectures de Baudelaire*. Paris, Juillard, coll. «Collège de France», 1984.

²⁸ См. третью часть третьей главы — с. 545-547.

²⁹ Жан Старобински размечает таким образом дорогу, ведущую от античной *acedia* через меланхолию Дюрера к бодлеровскому сплину, который в свою очередь приводит к памяти. См. третий способ прочтения «Меланхолии перед зеркалом»: «Мечтательные образы: «Лебедь».

ла бы, вероятно, сообщить последней тайну возвращения от удовольствия к печали, осуществляемого в возвышенной печали — в веселости³⁰. Да, горе и есть эта грусть, не проделавшая работу скорби. Да, веселость — это вознаграждение за отречение от утраченного объекта и гарантия примирения со своим интериоризованным объектом. И так же как работа скорби является неизбежным путем работы воспоминания, веселость может увенчивать своей милостью работу памяти. На горизонте этой работы маячит «счастливая» память, где поэтический образ дополняет работу скорби. Однако этот горизонт скрывается из виду за исторической работой, теорию которой предстоит создавать по ту сторону феноменологии памяти.

После всего сказанного я возвращаюсь к оставленному нами вопросу о том, в какой мере можно переносить в план коллективной памяти и в план истории категории патологии, выведенные Фрейдом в двух очерках, о которых мы только что говорили. Предварительное заключение можно вынести, идя в двух направлениях — от Фрейда и от феноменологии раненой памяти.

Идя от Фрейда, мы выделим различные намеки на ситуации, которые заведомо превосходят психоаналитические сцены, — с точки зрения как работы воспоминания, так и работы скорби. Такого расширения вполне можно было ожидать, поскольку все ситуации, вызванные в ходе психоаналитического курса лечения, имеют отношение к *иному* — не только к иному «семейного романа», но и психосоциальному иному и, если можно так сказать, к иному исторической ситуации. К тому же сам Фрейд не обошелся без подобных экстраполяций в «Тотеме и табу», «Моисее и монотеизме», «Будущем одной иллюзии», «Недовольстве культурой». И даже некоторые из этих частных примеров психоанализа, осмелимся сказать, были психоанализами *in absentia**, и причем самым знаменитым был психоанализ доктора Шребера. Что же сказать о работах «Моисей Микеланджело» и «Леонардо да Винчи. Воспоминания детства»? Никакое сомнение не должно нас здесь останавливать. Транспозиция осуществлялась с необычайной легкостью благодаря определенным перетолкованиям психоанализа, близким к герменевтике, как это можно видеть в некоторых ранних работах Хабермаса, где психоанализ переформулирован в терминах десимволизации и

³⁰ Ссылаясь на «поэтическую меланхолию в постсредневековой поэзии» и у великих елизаветинцев, которая предвосхитила «Оду меланхолии» Китса, авторы «Сатурна и меланхолии» описывают эту эстетизированную меланхолию как «преувеличенное самосознание» (op. cit., p. 228).

* Запоздалый (лат.).

повторной символизации и где акцент делался на роли систематических искажений коммуникации в социальных науках. Единственное затруднение, на которое не было ответа в герменевтических интерпретациях психоанализа, касается отсутствия терапевтов, авторитетных в межчеловеческих отношениях. Но разве нельзя сказать, что в этом случае именно публичное пространство дискуссии является эквивалентом того, что выше было названо «ареной» как опосредующей сферой между терапевтом и пациентом?

Как бы ни обстояло дело с этим поистине опасным затруднением, для нас важнее обратиться к коллективной памяти, чтобы на этом уровне искать эквивалент патологическим ситуациям, с которыми имеет дело психоанализ. Именно двухполюсная структура личной идентичности и идентичности общностной в конечном счете оправдывает распространение фрейдовского анализа скорби на травматизм коллективной идентичности. Здесь можно говорить, прибегая не только к аналогии, но и непосредственно к понятиям психоанализа, о коллективном травматизме, раненой коллективной памяти. Понятие утраченного объекта находит прямое применение в трактовке «утрат», которые касаются власти, территории, населения, образующих субстанцию государства. Поведение скорби, охватывающее диапазон от выражения печали и до полного примирения с утраченным объектом, сразу же иллюстрируется великими траурными церемониями, вокруг которых сплачивается весь народ. В этом отношении можно сказать, что такие формы скорбного поведения являют собой особый пример отношений, где переплетаются частные и публичные выражения. Именно таким образом наше понятие большой исторической памяти находит оправдание *a posteriori** в этой двухполюсной структуре форм скорбного поведения.

Перенос категорий патологии в исторический план будет полностью оправдан, если удастся показать, что он касается не только исключительных ситуаций, о которых речь шла выше, но и фундаментальной структуры коллективного существования. Здесь следует вспомнить основополагающее отношение истории к насилию. Гоббс был прав, когда выводил политическую философию из изначальной ситуации, где страх насильственной смерти толкает человека от «естественного состояния» к отношениям договорного характера, что должно прежде всего обеспечить ему безопасность; таким образом, никакое историческое сообщество не рождалось иначе, чем через отношение,

* Из последующего (лат.).

которое без колебания можно уподобить войне. То, что мы превозносим как «основополагающие события», по существу является актами насилия, задним числом узаконенными хрупким правовым положением. Что создает славу одним, для других — поругание. Что для одной стороны является торжеством, для другой — проклятием. Именно таким путем в архивах коллективной памяти накапливаются символические раны, требующие исцеления. Если говорить точнее, то, что в историческом опыте представляет собой парадокс, иными словами, *избыточность* памяти здесь и *недостаточность* памяти там, может быть истолковано в понятиях сопротивления, влечения к повторению и в конечном счете подчиняется опыту трудной работы воскрешения в памяти. *Избыточность памяти*, в частности, перекликается с *влечением к повторению*, о котором Фрейд говорит, что оно ведет к замене переходом к действию подлинного воспоминания, благодаря которому настоящее примиряется с прошлым: сколько насилия со стороны мира, понимаемого как *acting out* (*действующий извне*), «вместо» воспоминания! Можно, если угодно, говорить о памяти-повторении применительно к этим унылым празднованиям. Но тут же следует добавить, что эта память-повторение сопротивляется критике и что память-воспоминание есть по сути критическая память.

Если это так, то *недостаточность* памяти подлежит такой же реинтерпретации. То, что одни культивируют с мрачным наслаждением, и то, чего другие избегают с нечистой совестью, — это одна и та же память-повторение. Одни стремятся укрыться в ней, другие, напротив, боятся, что она поглотит их. Но и те, и другие одинаково страдают от *дефицита критики*. Они не достигают того, что Фрейд называл работой воспоминания.

Можно сделать еще один шаг и высказать мысль о том, что расхождение между работой скорби и работой воспоминания приобретает весь свой смысл скорее в плане коллективной памяти, чем в плане памяти индивидуальной. Поскольку речь идет о ранах, нанесенных собственно национальной любви, можно с полным основанием говорить об объекте утраченной любви. Раненая память вынуждена всегда соотносить себя именно с утратами. Чего она не умеет выполнять, так это работу, которую навязывает ей опыт реальности: отказ от нагрузок, благодаря которым *libido* остается связанным с утраченным объектом, поскольку *утрата не была полностью интериоризована*. Однако здесь самое время подчеркнуть, что подчинение опыту реальности, конститутивное для подлинной работы скорби, является составной частью работы воспоминания. Высказанная ранее

мысль об обмене значением между работой воспоминания и работой скорби находит здесь полное подтверждение.

О переходе с патологического уровня на собственно практический говорят замечания, касающиеся соответствующего лечения расстройств. Фрейд постоянно призывал психоаналитика к кооперированию с пациентом, к проведению сеанса от начала и до конца под знаком взаимодействия пассивной, *страдательной* (*pathique*) стороны памяти и ее активной, *действенной* стороны. В этом отношении понятие работы — работы припоминания, работы скорби — занимает стратегическое место в рефлексии об ослаблении памяти. Это понятие предполагает, что мы не только испытываем расстройства, о которых идет речь, но и несем за них ответственность, как об этом свидетельствуют терапевтические советы, сопровождающие процесс проработки. В определенном смысле злоупотребления памятью, о которых мы теперь будем говорить, могут возникать как перверсивные изменения этой работы, где скорбь связана с воспоминанием.

2. Практический уровень: память, подвергшаяся манипуляциям

Сколь бы ни были ценны патологические интерпретации избыточности и недостаточности коллективной памяти, я не хотел бы, чтобы они заняли у нас все место. Наряду с пассивными, страдательными, претерпеваемыми формами этих нарушений, даже учитывая коррективы, внесенные самим Фрейдом в одностороннюю трактовку пассивности, — следует уделить определенное внимание злоупотреблениям (в прямом смысле этого слова), являющимся следствием согласованных манипуляций памятью и забвением со стороны властей предрержащих. Теперь я буду говорить не столько о раненой памяти, сколько о памяти инструментализованной (здесь имеется в виду веберовская категория целерациональности — *Zweckrationalität*, — противоположная категории ценностнорациональности — *Wertrationalität*, а также используемая Хабермасом категория «стратегический разум», противоположная понятию «коммуникативный разум»). Именно в этом плане можно наиболее обоснованно говорить о злоупотреблениях памятью, которые одновременно являются и злоупотреблениями забвением.

Специфику этого второго подхода составляет переплетение проблематики памяти с проблематикой идентичности — как коллективной, так и индивидуальной.

В следующей главе мы остановимся на этой проблеме переплетения в связи с теорией Локка, где память превращается в критерий идентичности. Сердцевина проблемы — это мобилизация памяти на службу исследованию, изучению потребности в идентичности. О вытекающих из этого отклонениях мы узнаём по нескольким тревожным симптомам: *излишек* памяти в том или ином регионе мира, а стало быть, злоупотребление памятью — *недостаток памяти* в другом регионе и, как следствие, злоупотребление забвением. Итак, именно в проблематике тождества следует теперь искать причину непрочности памяти, которой манипулируют. Эта непрочность присоединяется к собственно когнитивной ненадежности, вытекающей из близости между воображением и памятью и находящей в последней побуждающую силу, стимул.

Чем обусловлена непрочность идентичности? Конечно же ее сугубо неявным, предположительным, притязательным характером. Эта *claim* (претензия), как скажут англичане, это *Anspruch* (притязание), скажут немцы, проявляет себя в ответах на вопрос «кто?», «кто я такой?», имеющих форму «что»: вот что мы такое, мы — другие. Мы *таковы* — именно так, и никак иначе. Непрочность идентичности проявляется в ненадежности ответов в форме «что», претендующих дать рецепт обретения провозглашаемой и рекламируемой идентичности. Проблема, таким образом, переносится с уровня непрочности памяти на уровень непрочности идентичности.

В качестве первой причины непрочности идентичности следует назвать ее непростое отношение ко времени; это — первейшая трудность, которая как раз оправдывает обращение к памяти как ко временной составляющей идентичности наряду с оценкой настоящего и планированием будущего. Итак, отношение ко времени составляет затруднение в силу неоднозначности понятия «самотождественного» (*même*), имплицитно содержащегося в понятии идентичности. В самом деле, что означает «оставаться тем же самым» наперекор времени? Когда-то я имел дело с данной загадкой и в этой связи предложил различать два смысла идентичности: такой же, как *idem, same, gleich*, и тот же самый, что и *ipse, self, Selbst*. Мне показалось, что сохранение «я» во времени основывается на сложной игре между «самотождественностью» (*mêmeté*) и самостью (*ipséité*), если позволительно прибегнуть к таким варваризмам; в этой двойной игре практические и патические аспекты более опасны, чем аспекты концептуальные, эпистемические. Я сказал бы, что соблазн идентификации, «идентифицирующее безрассудство», как говорит Жак Ле Гофф, состоит в снижении идентичности *ipse*

до уровня идентичности *idem*, или, если угодно, в соскальзывании, в отклонении, ведущих от гибкости, свойственной сохранению «я» при *обязательстве*, к несгибаемой твердости *характера* в квазитипологическом смысле слова.

Вторая причина непрочности — воспринимаемое как угроза столкновение с другим. В самом деле, другой именно потому, что он другой, может восприниматься как опасность для собственной идентичности — для идентичности «мы» и для идентичности «я». Разумеется, все это может вызвать удивление: разве нужно, чтобы наша идентичность была столь непрочной, что не смогла бы выносить, выдерживать того, что другие иначе, чем мы, ведут свою жизнь, понимают друг друга, вплетают собственную идентичность в ткань совместного бытия? Это так. Именно оскорбления, реальные или воображаемые покушения на самоуважение под воздействием с трудом выносимой инаковости изменяют отношение, какое тождественный себе поддерживает с другим, заставляя переходить от согласия к отвержению, к разрыву.

Третья причина непрочности — наследование основополагающего насилия. Это факт, что не существует исторической общности, которая была бы порождена чем-то иным, нежели так называемое изначальное отношение к войне. То, что мы восславляем под названием основополагающих событий, — это по существу насильственные деяния, узаконенные постфактум государством с непрочным правом, а в конечном счете — самой древностью, старостью. Одни и те же события для одних означают славу, для других — унижение. С одной стороны — восславление, с другой — проклятие. Именно таким образом в архивах коллективной памяти накапливаются реальные и символические обиды. В данном случае третья причина непрочности идентичности сливается со второй причиной. Остается показать, с помощью какой уловки те или иные виды злоупотреблений памятью могут соединяться с претензией на идентичность, собственная непрочность которой только что была выявлена.

Манипуляции памятью, о чем мы будем говорить в дальнейшем, вызваны вторжением между претензией на идентичность и публичными выражениями памяти многоликого и вызывающего тревогу фактора. Речь идет о феномене идеологии, механизм которой я пытался выявить ранее³¹. Идеологический

³¹ Ricœur P. L'Idéologie et l'Utopie. Paris, Éd. du Seuil, coll. «La Couleur des idées», 1997. Мой анализ затрагивает таких отличных друг от друга мыслителей, как Маркс, Альтюсер, Манхейм, Макс Вебер, Хабермас (раннего периода), К. Гирц.

процесс непрозрачен по двум причинам. Прежде всего он остается скрытым; в отличие от утопии, он скандален; он маскируется, выступая в своих разоблачениях против соперников в сфере конкуренции идеологий: в идеологии всегда погрязает именно другой. Вместе с тем, идеологический процесс отличается крайней усложненностью. Я предложил различать три оперативных уровня феномена идеологии в зависимости от их воздействия на постижение мира человеческой деятельности. Если рассмотреть эти факторы сверху донизу, от поверхностного уровня до глубинного, то обнаружится такая последовательность: искажение реальности, легитимация системы власти, интеграция мира в целое с помощью символических систем, имманентных действию. На самом глубинном уровне, в сфере, где работает Клиффорд Гирц, феномен идеологии предстает в качестве конституирующего некую непреодолимую структуру действия, поскольку символическое посредничество порождает различие между мотивациями человеческого действия и наследственными структурами генетически запрограммированных форм поведения. На этом фундаментальном уровне устанавливается примечательная корреляция между символическим синтезом и семиотическими системами, часть которых явно относится к сфере риторики тропов³². На этом глубинном уровне анализ феномена идеологии включается в орбиту «семиотики культуры». Именно в таком понимании — как фактор интеграции — идеология может представлять в качестве хранилища идентичности, поскольку она предлагает символический ответ на вопрос о причинах непрочности этой идентичности. На таком глубинном уровне, уровне символически опосредованного действия, речь еще не может идти о манипуляции и тем более о злоупотреблении памятью. Здесь можно говорить лишь о негласном воздействии на нравы в традиционном обществе. Именно это делает понятие идеологии практически неискуснонимым. Однако следует тут же добавить, что данная конституирующая функция идеологии не может осуществляться ни вне связи со второй функцией идеологии — функцией оправдания системы порядка или власти, ни (пусть даже потенциально) в отрыве от функции искажения, которая соединена с предыдущей функцией. В итоге именно в

³² «Без идеи о том, каким образом метафора, аналогия, ирония, двусмысленность, игра слов, парадокс, гипербола, ритм и все другие элементы того, что мы неудачно называем «стилем», действуют ... в проекции личных позиций в их публичной форме, мы не можем определить значение идеологических высказываний» («Ideology as a cultural system» // Geertz C. The Interpretation of Cultures. New York, Basic Books, 1973, p. 209).

обществах, не имеющих иерархической политической структуры и в этом смысле не имеющих власти, можно было бы попытаться отыскать чистый феномен идеологии как интегративной и в каком-то отношении невинной структуры. Идеология в конечном счете вращается вокруг власти³³.

На деле идеология стремится узаконить авторитет порядка или власти: порядка — в смысле органического отношения между целым и частью; власти — в смысле иерархического отношения между правящими и теми, кем правят. В этом плане исследования Макса Вебера, посвященные понятиям «порядок» (*Ordnung*) и «господство» (*Herrschaft*), представляют значительный интерес для нашей работы, несмотря на то, что автор «Хозяйства и общества» («*Wirtschaft und Gesellschaft*») тематически не исследует идеологию и ее отношение к идентичности. Весь веберовский анализ власти³⁴ вращается вокруг претензии на легитимацию, с которой выступает любая форма власти, будь она харизматической, традиционной или бюрократической; в таком случае вся игра ведется вокруг природы узлового момента — *nexus*, — объединяющего претензии на легитимацию, поднятые правителями до уровня веры в упомянутый выше авторитет со стороны тех, кем управляют. В этом узловом моменте коренится парадокс авторитета. Идеология, как можно предположить, и возникает в лакуне между потребностью в легитимности, которая вытекает из системы власти, и нашим ответом в форме веры. Идеология как бы добавляет к нашей спонтанной вере что-то вроде прибавочной стоимости, благодаря чему спонтанное верование становится способным удовлетворять потребность в авторитете. На этой стадии функция идеологии состоит в том, чтобы восполнять нехватку доверия, виновниками которой являются любые системы власти, а не только харизматическая система — «поскольку вождь послан свыше», и система, основанная на традиции — «поскольку так дано от века», но также и бюрократическая система — «поскольку предполагается, что эксперт действует от имени знания». Опираясь на эту гипотезу, Макс Вебер

³³ Гирц, который вел свои исследования в Марокко и Индонезии, охотно признает это: «Именно через идеологические построения, схематические образы социального порядка человек — хорошо ли это или плохо — осуществляет себя как политическое животное». «Функция идеологии, — продолжает он, — заключается в том, чтобы сделать возможной автономную политику, разрабатывая для нее понятия, которые обосновывали бы власть и придавали ей смысл, создавая убедительные образы, благодаря которым она стала бы доступной разумному пониманию» (*ibid.*, p. 218).

³⁴ *Ricœur P. L'Idéologie et l'Utopie. Op. cit., p. 241-248.*

определяет типы легитимности, их императивы и требования исходя из типов веры, «благодаря которым» порядок становится легитимным, власть — оправданной. Так что типы веры, каждый по-своему, создают основания для повиновения. Впрочем, именно так определяется власть — как легитимная, заставляющая себе повиноваться. *Herrschaft*, согласно Веберу, по существу состоит в иерархическом отношении между управлением и подчинением. Оно явным образом определяется ожиданием повиновения и вероятностью («шансом») того, что оно будет реализовано. Именно в этой критической точке приводятся в действие символические системы и их риторическое выражение, о которых говорит К. Гирц. Они поставляют аргументы, возводящие идеологию в ранг прибавочной стоимости, добавляющейся к вере в легитимность власти³⁵.

Это отношение идеологии к процессам легитимации систем власти, как мне представляется, образует главную ось, по отношению к которой располагаются, с одной стороны, более фундаментальный феномен общностной интеграции, опирающейся на символические — стало быть, риторические — опосредования действия, с другой стороны — феномен более очевидный, вызывающий сожаление и требующий разоблачения, то есть эффект искажения, которому Маркс посвятил лучшие страницы «Немецкой идеологии»³⁶. Хорошо известны и спорные метафоры перевернутого образа человека, стоящего вниз головой. Механизм искажения, который был представлен через образы, был бы вероятным только при условии, если бы он был связан с феноменом легитимации, поставленным мной в центр идеологического устройства, и если бы он в конечном счете затрагивал непреодолимые символические опосредования действия. При отсутствии этих опосредований хулигатель идеологии предстает способным дать основополагающей человеческой реальности, то есть *практике*, преобразующей деятельности подлинное, неискаженное описание, не подлежащее никакой интерпретации в понятиях значения, ценности, нормы. Этот реализм, или эта онтоло-

³⁵ Отважившись использовать выражение «прибавочная стоимость», я утверждаю, что марксистское понятие прибавочной стоимости, относящееся к производству ценностей в рыночной экономике, могло бы образовать лишь частную форму общего феномена прибавочной стоимости, связанной с осуществлением власти, поскольку экономическая власть в капиталистической рыночной экономике является ее специфическим вариантом в силу разделения труда между правителями и теми, кем управляют.

³⁶ *Ricœur P. L'Idéologie et l'Utopie. Op. cit., p. 103-147.*

гия *практики*³⁷, точнее, онтология живого труда³⁸ составляет одновременно и силу, и слабость Марксовой теории идеологии. Если в самом деле практика не включает в себя в качестве первоначального идеологический слой в первом смысле слова, то не понятно, что в этой практике могло бы послужить причиной искажения. Осуществляемое вне этого изначального символического контекста избличение идеологии — это всего лишь памфлет, направленный против пропаганды. Такая очистительная работа не напрасна, и при определенных условиях она может быть необходимой, если целью ее станет перестройка публичного пространства дискуссий, а не беспощадная борьба, перерастающая в гражданскую войну³⁹.

Если этот анализ вызывает доверие, то есть если он корректен, легко заметить, какие пружины используются при различных способах манипуляции памятью.

Не составляет труда соотнести их с различными оперативными уровнями идеологии. На самом глубинном уровне — на уровне символических опосредований действия — память включается в конституирование идентичности с помощью нарративной функции. Идеологизация памяти становится возможной благодаря разнообразным средствам, которые предлагаются работой по нарративной конфигурации. Подобно тому, как персонажи рассказа, а вместе с ними и рассказанная история включаются в интригу, нарративная конфигурация способствует моделированию идентичности главных действующих лиц, а также и контуров самого действия. Рассказ, напоминая Ханна Арендт, повествует о «кто» действия. Точнее, именно селективная функция рассказа предоставляет для целей манипуляции средства

³⁷ Труд Мишеля Анри, посвященный Марксовой онтологии (Marx. T. 1. *Une philosophie de la réalité*. Paris, Gallimard, 1976), является своего рода образцом глубокого понимания марксистского анализа человеческой реальности. Вскоре после выхода в свет этой прекрасной книги я подверг его разбору, который был опубликован в работе: «*Ricœur P. Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris, Éd. du Seuil, coll. «La Couleur des idées», 1992; переиздание см.: coll. «Points Essais», 1999, p. 265-293.

³⁸ *Petit J.-L. Du travail vivant au système des actions. Une discussion de Marx*. Paris, Ed. du Seuil, 1980.

³⁹ Таково было требование Хабермаса, когда он писал труд «Познание и интерес» (*Habermas J. Connaissance et Intérêt*. Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de philosophie», 1976; rééd.: coll. «Tel», 1979; см.: *P. Ricœur. L'Idéologie et l'Utopie*. Op. cit., p. 285-334). Интерес к эмансипации, отличный от интереса к контролю и манипуляции, которым соответствовали бы эмпирические науки, и даже от интереса к коммуникации, свойственного историческим и истолковывающим наукам, мог бы лежать в основании критических социальных наук, таких как психоанализ и критика идеологий.

хитрой стратегии, использующей одновременно как забвение, так и воскрешение в памяти. Мы вернемся к этому в разделе, посвященном забвению. Но именно на том уровне, где идеология действует как дискурс, поддерживающий власть, господство, приводятся в действие ресурсы манипуляции, предлагаемые рассказом. Господство — и это понятно — не ограничивается физическим принуждением. Даже тиран нуждается в риторике, софисте, которые возвещали бы о его замыслах по соблазнению или устраниению. Навязанный рассказ становится, таким образом, специальным инструментом этой двойной операции. Прибавочная стоимость, которую идеология присоединяет к доверию, предлагаемому теми, кем управляют, в ответ на требования легитимации, выдвинутые правителями, сама выступает как нарративное построение: рассказы об основании, о славе и поругании питают дискурс подхалимажа и устрашения. Также становится возможным связать явные злоупотребления памятью с последствиями искажения, имеющими место на феноменальном уровне идеологии. На этом очевидном уровне навязанная память подкрепляется самой «дозволенной» историей — историей официальной, историей прирученной и публично восславленной. На деле практикуемая память — это, если иметь в виду институциональный план, память, которой обучили; принудительное запоминание, таким образом, действует в интересах вспоминания событий общей истории, признанных основополагающими для общей идентичности. Следовательно, замкнутость рассказа ставится на службу идентифицирующей замкнутости сообщества. Преподанная история, история, которой обучают, но также и история восславленная. К принудительному запоминанию прибавляются мемориальные церемонии, поминания, установленные общим соглашением. Таким образом, между припоминанием, запоминанием и поминанием заключается несущий в себе опасность пакт.

Мы обратимся здесь к вполне определенным злоупотреблениям, изобличенным Цветаном Тодоровым в работе, так и названной: «Злоупотребления памятью»⁴⁰, где содержится суровая обвинительная речь против современного увлечения поминаниями с сопровождающими их ритуалами и мифами, которые, как правило, связаны с основополагающими событиями. Порабощение памяти, подчеркивает Тодоров, не является прерогативой одних лишь тоталитарных режимов; оно — удел всех, кто жаждет славы. Из этого изобличения следует предостережение против того, что автор называет «безоговорочным восхвалением

⁴⁰ *Todorov Tz. Les Abus de la mémoire. Paris, Arléa, 1995.*

памяти» («Les Abus de la mémoire», p. 13). «Ставки памяти, — продолжает он, — слишком высоки, чтобы отдать ее на откуп энтузиазму или негодованию» (ор. cit., p. 14). Я не буду касаться другого аспекта проблемы, то есть претензий наших современников на то, чтобы встать в положение жертвы, стать олицетворением жертвы: «Положение жертвы дает вам право жаловаться, протестовать, требовать» (ор. cit., p. 56). Такое положение дает чрезмерную привилегию, превращая всех других в должников. Лучше я приведу еще одно замечание Тодорова, которое подведет нас к трудному вопросу о долге памяти: «Работа историка, как любая другая работа, касающаяся прошлого, состоит не только в том, чтобы устанавливать факты, но и в том, чтобы отбирать среди них наиболее показательные и значимые, а затем сопоставлять их друг с другом; а эта работа по отбору и сопоставлению фактов неизбежно ориентируется на разыскание не истины, а блага» (ор. cit., p. 150). Что бы я ни думал по поводу утверждаемой здесь альтернативы между истиной и благом, новое развитие всей темы злоупотребления памятью, отмеченной справедливостью, нам следует отложить до последующего обсуждения проблемы памяти. Это намерение увязывается с предшествующими замечаниями Тодорова, с его абсолютно здравым советом — извлекать из травмирующих воспоминаний назидательное значение; этот совет может быть реализован только путем превращения памяти в проект. Если травматизм отсылает к прошлому, то назидательное значение ориентирует к будущему. Культ памяти ради памяти устраняет не только видение будущего, но и вопрос о цели, о моральном смысле. Однако само понятие использования, предполагаемое понятием злоупотребления памятью, не может не отсылать к этому вопросу. Он уже заставил нас переступить порог, отделяющий нас от третьего уровня нашего рассмотрения.

3. Этико-политический уровень: память-долг

В заключение мы зададимся вопросом: что в таком случае значит так называемый долг памяти? По правде говоря, этот вопрос уж очень преждевременный, если иметь в виду ту работу, какую нам еще предстоит выполнить. Он выводит нас далеко за пределы простой феноменологии памяти и даже эпистемологии истории, направляя к самой сердцевине герменевтики исторического состояния. В самом деле, нельзя абстрагироваться от исторических условий, в которых было выдвинуто требование о долге памяти в Западной Европе и, в частности, во Франции спустя несколько

десятилетий после ужасных событий середины XX века. Это требование обретает смысл только в связи с тем, что национальному сообществу или израненным органам политического тела трудно спокойно вспоминать об этих событиях. Об этой трудности нельзя говорить с полной ответственностью, пока мы не пересечем пустынную равнину эпистемологии исторического познания и не вступим в сферу конфликтов между индивидуальной, коллективной и исторической памятью в той точке, где живая память выживших людей наталкивается на дистанцированный и критический взгляд историка, не говоря уже о взгляде судьи.

Но именно в этой точке долг памяти оказывается наиболее отягощенным двусмысленностью. Наказ помнить может быть истолкован как обращенный к памяти призыв действовать в обход работы истории. Я со своей стороны тем более внимательно отношусь к этой опасности, что моя книга представляет собой речь в защиту памяти как матрицы истории, поскольку она является хранилищем проблематики, касающейся репрезентативного отношения настоящего к прошлому. В таком случае появляется сильное искушение превратить эту защитительную речь в протест памяти против истории. В той мере, в какой, когда придет время, я буду сопротивляться обратному искушению — свести память к простому объекту истории наряду с ее «новыми объектами», рискуя лишиться ее матричной функции, — я буду пресекать попытки представить меня защитником противоположного мнения. Следуя именно такому умонастроению, я решил поставить вопрос о долге памяти прежде всего с точки зрения верного или неверного ее употребления, чтобы затем подробно обсудить этот вопрос под углом зрения забвения. Слова «ты будешь помнить» означают вместе с тем «ты не забудешь». Возможно также, что долг памяти представляет собой одновременно высшую точку и правильного использования памяти, и злоупотребления ею.

Рассмотрим для начала грамматический парадокс, содержащийся в призыве помнить. Как можно говорить: «ты будешь помнить», то есть, ты направишь в будущее ту память, которая выступает в качестве хранилища прошлого? Или, что более важно, как можно говорить: «ты должен помнить», то есть что ты должен употреблять слово «помнить» в императиве, если императив сообщает памяти способность возникать на манер спонтанного воскрешения в памяти, иными словами, на манер *pathos*, как замечает Аристотель в произведении «О памяти»? Каким образом это проспективное движение духа, обращенное к воспоминанию как к задаче, которую надо решить, увязыва-

ется с двумя позициями, от которых мы отвлеклись: с работой памяти и работой скорби, поочередно рассмотренными то раздельно, то вместе? Это движение определенным образом сохраняет проспективный характер. Но что к этому прибавляется?

Несомненно, в строгих рамках терапевтического курса долг памяти формулируется как задача: он означает желание пациента отныне способствовать совместному проведению анализа, используя уловки трансфера. Это желание даже принимает императивную форму, которая позволяет ему называть себя представителем бессознательного и, таким образом, насколько это возможно, «говорить всё». В этом отношении следует вспомнить советы, которые Фрейд дает аналитику и пациенту в работе «Воспоминать, повторять, прорабатывать»⁴¹. Со своей стороны работа скорби, поскольку она требует времени, проецирует исполнителя этой работы вперед, за пределы его самого: отныне он будет продолжать отсекаать одну за другой связи, подчиняющие его воздействию утраченных объектов любви и ненависти; что касается его примирения с самой утратой, оно навсегда останется незавершенной задачей; эта терпимость по отношению к себе приобретает черты добродетели, если ее противопоставить, как мы это только что пытались сделать, тому пороку, который является согласием с печалью, согласием с *acedia* духовных наставников, с этой скрытой страстью, увлекающей меланхолию в грешный мир.

Чего же в таком случае не хватает работе памяти и работе скорби, чтобы они могли уравниваться с долгом памяти? А не хватает именно императивного элемента, который не так уж явно присутствует в понятии «работа»: работа памяти, работа скорби. Точнее, еще не изучен двоякий аспект долженствования — как того, что налагается на желание извне, так и того, что действует в качестве принуждения, субъективно воспринимаемого в виде обязательства. Где же эти две черты бесспорно соединяются, если не в идее справедливости, о чем мы впервые упомянули, говоря о злоупотреблении памятью в ходе манипулирования ею? Именно справедливость, выявляя назидательное значение травмирующих воспоминаний, превращает память в проект, и именно сам проект справедливости придает долгу памяти форму повелевающего будущего. В таком случае есть основания утверждать, что долг памяти как требование справедливости переносится в качестве третьего момента в точку соединения работы скорби и работы памяти. В результате повеление получает от работы памяти и работы скорби импульс, который присое-

⁴¹ См. выше, с. 105-106, 117-118.

диняется к экономии влечений. Тогда эта объединенная сила долга справедливости может простираться за пределы памяти и скорби до той отметки, которую совместно образуют истинностное и прагматическое измерения памяти; в самом деле, наш разговор относительно памяти до сих пор шел по двум параллельным линиям — по линии, отмеченной притязанием памяти на правдивость, то есть на эпистемическую истинность воспоминания, и по линии использования памяти, взятой в качестве практики, даже в качестве техники запоминания. Итак, возвращение к прошлому и работа над прошлым; такое деление на две части повторяет деление Аристотелем своего трактата на две главы. Всё происходит так, словно долг памяти проецируется вперед, за сознание, туда, где сходятся перспективы правдивости и прагматического использования памяти.

В таком случае встает вопрос: что придает идее справедливости объединяющую силу как по отношению к правдивости и прагматике памяти, так и по отношению к работе памяти и работе скорби? Здесь следует рассмотреть отношение долга памяти к идее справедливости.

Первая часть ответа. Прежде всего следует напомнить, что среди всех добродетелей добродетель справедливости по своему существу и по своему назначению обращена к другому. Можно даже сказать, что справедливость говорит об обращенности к другому всех иных добродетелей, которые она выводит за пределы круга отношения «я-сам» к «я-сам». Долг памяти есть долг воздания справедливости — через память — иному, нежели «я»⁴².

Вторая часть ответа. Настало время ввести новое понятие, понятие долга (*dette*), которое важно не ограничивать понятием виновности. Идея долга неотделима от идеи наследия. Мы обязаны тем, кто предшествовал нам, за то, какие мы есть, кто мы есть. Долг памяти не ограничивается сохранением материального — письменного или какого-либо иного — следа свершившихся фактов; он включает в себя чувство обязанности по отношению к другим, которых, как мы скажем дальше, уже нет, но они были. Нужно оплатить долг, скажем мы, но и составить подробную опись полученного наследия.

Третья часть: среди этих других, по отношению к кому мы испытываем чувство долга, приоритет в моральном плане принадлежит жертвам. Мы отмечали, что Тодоров предупреждал о нашей естественной склонности объявлять себя жертвами и бесконечно требовать возмещения понесенных убытков; и он был прав. Жертва, о которой здесь идет речь, это другая жертва, это не мы.

⁴² См.: *Aristote. Étique à Nicomaque. Livre V.*

Если долг памяти как долг справедливости обосновывается таким образом, то какого рода нарушения могут возникать в ходе его правильного исполнения? Эти нарушения не могут быть теми же, что возникают при осуществлении идеи справедливости. Именно здесь известный протест страдающих раненой памятью против более широкого и более критичного видения истории придает суждению о долге памяти угрожающий тон, что получает свое наиболее яркое выражение в призыве — кстати и некстати — организовывать мемориальные торжества.

С одной стороны, можно сосредоточить внимание на регрессивном характере злоупотреблений, что отсылает к первой стадии нашего рассмотрения верного и неверного использования памяти — стадии задержанной памяти. Такое толкование предлагает Анри Руссо в книге «Синдром Виши»⁴³. Это объяснение имеет значение исключительно в рамках современной истории, следовательно, для относительно короткого времени. Автор задерживается на понятиях из сферы патологии памяти: травматизм, вытеснение, возвращение вытесненного, навязчивая идея, искупление. В этих понятийных рамках, получающих обоснование исключительно благодаря их эвристической эффективности, долг памяти осуществляется как искупление в исторической ситуации, отмеченной навязчивой мыслью о травмах, полученных французами в 1940—1945 годах. Именно в той мере, в какой обращение к долгу памяти остается в плену у симптома навязчивой идеи, он не перестает колебаться между правильным и неправильным его пониманием. Конечно, способ, каким провозглашается долг памяти, может выглядеть злоупотреблением памятью, подобным тому, которое чуть выше было разоблачено в качестве манипулирования памятью. Разумеется, речь уже идет не о манипуляциях в рамках идеологического отношения дискурса к власти, а о более изощренных манипуляциях в смысле управления сознанием, которое объявляет себя глашатаем справедливости по отношению к жертвам. Именно такое присвоение безмолвного слова жертв заставляет переходить от правильного к неправильному использованию. Не будет ничего удивительного в том, что мы найдем на этом уровне, кстати, высшем уровне памяти-долга те же признаки злоупотребления, что и в предыдущем разделе, — главным образом в форме исступленного стремления к празднованию памя-

⁴³ *Roussio H.* Le Syndrome de Vichy, de 1944 à nos jours. Paris, Éd. du Seuil, 1987; rééd. 1990. Un passé qui ne passe pas. Paris, Fayard, 1944; La Hantise du passé. Paris, Textuel, 1998.

ных событий. В настоящем труде тематически мы будем освещать это понятие навязчивой идеи позднее, в главе о забвении.

Рассуждения, в меньшей степени концентрирующиеся на современной истории, предлагает Пьер Нора в тексте, заключающем третью часть книги «Места памяти» — «Les France»^{24*} и озаглавленном «Эра празднования памятных событий»⁴⁴. Он посвящен «безудержному поминовению» и представляет собой обсуждение автором вступления к «Местам памяти». Вскоре я вернусь к анализу этого диалога Пьера Нора с самим собой⁴⁵. А сейчас я говорю об этом диалоге для того, чтобы извлечь из него идеи-предостережения, направленные против возможного использования моей собственной работы для атаки на историю от имени памяти. Сам автор выражает недовольство по поводу подобного использования темы «мест памяти» «современной одержимостью поминовением» (*Nora P. Les lieux de mémoire. III, p. 977*): «У этих мест памяти странная судьба: самим своим существованием, своим обустройством и даже своими названиями они требовали истории противомемориального типа, но мемориальность вновь их настигла... Средство, созданное для высвечивания критической дистанции, стало главным инструментом страсти к мемориальным церемониям... Именно наш исторический момент полностью характеризуется теперь как «одержимый памятью»: Май-68, двухсотлетие Французской революции и т. п. Пока нас интересует не предложенное Нора объяснение, а только его диагноз: «Инверсии подверглась сама динамика поминания, модель памяти взяла верх над исторической моделью, а вместе с ней и совсем иное использование прошлого — непредвидимое и своенравное» (*op. cit., p. 988*). Место какой исторической модели могла бы занять модель памяти? Место модели прославления безличного суверенитета государства-нации. Эта модель достойна называться исторической моделью, поскольку самопонимание французов идентифицировалось с историей становления государства-нации. Именно ее место занимает память — частная, раздробленная, локальная, культурная⁴⁶. Какие требования связаны с этой инверсией истори-

⁴⁴ *Nora P. (dir.). Les Lieux de mémoire (3 parties: I. La République; II. La Nation; III. Les France). Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque illustrée des histoires», 1984-1986. См.: Les France, t.3, «De l'archive à l'emblème», p. 977sq.*

⁴⁵ *Ibid., t. 3: «De l'archive à l'emblème», chap. 2,4.*

⁴⁶ П. Нора пишет: эта «метаморфоза поминания» в свою очередь была следствием более масштабной метаморфозы — «метаморфозы прошлой Франции, Франции, перешедшей менее чем за двадцать лет от единого национального сознания до самосознания патримониального типа».

ческого в памятное? Здесь нас интересует то, что касается перехода от феноменологии памяти к эпистемологии научной истории. Последняя, говорит нам Пьер Нора, «поскольку она конституировалась как национальный институт, состояла в обработке этой традиции памяти, ее обогащении: как ни хотела быть критичной эта эпистемология, она явилась всего лишь углублением данной традиции. Ее конечной целью была самоидентификация, опирающаяся на преемственность. Именно в этом смысле история и память составляли единое целое: история была верифицированной памятью» (op. cit., p. 997). Инверсия, лежащая в истоках одержимости памятью, состояла в возрождении утраченных традиций, пластов прошлого, от которых мы отделились. Короче говоря, «поминание оторвалось от своего пространства, однако вся эпоха от начала и до конца стала эпохой, основанной на памяти» (op. cit., p. 298).

В конце настоящей главы, посвященной практике памяти, я считаю важным отметить, что мой замысел не поддерживает этого «порыва празднования памятных дат» (op. cit., p. 1001). Если и верно, что «память о моментах» (op. cit., p. 1006) определяет нашу эпоху, я стремлюсь, чтобы моя работа обходилась без критериев, свидетельствующих о принадлежности этой эпохе, идет ли речь о ее феноменологической, эпистемологической или герменевтической фазах, — резонно это или нерезонно. Вот почему мой труд не опровергается, а подкрепляется заключением Пьера Нора, возвещающего время, когда «эпоха поминания окончательно завершится» (op. cit., p. 1012). Ведь он не намерен способствовать «тирании памяти» (ibid.). Злоупотребление злоупотреблениями совершили те, кого он разоблачает с той же силой, с какой сопротивляется замене долгом памяти работы скорби и работы памяти, и ограничивается тем, что помещает отмеченные два вида деятельности под знамена идеи справедливости.

Таким образом, вопрос о долге памяти выходит за рамки простой феноменологии памяти. Он даже превышает интеллигентные возможности эпистемологии исторического познания. Наконец, как безусловное требование справедливости долг памяти относится к ведению моральной проблематики, с которой наш труд лишь едва соприкасается. Второе частичное требование долга памяти будет предложено в рамках рассуждения о забвении, в связи с возможным правом на забвение. Тогда мы будем вести речь о сложной связи между дискурсом о памяти и забвении и дискурсом о виновности и прощении.

Этим обещанием прерывается наше рассмотрение работающей памяти, ее подвигов, верного и неверного использования.

Глава 3. ЛИЧНАЯ ПАМЯТЬ, КОЛЛЕКТИВНАЯ ПАМЯТЬ

ПОЯСНИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

В современных дискуссиях вопрос о подлинном субъекте работы памяти выходит на первый план. Развитию этой тенденции способствует постановка проблемы, выдвигаемой нашим исследованием: историку важно знать, с чем он имеет дело — с памятью главных действующих лиц, рассматриваемых по отдельности, или с памятью целых коллективов. Вопреки неотложности этой задачи я не стал начинать свое исследование с дебатов, порой усложняющих дело. Я посчитал, что мы устраним здесь напряженность, убрав эту альтернативу с первых позиций, куда ее следовало бы поместить в соответствии с используемой нами методикой изложения, на третью позицию, что позволит сохранить логическую связность нашего подхода. Если мы не знаем, что означает испытание памяти в живом присутствии образа прошлых вещей и разыскание утраченного или обретенного воспоминания, то можно ли с полным основанием спрашивать о том, кому приписать это разыскание и испытание? Отложенная таким образом дискуссия имеет шанс сосредоточиться на вопросе менее сложном, чем тот, который обычно ставится в форме обескураживающей дилеммы: носит ли память личный или коллективный характер? Этот вопрос звучит следующим образом: кому надо приписать *pathos*, соответствующий наличию воспоминания, и *praxis*, в чем как раз и состоит добывание воспоминания? Ответ на поставленный в этих терминах вопрос может избежать альтернативы «или — или». Почему память должна атрибутироваться только мне, тебе, ей, ему, трем грамматическим лицам в единственном числе, которые могут либо сами себя обозначать, либо адресоваться к «ты», либо сообщать о делах и поступках кого-то третьего в рассказе от третьего лица единственного числа? И почему не происходит прямой атрибуции нам, вам, им? Разумеется, дискуссия, начинающаяся с альтернативы, получившей отражение в названии данной главы, не может быть разрешена таким простым перемещением

проблемы, по крайней мере, пространство атрибуции, предварительно открытое для совокупности грамматических лиц (и даже не-лиц: *он*, кто-то, каждый), помещает в надлежащие границы сопоставление позиций, ставших соизмеримыми.

Такова моя первая рабочая гипотеза. Вторая звучит следующим образом: альтернатива, из которой мы исходим, является относительно поздним плодом двунаправленного развития, которое обрело свою форму и укрепилось значительно позже, чем были разработаны две основные проблематики — разыскание и испытание воспоминания, — истоки которых, как мы видели, восходят к эпохе Платона и Аристотеля. С одной стороны, это — зарождение проблематики субъективности откровенно эгологической окраски; с другой — вторжение в сферу науки социологии, а вместе с ней и неизвестного доселе понятия коллективного сознания. Ведь ни Платон, ни Аристотель, никто из древних мыслителей не ставил предварительного вопроса о том, кто вспоминает. Их интересовал вопрос о том, что значит иметь воспоминание и добывать воспоминание. Атрибуция воспоминания кому-либо, способному говорить «я» или «мы», неявно содержалась в спряжении глаголов, относящихся к сфере памяти и забвения в разных лицах и временах. Платон и Аристотель не ставили перед собой такого вопроса, поскольку их интересовал другой, касающийся практического отношения между индивидом и полисом. Этот вопрос они так или иначе разрешили, как об этом свидетельствует открытое оспаривание Аристотелем во Второй книге «Политики» реформы полиса, предложенной Платоном в «Государстве» (кн. II-III). По крайней мере, решение этой проблемы было защищено от любой разрушительной альтернативы. Во всяком случае, индивиды («каждый» — *tis* — «человек», по крайней мере свободные люди, те, кто участвовал в управлении полисом) на уровне их частных отношений культивировали добродетель дружбы, что делало их отношения равными и взаимными.

Именно зарождение проблематики субъективности и становившейся все более насущной эгологической проблематики сразу же привело к вопросу о сознании и его движении к сосредоточенности в себе, направляющему к смыканию с умозрительным солипсизмом. Постепенно сложилась школа внутреннего усмотрения, *inwardness*, если прибегнуть к выражению Чарльза Тэйлора¹. Я приведу три показательных примера. Цена за такую радикализацию субъективности высока: атрибуция сознания коллективному

¹ Taylor Ch. Les sources du moi, p. 149 sq: «L'intériorité».

субъекту стала либо немыслимой, либо производной, даже откровенно метафорической. Противоположная позиция сложилась одновременно с рождением наук о человеке — начиная с лингвистики и кончая психологией, социологией и историей. Приняв в качестве эпистемологической модели тип объективности, свойственный наукам о природе, эти науки поставили во главу угла модели интеллигибельности, для которых социальные феномены являются неоспоримыми реальностями. Точнее, методологическому индивидуализму школа Дюркгейма противопоставила методологический холизм, в рамки которого вскоре впишется концепция Мориса Хальбвакса. Таким образом, для социологии начала XX века коллективное сознание было одной из реальностей, онтологический статус которых не вызывал сомнения. Зато индивидуальная память, эта, по предположению, начальная инстанция, оказалась проблематичной; зарождающаяся феноменология с большим трудом избежала навешивания на нее более или менее позорного ярлыка психологизма, от которого сама же стремилась отказаться; частное сознание, лишенное какого бы то ни было права на научность, поддавалось описанию и объяснению исключительно на пути интериоризации, конечной стадией которой была знаменитая интроспекция, высмеянная Огюстом Контом. В лучшем случае она, не обладая статусом изначальности, становится тем, что само требует объяснения, *explicandum*. Даже слово «изначальность», впрочем, не имеет смысла в границах тотальной объективации человеческой реальности.

Вот в такой сугубо полемической ситуации, где древней традиции рефлексивности противостоит более молодая традиция объективности, индивидуальная память и коллективная память стали соперницами. Однако они соперничают друг с другом не в одной и той же плоскости, а в сферах дискурса, ставших чуждыми друг другу.

В этих условиях задача философии, стремящейся понять, каким образом историография сочленяет свой дискурс с дискурсом феноменологии памяти, прежде всего состоит в следующем: ограничить изучение причин этого радикального недоразумения рассмотрением внутреннего функционирования каждого из дискурсов, ведущихся той и другой стороной; далее, перекинуть мостки между двумя дискурсами в надежде обеспечить хоть какую-нибудь вероятность гипотезе о том, что конституирование индивидуальной памяти и коллективной памяти шло различными, но вместе с тем пересекающимися путями. Именно на этой стадии рассмотрения я предло-

жу обратиться к понятию атрибуции как оперативному, способному установить определенную соразмерность между противоположными тезисами. Далее последует изучение некоторых из модальностей обмена между атрибуцией мнемонических феноменов «я» и другими, чуждыми или близкими друг другу.

Однако проблема отношений между индивидуальной и коллективной памятью этим не будет исчерпана. За нее с новой силой примется историография. Эта проблема получит второе дыхание, когда история, в свою очередь возведя себя в ранг субъекта самой себя, будет пытаться отвергнуть статус матрицы истории, обычно приписываемый памяти, и станет трактовать последнюю в качестве одного из объектов исторического познания. Тогда задача философии истории, с которой начнется третья часть настоящего труда, будет заключаться в том, чтобы сказать свое последнее слово и о внешних отношениях между памятью и историей, и о внутренних отношениях между индивидуальной и коллективной памятью.

I. ТРАДИЦИЯ ВНУТРЕННЕГО УСМОТРЕНИЯ

1. Августин

Выступление в защиту изначального и первичного характера индивидуальной памяти находит свое подкрепление в использовании обыденного языка и в общей психологии, которая служит опорой для этого использования. Ни в каком из регистров жизненного опыта, идет ли речь о когнитивной сфере, практическом или аффективном поле, связь акта самообозначения субъекта с предметной нацеленностью его опыта не является столь тотальной. В этом отношении употребление во французском и других языках возвратного местоимения «себя» (*soi*) не кажется случайным. Вспоминая о чем-то, мы вспоминаем о себе.

Чтобы подчеркнуть по существу частный характер памяти, выделим, не мудрствуя, три момента. Во-первых, память является сугубо индивидуальной: мои воспоминания — не ваши воспоминания. Невозможно переместить воспоминания из памяти одного человека в память другого. Будучи моей, память является моделью «мойности» (*mienneté*), частного владения для всех жизненных проявлений субъекта. Во-вторых, в памяти укоренена изначальная связь сознания с прошлым. Мы сказали вслед за Аристотелем и еще настойчивее повторим вслед за Августи-

ном: память — это память о прошлом, а прошлое — это прошлое моих впечатлений; в этом смысле прошлое есть мое прошлое. Именно благодаря этому своему свойству память обеспечивает временную непрерывность, а тем самым и идентичность личности, со сложностью и ловушками которой мы столкнулись выше. Эта непрерывность позволяет мне плавно восходить от жизненного настоящего до самых отдаленных событий моего детства. С одной стороны, воспоминания распределяются и организируются по уровням смысла, по архипелагам, в известных случаях разделенным пропастями; с другой стороны, память остается способностью пробегать время, восходить по нему так, что в принципе ничто не мешает совершать это движение, не нарушая его непрерывности. Воспоминания (во множественном числе) и память (в единственном числе), прерывность и непрерывность связываются друг с другом главным образом в рассказе. Так, я переносусь назад, к своему детству, с чувством, будто все это имело место в иной период. Именно эта инаковость в свою очередь послужит зацепкой для разграничения промежутков времени, которые производит история на основе времени хронологического. Тем не менее факт различения моментов прошлого, воскрешаемого в памяти, ни в коем случае не разрушает основных характеристик отношения между вспоминаемым прошлым и настоящим, то есть между временной непрерывностью и «мойностью» воспоминания. Наконец, в-третьих, именно с памятью связано направление ориентации в прохождении времени: ориентации в двойном значении — от прошлого к будущему, как бы с помощью толчка сзади, в соответствии со стрелой времени, характеризующей его изменение; но также и от будущего к прошлому, путем противоположного движения — от ожидания к воспоминанию через живое настоящее. Именно на этих характерных чертах, накопленных повседневным опытом и обыденным языком, строится традиция «внутреннего усмотрения». Это — традиция, родословная которой восходит к поздней античности христианской окраски. Ее инициатором и одновременно выразителем является Августин. О нем можно сказать, что он изобрел интериорность, основываясь на христианском опыте обращения. Новизна этого открытия-творения заключается в возвышении — по контрасту с греческой, а затем и латинской проблематикой — индивиду и *полиса*, первоначально занимавших то место, которое постепенно будет поделено между политической философией и рассматриваемой здесь диалектикой памяти, расщепленной

надвое. Однако если Августин знал внутреннего человека, то ему была неведома тождественность «я» и памяти. Такое открытие сделал Джон Локк в начале XVIII века. Но ему не будет доступен трансцендентальный смысл слова «субъект», изобретенный Кантом и переданный им своим последователям — посткантианцам и неокантианцам, а затем и трансцендентальной философии Гуссерля, который всеми силами будет стремиться отмежеваться от неокантианства и избегать психологизации трансцендентального субъекта. Тем не менее мы остановимся не на Канте, поскольку проблематика внутреннего чувства чрезвычайно сложна для разбора, если учитывать разорванность проблематики субъекта между трансцендентальным, ноуменальным и эмпирическим. Кроме того, ни теория, ни практика не оставляют места для основательного изучения памяти. Итак, обратимся непосредственно к Гуссерлю. В его большей частью не изданных трудах увязывается проблематика воспоминания и вспоминающего субъекта, интериорности и рефлексивности. В лице Гуссерля школа «внутреннего усмотрения» достигает своего апогея. В то же время традиция «внутреннего усмотрения» в целом складывается как тупиковая по отношению к коллективной памяти.

Итак, Августин описывает и возвеличивает не сознание, не «я» и не субъекта, а внутреннего человека, предающегося воспоминаниям. Сила Августина состоит в том, что в Книгах X и XI «Исповеди» он связал анализ памяти с изучением времени. Фактически этот двоякого рода анализ неотделим от абсолютно своеобразного контекста. Прежде всего литературный жанр исповеди тесно соединяет моменты раскаяния, которое возоблагодало позже в обыденном использовании термина «исповедь», и еще более изначальное признание подчиненности «я» творящему слову, извечно предшествующему личному слову, с собственно рефлексивным моментом, сразу же связывающим память и сознание в трудноразрешимой апории. В I томе «Времени и рассказа» я вслед за Жаном Гиттоном цитирую эту великолепную «исповедь»: «Да, Господи, я работаю над этим и работаю над самим собой: я стал сам для себя землей труда и пота². Мы исследуем сейчас не небесные пространства, измеряем не рас-

² Именно так переводит эти слова Жан Гиттон в работе «Время и вечность у Плотина и св. Августина». (Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin. Paris, Vrin, 4 éd., 1971). (Здесь и далее мы опираемся на издание: *Аврелий Августин. Исповедь*. М., 1997. Перевод с лат. М.Е. Сергеенко. — *Прим. перев.*).

стояния между звездами, а душу. Вот я, помнящий себя, я, душа» (*Ego sum, qui memini, ego animus*)³. Следовательно, нет феноменологии памяти без мучительного разыскания интериорности. Напомним некоторые этапы этого разыскания.

Во-первых, это Книга X «Исповеди». Привилегия интериорности здесь еще не является тотальной, поскольку поиски Бога сразу придают размышлениям о памяти измерение высоты, вертикальности. Но именно в памяти прежде всего ищется Бог. Высь и глубина — а это одно и то же — находятся в интериорности⁴.

Эта книга стала знаменитой благодаря удивительной метафоре: «огромные палаты памяти». Она придает интериорности вид специфической пространственности — пространственно сти внутреннего места. Эта стержневая метафора получает подкрепление со стороны родственных образов: «вместилище», «кладовая», откуда извлекаются, «берутся, как из резервуара», воспоминания, различные виды которого будут рассмотрены ниже: «Все это память принимает для последующей, если потребуется, переработки и обдумывания в свои обширные кладовые и еще в какие-то укромные, неопишуемые закоулки» («Исповедь. X, VIII, 13). Анализ сосредоточивается на чуде вызывания воспоминания⁵: вызов по моему усмотрению всего, что я воскрешаю в моей памяти, свидетельствует о том, что все «это происходит во мне, в огромных палатах моей памяти» (X, VIII, 14). Как раз хорошую память прославляет Августин: «Велика она, эта сила памяти, Господи, слишком велика! Это святилище величины беспредельной. Кто исследует его глубины! И, однако, это сила моего ума, она свойственна моей природе, но я сам не

³ *Saint Augustin. Confessions. Trad. fr. Paris, Desclée de Brouwer, coll. «Bibliothèque augustinienne». 1962. Livre X, XVI, 25. (см.: Рукѣп II. Время и рассказ. Т. 1, с. 265. — Прим. перев.)*

⁴ «Тут сомнений нет, ясно сознаю (*certa conscientia*) я, Господи, что люблю тебя... Мой Бог: свет, голос, аромат, пища, объятия внутреннего человека, который во мне» (X, VI, 8).

⁵ «Находясь там, я требую показать мне то, что я хочу; одно появляется тотчас же, другое приходится искать дольше, словно откапывая из каких-то тайников; что-то вырывается целой толпой, и вместо того, что ты ищешь и просишь, выскакивает вперед, словно говоря: «Может, это нас?» Я мысленно гоню их прочь, и наконец то, что мне нужно, проясняется и выходит из своих скрытых убежищ. Кое-что возникает легко и проходит в стройном порядке, который и требовался: идущее впереди уступает место следующему сзади и, уступив, скрывается, чтобы выступить вновь, когда я того пожелаю. Именно так и происходит, когда я рассказываю о чем-либо по памяти (*cum aliquid narro memoriter*)» (X, VIII, 12).

могу полностью вместить себя» (X, VIII, 15). По правде говоря, память вдвойне восхитительна. Прежде всего она поражает своей вместительностью. В самом деле, «вещи», собранные в памяти, это не только образы чувственных впечатлений, которые память выхватывает, когда они пребывают в состоянии разбро-санности, собирая их, но и умственные понятия, о которых можно сказать, что они изучены и теперь мы знаем их. Огромны сокровища, о которых говорят, что память «содержит» их (память содержит также «бесчисленные соотношения и законы, касающиеся чисел и пространственных величин» — X, XI, 19). К чувственным образам и понятиям присоединяются воспомина-ния о душевных переживаниях; на деле памяти дано вспоми-нать без радости то, что когда-то вызывало радость, без печали то, что прежде печалило. Другое чудесное действие: когда речь идет о понятиях, на ум приходят не только образы вещей, но и само умопостигаемое. Тем самым память уравнивается с *cogito*⁶. Кроме того, память о «вещах» и память о себе самом совпадают: здесь я сливаюсь с самим собой, я вспоминаю о себе, о том, что я сделал, когда и где я это сделал, какие чувства я испытывал, делая это. Да, велика сила памяти, велика до того, что «я помню, что я помнил» (X, XIII, 20). Короче говоря, «ум и есть сама память» (см.: X, XIV, 21).

Итак, хорошая память? Несомненно. И тем не менее угроза забвения не перестает преследовать это восхваление памяти и ее силы. Уже в начале Книги десятой речь идет о внутреннем человеке как о месте, «где душе моей сияет свет, который не ограничен пространством, где звучит голос, который время не заставит умолкнуть (*quod non rapit tempus*)» (X, VI, 8). И чуть далее: говоря о «широких полях» и «обширных дворцах памяти», Августин говорит о сокровищах памяти как о том, «что забвением еще не поглощено и не погребено» (X, VIII, 12). Здесь хранение идет бок о бок с погребением (забывчивость, «которая погребает то, что мы помним» (X, XVI, 25). Конечно, узнавание вспомненной вещи воспринимается как победа над забывчиво-стью: «Если я забыл что-либо, я, очевидно, буду не в состоянии узнать, что оно могло обозначать» (см.: X, XVI, 24). Следова-тельно, надо уметь «называть забытое», чтобы говорить об узна-вании. Что же такое на деле потерянная вещь — драхма женщи-

⁶ Понятия следует «собирать» (*colligenda*). «Отсюда и слово *cogitare* (мыслить). *Cogo* и *cogito* находятся между собой в таком же соотношении, как *ago* и *agito*, *facio* и *factito*» (см.: X, XI, 18). Глаголы на -*ito* встречаются часто, что говорит о повторении действия, выраженного простым глаголом.

ны из евангельской притчи, — если не предмет, который так или иначе сохранили в памяти? Здесь «найти» означает «снова найти», а «найти снова» означает «узнать», «узнать» же означает признать, сказать, что найденная вещь — эта та вещь, которую искали, следовательно, которую считали забытой. Действительно, если нам на память пришла другая вещь, а не та, что мы искали, мы можем сказать: «Это не то». «Для глаз эта вещь в самом деле утеряна, память же сохраняет ее» (см.: X, XVIII, 27). И что же, мы поэтому пребываем в полной уверенности? По правде говоря, одно только узнавание является здесь свидетелем, когда мы говорим задним числом, что «еще забыли не до такой степени, чтобы не помнить о том, что забыли» (см.: X, XIX, 28). Но разве забвение не является чем-то иным, чем то, о чем, как мы помним, забыли? Как раз для того, чтобы более радикально предотвратить угрозу забывания, ритор Августин отваживается присоединить к памяти о том, что мы помним, память о том, что мы забываем: «если мы удерживаем в памяти то, о чем вспоминаем, то, не помни мы, что такое забывчивость, мы никак не могли бы, услышав это слово, понять его смысл; о забывчивости, следовательно, помнит память» (X, XVI, 24). Но что такое по существу подлинная забывчивость, то есть «утеря памяти»? (там же). «Каким же образом могу я вспомнить то, при наличии чего я вообще не могу помнить?» (там же). С одной стороны, следует сказать, что именно память в момент узнавания забытого предмета свидетельствует о существовании забывчивости; если это так, то именно «память хранит забвение». С другой стороны, как можно было бы говорить о присутствии самого забвения, если мы действительно забыли? Тиски сжимаются: «Что же мне сказать, если я уверен, что помню свою забывчивость? Скажу, что в памяти моей нет того, о чем я помню? Скажу, что забывчивость находится в памяти моей, чтобы я не забывал? Оба предположения совершенно нелепы. А третье? Могу ли я сказать, что при воспоминании моем о забывчивости не она сама, а только образ ее удержан моей памятью? Могу ли я это сказать...» (X, XVI, 25). Здесь древняя эристика вносит сумятицу в исповедь. «И все-таки каким-то образом — хотя это непонятно и необъяснимо — я твердо знаю, что я помню о своей забывчивости, которая погребает то, что мы помним» (там же).

Переступив через эту загадку, поиск Бога путем размышления о достижении счастливой жизни направляется в память, поднимается выше памяти: «Пренебрегу этой силой моей, которая называется памятью, пренебрегу ею, чтобы устремиться к Тебе, сладост-

ный Свет мой» (X, XVII, 26). Однако эта устремленность в свою очередь не лишена загадочности. «Пренебрегу памятью, чтобы найти Тебя. Где? ... Если не найду Тебя в моей памяти, значит я не помню Тебя. А как же я найду Тебя, если я Тебя не помню?» (там же). Здесь вырисовывается еще более глубокое забывание, чем разрушение временем всех видимых вещей, — забывание Бога.

Именно в контексте этого восхищения памятью, восхищения, окрашенного беспокойством по поводу забывания, можно поместить важнейшие высказывания Книги одиннадцатой о времени. Однако поскольку память есть настоящее прошлого, все, что говорится о времени и о его отношении к интериорности, можно смело перенести на память.

Как я уже отметил во «Времени и рассказе», именно через вопрос об измерении времени Августин подступает к проблематике интериорности. Первый вопрос об измерении времени сразу же связывается с его местом в душе: «В тебе, душа моя, я измеряю время» (XI, XXVII, 36). Только о прошлом и о будущем мы говорим, что они долги или коротки, что будущее укорачивается, а прошлое удлиняется. Более существенно то, что время есть переход, проход, удостоверенный медитирующей рефлексией: «Мы измеряем, однако, время, только пока оно идет, так как измеряя, мы его чувствуем» (XI, XVI, 21). И далее: «Мы измеряем... время, пока оно идет» (XI, XXI, 27). Таким образом, *animus** считается местом, в котором пребывают вещи будущие и вещи прошлые. Именно во внутреннем пространстве души или духа разыгрывается диалектика *distentio*** и *intentio****, дающая мне ключ к интерпретации Книги XI «Исповеди» во «Времени и рассказе». *Distentio*, разделяющее три формы нацеленности настоящего: настоящее прошлого, или память; настоящее будущего, или ожидание; настоящее настоящего, или внимание, — это *distentio animi*. Оно означает неподобие «я» самому себе⁷. Более того, чрезвычайно важно подчеркнуть, что выбор рефлексивной точки зрения полемически связан с отвержением аристотелевского объяснения происхождения времени из космического движения. Знаменательно, что — если иметь в виду наше обсуждение частного и публичного характера памяти — у

* Дух, душа (лат.).

** Растягивать, расширять (лат.).

*** Напрягать, усиливать (лат.).

⁷ Если говорить точнее — и острее, — *distentio* не только связано с душой, оно пребывает в душе (там же., 27), следовательно, в чем-то как в месте запечатлевания следов, оставленных прошлыми событиями, словом, *effigia* образов.

Августина начальный и подлинный опыт внутреннего времени противостоит по существу не публичному времени, времени поминания, а времени мира. Во «Времени и рассказе» я уже задавал вопрос о том, может ли историческое время пониматься под углом зрения подобной антиномии, или оно, скорее, создается как третье время в точке соединения жизненного времени, так сказать, феноменологического времени и космологического времени. Здесь встает более радикальный вопрос: разве включение индивидуальной памяти в работу коллективной памяти не диктует подобного согласия между временем души и временем мира? Пока что нам достаточно того, что вопрос о «кто?» укоренен в вопросе об *animus*, подлинном субъекте *ego memini**.

Я хотел бы завершить эти краткие рассуждения об Августинской феноменологии времени, коснувшись вопроса, который будет сопровождать нас до последней главы настоящего труда. Этот вопрос состоит в следующем: не дает ли теория тройственного настоящего живому опыту настоящего такого преимущества, которое может подорвать или поставить под угрозу инаковость прошлого? И это — несмотря на понятие *distentio*. Этот вопрос ставится более радикально благодаря роли, которую в описании *distentio animi* играет понятие перехода: «откуда (*unde*), каким путем (*qua*) и куда (*quo*) идет время?» (см.: XI, XXI, 27). «Путь (*transire*) времени, — говорит Августин, — состоит в том, чтобы идти из (*ex*) будущего через (*per*) настоящее в (*in*) прошлое» (см. там же). Забудем о неизбежной пространственности метафоры места прохождения и сконцентрируем наше внимание на *diaspora*** этого перехода. Означает ли этот переход — от будущего к прошлому через настоящее — неустранимую диахронию или неуловимую синхроническую редукцию, если использовать выражение из работы Левинаса «Иное, чем бытие, или По ту сторону сущности» («Autrement qu'être ou au delà de l'essence»)? В русле феноменологии этот вопрос предвосхищает вопрос о пассивности прошлого, от которого неотделимо понятие временной дистанции. Именно ему и будут посвящены наши последние рассуждения⁸.

* Я помню (*лат.*).

** Рассеяние, расселение (*лат.*).

⁸ Мы также отложим вопрос о статусе прошлого как того, на что нацелена память. Надо ли говорить о прошлом, что его больше нет или что оно было? Частое использование Августином выражений обыденного языка, например, наречий «больше не», «еще не», «с какого времени», «долго», «еще» «уже», так же как и двойственная трактовка прошлого как «бывшего и не бывшего», представляют собой пробные камни онтологии, которую тезис о присущности времени душе не позволяет развивать.

2. Джон Локк

Положение Джона Локка в философском течении «внутреннего усмотрения» весьма и весьма своеобразно. Отголосков платонизма и неоплатонизма мы уже не ощущаем у него, как это было у Августина, и впоследствии — с еще большей силой — у Кедворта и кембриджских платоников, которых Локк хорошо знал и над идеями которых размышлял. С другой стороны, у него перестало ощущаться родство с христианской проблематикой обращения к внутреннему миру. Складывается впечатление — и, как увидим, неверное, — что он наиболее близок к Декарту, в частности в вопросе о *cogito*. Однако его критика врожденных идей с самого начала решительно отдалила его от Декарта, по крайней мере в плане идей восприятия. Во всяком случае Локк является создателем трех понятий и той последовательности, которую они образуют: тождество (*identity*), сознание (*consciousness*), самость (*self*). Глава XXVII Второй книги «Опытов о человеческом разумении» (1690), имеющая название «О тождестве и различии», занимает стратегическое место в труде, начиная с его второго издания (1694). Как подчеркивает Этьенн Балибар, которому мы обязаны новым переводом (ранее выполненный перевод принадлежит Пьеру Косту (1700)) и содержательным комментарием⁹, изобретение Локком понятия сознания станет ориентиром, признаваемым или нет, для теорий сознания в западной философии от Лейбница и Кондильяка, Канта и Гегеля до Бергсона и Гуссерля. Речь идет именно об изобретении терминов «сознание» и «самость», которое отразилось на понятии тождества, служащем для них обрамлением. Такое утверждение может вызвать удивление, если принять во внимание авторитет картезианского *cogito* и случаи употребления если не существительного «сознание», то по крайней мере прилагательного «знающий» (*conscius*), в латинской версии употребляемого в «Размышлениях» и в «Возражениях»^{25*} (существенной деталью является то, что *conscius* постоянно переводится на французский язык в таких выражениях, как: «быть в курсе дела» (*être «connaissants»*), «обладать современными знаниями» (*avoir «une actuelle connaissance»*), «экспериментиро-

⁹ *Locke J. Identité et Différence. L'invention de la conscience. Présenté, traduit et commenté par Etienne Balibar. Paris, Éd. du Seuil, 1998.* (Мы опираемся на издание: Локк Дж. Избранные философские произведения в 2-х томах. Т. 1. М., 1960. Перевод А.Н. Савина. — Прим. перев.).

вать» («*exrégimenter*»)¹⁰. Однако грамматический субъект картезианского *cogito* — не самость, а *cogito*-образец, и читателя призывают повторять его действия. У Декарта нет сознания в смысле «самость». Кроме того, если *cogito* являет собой разнообразие в смысле множества операций мышления, перечисленных во «Втором размышлении», то это разнообразие не есть разнообразие мест и моментов, вопреки которым локковская *самость* поддерживает свою личную идентичность; это — разнообразие функций. *Cogito* не есть личность, определенная своей памятью и способностью полагаться на нее. Оно рождается молниеносно, мгновенно. Мышление не предполагает постоянной памяти о том, что оно обладает мышлением. Только продолжающееся творение сообщает ему длительность. Лично оно не обладает ею.

Серия предварительных операций редукции содействует выявлению основания. В то время как философия «Размышлений» является философией достоверности, где достоверность есть победа над сомнением, трактат Локка — это победа над разнообразием, над различием. Кроме того, в то время как в «Метафизических размышлениях» достоверность существования включается в новую философию субстанций, личность у Локка идентифицирует себя с помощью одного лишь сознания, каковым является самость, при этом метафизика субстанции не отвергается радикальным образом, но методически выносятся за скобки. Это сознание очищено еще с одной стороны — от языка и слов; такая редукция выявляет ментальность, *Mind* (английская версия латинского *mens*). Означивать без слов — в этом смысле безмолвно — свойственно *Mind*, способному непосредственно мыслить о том, «что происходит внутри нас». Последнее очищение: сознание находит в самом себе не врожденные идеи; то, что оно воспринимает, — это «*operations of own Minds*», операции собственного ума, то пассивные, если речь идет об

¹⁰ Латинские *sibi consciere, sibi conscius esse* и существительное *conscientia*, являющиеся переводом греческого *suneidēsis*, означают не «осознавать себя», а «быть осведомленным», «сведушим в чем-то»; это — форма суждения. В «до-сье», которое Балибар присоединяет к своему комментарию, мы найдем выдержки из Декарта, главным образом из его «Возражений» — Второго, Четвертого, Шестого и Седьмого, «Первоначал философии», «Беседы с Бурманом» и некоторых писем (*Locke J. Identité et Différence*, op. cit., p. 265-273). Слово «сознание» там присутствует; его можно встретить в «Первоначалах философии». Лейбниц предпочтет слово «апперцепция» («*aperception*») («Монадология», § 14). До этого, если иметь в виду терминологию, подобное встречается, отмечает Балибар, у Р. Кедворта и кембриджских платоников (*Locke J. Identité et Différence*, op. cit., p. 57-63).

идеях восприятия, то активные, если иметь в виду «*powers of the Mind*», способности ума, чему посвящена XX глава Второй книги: «О силах и способностях».

Если это так, то что происходит с триадой тождество — сознание — «я»? Для нас, вопрошающих здесь об эгологическом характере философии сознания и памяти, которая, как представляется, не предлагает какого-либо практически возможного перехода к совместному бытию, диалогу, общности, первой знаменательной чертой является чисто рефлексивное определение тождества, которым открывается сочинение Локка. Правда, тождество противопоставляется разнообразию, различию в акте сравнения, совершаемом *Mind*, образующим идеи тождества и различия. Различны места и моменты времени, где существует какая-то вещь. Однако именно эта, а не другая вещь пребывает в этих местах и моментах. Разумеется, тождество есть отношение, но соотносительность с другой вещью тотчас стирается: вещь «есть та же самая вещь, а не другая» (§ 1). Удивительное выражение «та же, что она сама» предполагает уравнение: «тождественное равно самому себе». В этой самоотнесенности изначально совершается движение свертывания, в чем и состоит рефлексия. Тождество есть складка этого свертывания. Различие получает свое название для того, чтобы быть отложенным, редуцированным. Выражение: «а не другая» — является отметиной этой редукции. Намереваясь заново определить принцип индивидуализации, который «столь иском» (§ 3), Локк берет в качестве первого примера атом, «постоянное тело под одной неизменной поверхностью», и повторяет свою формулировку самоидентичности: «Ибо, будучи в данный момент тем, что он (атом — *И.В.*) есть, и ничем иным, он остается тем же самым и должен оставаться таким все время, пока длится его существование, ибо все это время он будет тем же самым, а не другим».

Различие, положенное и сразу же исключенное, появляется в виде различения типов тождества: за тождеством атомов, о чем мы только что говорили, следует тождество растительных организмов (один и тот же дуб сохраняет свою структуру), тождество животных (одна продолжающаяся жизнь), тождество человека («участие в одной и той же постоянной жизни...»), наконец, тождество личности. Основным разлом, таким образом, проходит между человеком и «я». Именно сознание проводит различие между идеей одного и того же человека и идеей «я», называемого также личностью: «Я думаю, личность есть разумное мыслящее существо, которое имеет разум и рефлексию и

может рассматривать себя, как себя, как то же самое мыслящее существо, в разное время и в различных местах» (§ 9). Различие уже обозначается не извне, не путем отвержения «другой вещи», а изнутри, с его местами и временами. Знание об этой самоидентичности, об этой «мыслящей вещи» (намек на Декарта) есть сознание. Признается только одно отрицание: «невозможно, чтобы кто-нибудь (*any one*) воспринимал, не воспринимая, что он воспринимает» (см. там же). Устраняется классическая отсылка к субстанции — материальной или нематериальной, единой или множественной, к источнику этого сознания, даже если им является оно само и оно осознает себя таковым. Разве тем самым отвергалось отличие от какой-либо вещи? Совсем нет: «Ибо ... сознание всегда сопутствует мышлению, составляет в каждом его «я» и этим отличается от всех других мыслящих существ...» (§ 9). Этой самотождественности «я» в сознании достаточно, чтобы составить интересующее нас уравнение между сознанием, «я» и памятью. В самом деле, «поскольку это сознание может быть направлено назад, к какому-нибудь прошлому действию или мысли, постольку простирается тождество этой личности; эта личность есть теперь то же самое «я», что и тогда, и действие было совершено индивидуальностью, тождественной с теперешним я», которое в настоящее время размышляет об этом действии» (там же). Личное тождество есть тождество во времени. Требуют ли в таком случае затруднения, связанные с забывчивостью и сном, когда сознание прерывается, возврата к идее субстанции: может быть, необходима континуальная субстанция, чтобы избежать разрывов сознания? Локк решительно возражает: что бы ни происходило с субстанциальной основой, только сознание «делает (*makes*) тождество личности» (§ 10). Тождество и сознание вместе образуют круг. Как отмечает Балибар, круг — это не логический порок теории: он есть изобретение самого Локка, санкционированное редукцией субстанции: «Одно и то же сознание объединяет в одну и ту же личность [эти] отдаленные действия, какие бы субстанции ни содействовали их совершению» (§ 10). И Локк принимается оспаривать другие очевидные контрпримеры: отделение, отсоединение маленькой частицы от тела нарушает не телесную субстанцию, а телесное сознание; что касается множества личностей, оно не связано определенным образом с одной и той же мыслящей субстанцией, если предположить, что одна и та же имматериальная субстанция остается неизменной: это действительно множественные сознания, сознания отдельные, это — «две различ-

ные личности» (§ 14). Локк упорствует в этом своем мнении. Ответ на возражение, вызванное представлением о так называемом предсуществовании души, такого же свойства: на деле «вопрос заключается в том, что делает личность именно этой личностью, а не в том, одна ли тождественная себе субстанция всегда мыслит в одной и той же личности, — что в данном случае не имеет значения»; а чуть далее: «не станет Сократом тот, кто не будет сознавать никаких действий или мыслей Сократа». Та же аргументация предлагается применительно к случаю воскресения личности в теле, отличном от того, что существует здесь: «то же самое сознание согласуется с обитающей в теле душой» (§ 15). Не душа определяет человека, а одно и то же сознание.

Что касается нашей темы, дело выглядит так: сознание и память — это одно и то же безотносительно к субстанциальной опоре. Короче говоря, если речь идет о личностном тождестве, *sameness* равносильно памяти.

Если это так, какая еще инаковость могла бы проскользнуть в складки этой «самотождественности»?

Оставаясь на формальном уровне, можно признать, что тождество есть отношение сравнения, которое имеет своей противоположностью разнообразие, различие; мысль о чем-то ином присутствует в соотношении с «я» тождественного не постоянно. Выражение «вещь та же самая, а не другая» содержит в себе антоним, который называется лишь для того, чтобы сразу же быть вычеркнутым. Точнее, когда речь идет о принципе индивидуации, в толковании Локка именно другие исключаются сразу же, как только на них указывают; объявленная изолированность двух вещей одного и того же рода означает, что под названием «никакое иное» косвенно имеются в виду другие сознания; чтобы обозначить «это» сознание, не следует ли иметь в запасе «кого-то» (*any*), каждого (*every one*), скрыто дистрибутивный термин? Тождественность «этого» (*this*) не есть тождественность этой (*that*) личности (§ 9). Относительно примера, где «два различных, не сообщающихся между собой сознания, действующих в одном и том же теле, одно постоянно днем, другое ночью», можно с полным основанием задать вопрос: «Дневной человек и человек ночной являются такими же различными личностями, как Сократ и Платон?» (§ 23). Чтобы прийти к такой гипотезе, надо уметь разграничивать два сознания, следовательно, полагать различие между двумя сознаниями. Однако важнее то, что здесь вступает в игру логико-грамматический статус слова *self*, которое берется то как родовой термин, *the self*,

то как единичное, *my self*, что обеспечивается гибкостью английской грамматики¹¹. Недостает обсуждения статуса номинализированного местоимения, которое находится где-то между дейктиком и общим именем. Однако Локк решился разъединить идеи и названия: «Личность», как я понимаю ее, есть название для этой (*this*) самости» (§ 26). Последнее слово в рассуждении остается за названием; «ибо каково бы ни было соединение, из которого состоит сложная идея, достаточно того, чтобы существование делало его единичной вещью под любым наименованием, чтобы то же самое существование, продолжаясь, сохраняло тождество индивидуальности под тем же самым наименованием» (§ 29).

На более материальном уровне различие заставляет вернуться к двум крайним значениям идеи самотождественного «я». Разнообразии, формально исключенное выражением «вещь та же самая, а не другая», предстает перед памятью как прослеженное и удержанное разнообразие мест и моментов, которые она собирает вместе. Это разнообразие касается одного аспекта жизни, предлежащего в основе памяти, который есть не что иное, как само прохождение времени. Сознание есть осознание того, что происходит в нем самом. Прохождение — это прохождение восприятий и действий и, следовательно, всех содержаний, которые предстали в двух предшествующих главах в качестве «что?» памяти». Ни один мосток не переброшен между свернувшимся в себе сознанием и его способностями, что, однако, составило предмет отдельного рассуждения в большой главе «О силах и способностях». Не располагая категорией интенциональности, Локк не различает память и воспоминания — воспоминания о восприятиях и действиях. Память, если так можно сказать, существует без воспоминаний. Единственное осязаемое напряжение имеет место между сознанием и жизнью — вопреки их отождествлению. Оно проявляется в выражении «продолжение существования», поясняемом словами «жизненное единение». Чередование бодрствования и сна, фаз памяти и забвения противоречит такому обращению к терминам жизни: существование продолжается постольку, поскольку сохраняется «жизненное единение с тем, в чем тогда обитало это сознание» (§ 25). Если это «жизненное единение» распадается, часть

¹¹ О многообразии таких употреблений в английском языке слова *self* см. ценный глоссарий, которым Этьен Балибар снабдил свой перевод (*ibid.*, p. 249-255).

нас самих в короткое время может стать «реальной частью другой личности» (там же). Вместе с терминологией, касающейся жизни, предлагаются слова «части нас самих» (там же). В таком случае «непрерывное существование» (§ 29) с его угрозой внутреннего разделения стремится превзойти сознание: ведь именно непрерывное существование в конечном счете «создает тождество» (там же). Философия жизни обозначается внутри философии сознания в виде сочленения тождества человека и тождества «я». Если к отношению к прошлому прибавляется отношение к будущему, напряжение между предвосхищением и припоминанием вызывает беспокойство (*uneasiness*), что сказывается на использовании способностей ума. Сознание и беспокойство тогда рискуют разъединиться.

На другом конце вереницы синонимов «я» совокупность этических терминов ведет к еще более серьезному отклонению от самотождественности «я». Локк уже отмечал «странный» (*forensic*) характер юридического языка, которому принадлежит слово «личность», хотя оно и означает «название этого “я”» (§ 26). Так что слова «попечение», «обвинение», «присвоение» принадлежат одной и той же этико-юридической сфере, а за ними следует «наказание» и «вознаграждение». Ключевое понятие — это понятие «признания (*account*) “я”» (§ 25). Оно направлено против упоминаемого тут же внутреннего разъединения. Эта мысль о признании влечет за собой далеко идущие выводы. Прежде всего относительно будущего: и в будущем «“я”, то же самое “я”, будет продолжать свое существование» (§ 25). Существование в будущем, впереди «я», как и существование, ретроспективно соединенное в прошлом, становится ответственным сознанием: кто может числить за собой свои действия, является ответственным (*accountable*). Он может «сам приписать их себе» (там же). За этим утверждением следует другое: быть ответственным значит также быть «озаботившимся» (*concerned*; от лат. *cura*, *забота*). «Забота о собственном счастье является неизбежным спутником сознания» (там же). Соскальзывание в юридическую терминологию не заставляет себя ждать. Переходное понятие — это понятие «личность», иное название «я» (§ 26). Что делает понятие личности синонимом понятия «я» вопреки его собственной странности? То, что оно означает: «я» «берет на себя» (*reconcile*), «присваивает» (*appropriate*), иными словами, приписывает, «присуждает» сознанию собственные действия. Сло-

варь здесь весьма содержателен: термин «присваивать» имеет оттенок и притяжательного слова, и глагола, означающего «признавать своим» (*own*).

Мы затрагиваем здесь область, которая может пониматься двояко: исходя из «я» и исходя из другого. Кто приписывает? Кто присваивает? И даже: кто вменяет себе в ответственность? Не учитывается ли в данном случае также и, может быть, в первую очередь другой? А кто наказывает и вознаграждает? Какая инстанция в Последний день произнесет приговор (*sentence*), о котором Локк, вступая в теологический спор, говорит, что «он будет основан на сознании всех личностей» (§ 26)?

Такое двойное прочтение не принадлежит Локку. Что меня привлекло в его трактате о тождестве, сознании и «я», так это непреклонность и неуступчивость его философии, которую следовало бы назвать философией «самотождественного»¹².

Подтверждение однозначности этой философии самотождественного мы находим, сопоставляя идеи и терминологию «Опытов» и «Второй книги о гражданском правлении»¹³. Читатель сразу же переносится в центр того, что Ханна Арендт любит называть плюральностью человеческого. Мы заведомо являемся наследниками Адама, подчиненными правителям, живущим ныне на земле, и вопрошаем себя об истоке их власти: «... каждый, кто не желает хотя бы в какой-то мере полагать, что всякое существующее в мире правительство является продуктом лишь силы и насилия и что люди живут вместе по тем же правилам, что и звери, среди которых все достается сильнейшему, чем закладывается основание для вечного беспорядка и смуты, волнений, мятежа и восстания, ... тот по необходимости должен найти иную причину возникновения

¹² Поэтому, критикуя Локка в книге «Я-сам как другой» за его смешение *idem* и *ipse*, я не прибегаю к цитированию этого трактата. Категория *sameness* (*тождества*) господствует в нем от первой до последней страницы; личная тождественность не предполагает альтернативы *sameness*; она является его вариантом, разумеется, наиболее значимым, но остается включенной в формальное единство идеи самотождественности. Только при таком прочтении, которое черпает свои аргументы из иного источника, личная тождественность может быть принята в качестве альтернативы самотождественности. У Локка «я» не есть *ipse*, способное противопоставлять себя *idem*, оно есть *same* (то же) — и даже *selfsame* (то же самое) — находящееся на вершине пирамиды самотождественного.

¹³ *Lock J. Second Traité du gouvernement* (1689). Франц. перевод, введение и примечания Жана Фабьена Спитца (Paris, PUF, 1994). (Мы опираемся на издание: Локк Дж. Избранные философские произведения в 2-х томах. Т. II. М., 1960. Перевод с англ. Ю.В. Семенова. — Прим. перев.)

государства...» («Вторая книга...», с. 5—6). Мы заброшены в *medias res*. Поскольку существуют люди, правители, войны и насилие, угроза несогласия, встает вопрос об истоке политической власти. Первым на ум приходит естественное состояние с его совершенным равенством, но оно не имеет корней в философии «я», хотя понятия деятельности, обладания, личности присутствуют в ней с первых же страниц. Оно, как представляется, не имеет видимой связи с замкнутым в «я» сознанием «Опытов». Только ничем не мотивированным скачком можно перенестись от личной тождественности к состоянию равенства, в котором «все люди находятся от природы» (гл. 2). Конечно же сразу встает вопрос о власти, то есть о «власти над другим», о странной власти, поскольку она необходима ему для возмездия в такой степени, в какой предписывают «спокойный рассудок и совесть, чтобы это соответствовало его нарушению; а именно настолько, чтобы это служило воздаянием и остражкой» (там же). Впрочем, состояние войны наступает без промедления (гл. 3): «состояние войны есть состояние вражды и разрушения»; именно от такого состояния «по основному закону природы нужно стремиться оберегать человека, насколько это возможно» (там же). Человека, а не «я». Совсем как у Гоббса: человек страшится насильственной смерти, этого зла, которое человек причиняет человеку. Закон природы дает нам право «убить его, если он нам угрожает» (там же). Отныне мы живем в мире, где естественное состояние и состояние войны всегда противостоят друг другу. Ничто в теории «я» не позволяло это предвидеть¹⁴. Действие Книги второй трактата «О гражданском правлении» разыгрывается поэтому на иной сцене, нежели та, где господствует «я».

¹⁴ Единственную возможную зацепку можно искать и обнаружить в главе о собственности (там же, гл. V). Земля со всеми ее богатствами дана людям Богом для поддержания их существования и благополучия, однако у людей «могла оказаться собственность» (с. 18). Разве это то же понятие присвоения, которое употребляется в «Опыте»? Так может показаться, поскольку «каждый человек обладает некоторой собственностью, заключающейся в его собственной личности» (там же, с. 19). Однако он может ею обладать только по отношению к другим. Теперь это выражается на языке права и по отношению к подлинно другому: «...на которую (собственную личность. — *И.В.*) никто, кроме него самого, не имеет никаких прав» (там же). Более того, к чисто собственности присоединяется труд, чуждая «Опыту» категория: «Ведь поскольку этот труд является несомненной собственностью трудящегося, постольку ни один человек, кроме него, не может иметь права на то, к чему он однажды его присоединил...» (там же).

3. Гуссерль

Третьим представителем традиции «внутреннего усмотрения» станет для нас Гуссерль. Он появляется после Локка, проходя через учения Канта и посткантианцев, и особенно Фихте, ко взглядам которого наиболее близок. Гуссерль предпринимает попытку определить свое место по отношению к трансцендентальной философии сознания путем критического обращения к Декарту, его *cogito*. Однако он отличается от Декарта не менее, чем Локк. В конечном счете он теснее всего сближается с Августином, на которого часто и с особой благосклонностью ссылается, по крайней мере тогда, когда речь идет о соединении трех проблематик: интериорности, памяти, времени. Мой подход к Гуссерлю в настоящей работе заметно отличается от того, какой я предложил во «Времени и рассказе», где главным был вопрос о конституировании времени. В контексте сопоставления феноменологии индивидуальной памяти и социологии памяти наше внимание будет направлено на пятое «Картезианское размышление», где проблема перехода от эгологии к интересубъективности рассматривается в полном объеме. Тем не менее я не захотел сразу же начинать с трудностей. Я выбрал постепенный путь, достойный самокритичности того извечного «начинающего», каким был Гуссерль в изучении проблематики памяти. На деле именно в сердцевине этой проблематики, как она трактуется в «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени», совершается попеременное движение, в результате которого внутреннее усмотрение перемещается из сферы конституирования памяти в ее еще предметном отношении к объекту, который располагается во времени, длится, к конституированию временного потока, исключаящую какую-либо направленность на предмет. Это перемещение видения мне представляется настолько значительным и радикальным, что я рискнул рассматривать вопрос о памяти в двух различных разделах. В первой главе я анализирую то, что говорится о собственно феноменологии воспоминания — с одной стороны, с точки зрения его отношения к чему-то длящемуся (пример с продолжающимся звуком или со звучанием мелодии, которую снова проигрывают), с другой стороны, с точки зрения его отличия от образа (*Bild, Vorstellung, Phantasie*). Я оставил свой анализ ретенции и протенции в тот момент, когда соотнесенность с длящимся объектом — соотнесенность, конституирующая собственно

воспоминание, — уступает место конституированию без какой бы то ни было соотнесенности с объектом, конституированию чистого временного потока. Линию раздела между феноменологией воспоминания и феноменологией временного потока провести довольно легко, поскольку воспоминание, в противоположность образу, сохраняет свою отличительную черту позиционного акта. Эта линия становится неразличимой, как только понятия импрессии, ретенции, протенции перестают соотноситься с конституированием временного объекта и соотносятся с чистым временным потоком. Таким образом, три только что упомянутые понятия занимают стратегическое положение там, где они могут быть либо подвергнуты предметному анализу, либо приведены в действие рефлексией, исключаящей какую бы то ни было объектную соотнесенность. Теперь берется в расчет именно это смещение, равнозначное подлинному переворачиванию. Тогда интересующий меня вопрос звучит так: в какой мере это выведение за предметную сферу, где *Erinnerung* означает скорее воспоминание, чем память, подготавливает эгологический тезис «Картезианских размышлений», который ставит заслон на пути к «чуждому» до того, как потребуются отыскать доступ к нему?¹⁵ Выбор этого главенствующего вопроса объясняет то, что я в некотором отношении связал во едино «Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени» и пятое «Картезианское размышление». В первой работе подготавливается господство эгологии, во второй сделана попытка героического выхода из нее в направлении к «интерсубъективным сообществам более высокого уровня».

«Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени»¹⁶ своим названием предвещают собственное содержание: сознание времени объявляется внутренним. Более того, «сознание» берется здесь не в смысле «сознания о...», следующем мо-

¹⁵ Мой вопрос отличается от вопроса, который ставит такой опытный критик, как Р. Бернет; для него вопрос о доверии, если так можно сказать, это вопрос о связях, которые трансцендентальная феноменология времени, достигая своей кульминации в «живом настоящем», сохраняет с искомой Хайдеггером «метафизикой присутствия». Для подобного постхайдеггерианского прочтения, усиленного критической пронизательностью Ж. Деррида, отсутствие, пронизывающее присутствие, предполагающее абсолютное присутствие, бесконечно более значимо, чем отсутствие, вписанное в отношение с этим другим отсутствием, отсутствием «чуждого» моей собственной сфере, «мойности» личной памяти.

¹⁶ «Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени» создали значительную проблему их издания, а затем и перевода. Вокруг ядра «Лекций

дели интенциональности *ad extra*. Чтобы это выразить лучше, скажем вслед за Жераром Гранелем, что речь идет о сознании-времени — «о времени, имманентном протеканию сознания», — а именно так говорится уже на первых страницах «Лекций...» Следовательно, нет никакого интервала между сознанием и временем. Знаменательно, что такая совершенная имманентность может быть достигнута сразу путем исключения, «редукции» «объективного» времени, времени мира, которое обыденное сознание считает внешним по отношению к сознанию. Этот первый шаг напоминает жест Августина, разъединившего время души и физическое время, которое Аристотель связывал с изменением и, таким образом, относил к сфере физики. Нам следует вспомнить об этом, когда мы приступим к выработке понятия исторического времени как календарного времени, как бы привитого к космическому порядку. В самом начале пути при переходе от внутреннего осознания времени к историческому времени мы сталкиваемся с одним значительным затруднением. Внутреннее сознание времени изначально замкнуто в себе. Что касается природы «схватывания» разумом потока сознания и, следовательно, прошлого, то это — вопрос о том, поддается ли это *ощущаемое* время «схватыванию» и *называнию* без обращения к объективному времени, в частности там, где речь идет об одновременности, о последовательности и о значении временной дистанции — понятиях, уже встречавшихся у нас в первой главе, когда рассматривалось различие памяти, обращенной к истекшему времени, и воображения, ориентированного на ирреальное, фантастическое, вымышленное. Гуссерль надеялся избежать этих трудностей, приписывая внутреннему сознанию времени *априорные* истины, причастные самим «схватываниям» (*Auffassungen*), присущим ощущению времени. Знаменательно, что эта проблема изначальной артикуляции осознания времени ставится на уровне «гилетики», в смысле *hylē*, материи греков, в противоположность любой морфологии, родственной

1905 г. по внутреннему сознанию времени» сгруппированы «дополнения и добавления» (1905-1910). Именно их Хайдеггер опубликовал в 1928 году в «Ежегоднике по философии и феноменологическому исследованию» («Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung»). Публикованием новых рукописей завершается X том «Гуссерлианы» под названием: «Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins» (1893-1917). Цитируемый нами французский перевод Анри Дюссора, сверенный Жераром Гранелем, сделан с X тома «Гуссерлианы». Существует еще одно издание с предисловием Рудольфа Бернета.

морфологии воспринятых объектов, схваченных в соответствии с их смысловым единством. Именно на таком глубинном уровне предполагается достичь внутреннего сознания времени и его самоконституирования.

Я не буду возвращаться к двум феноменологическим открытиям, которыми мы обязаны Гуссерлю: с одной стороны — к различению между «удержанием» определенной фазы потока, который течет «правильно», еще «примыкая» к настоящему, и «вспоминанием» временных фаз, переставших примыкать к живому настоящему; с другой стороны — к различению между позициональным характером воспоминания и непозициональным характером образа. Я рискнул упомянуть о них в рамках «предметной» феноменологии, нацеленной на различение прошедшей реальности воспоминания и ирреальности воображаемого. Здесь я сосредоточусь на предпосылках исследования, которое относится к области феноменологии *сознания*, точнее, *внутреннего сознания*, в той перспективе, какой мы придерживаемся в настоящей главе, то есть с точки зрения соотнесения индивидуального воскрешения в памяти и публичного поминания.

Третий раздел «Лекций» 1905 г. следующим образом продолжает предыдущий, где анализ временности все еще опирается на «индивидуальный объект» (§ 35), на некоторую длящуюся вещь: звук или мелодию. Тождественность этой вещи была конституирована в самой ее длительности. Отныне именно непрерывность потока занимает место тождественности, конституированной временным образом; поэтому § 36 можно было озаглавить так: «Конститутивный поток времени как абсолютная субъективность»^{26*}. Упразднение объекта, следовательно, индивидуального процесса и соответствующих предикатов не обходится без употребления языка: остается чисто внутреннее отношение к непрерывности явлений между «теперь» и «прежде», между актуальной фазой и непрерывностью прошлых фаз. Отметим различие в употреблении категории «теперь»: она уже означает не только начало или завершение чего-то длящегося, но и чистую актуальность явления. Мы, конечно, продолжаем называть потоком то, что уже конституировано, «но он не есть нечто темпорально «объективное»: «Это есть абсолютная субъективность и имеет абсолютные свойства того, что следовало бы образно назвать «потоком», что берет начало в «теперь», в актуальной точке, в изначальной точке-источке и т.д. В переживании актуальности мы имеем изначальную точку-исток и не-

прерывность эхо-моментов. Для всего этого не хватает названий» (см. там же).

По правде говоря, наименования не отсутствуют абсолютно. Метафора потока, общая для Гуссерля, Уильяма Джеймса и Бергсона, ведет к метафоре истока: таким образом, сохраняется ось референции, необходимая для того, чтобы говорить о непрерывности; эта ось является изначальной точкой-исток. Отныне речь идет не о начале чего-то, а о «теперь» фонтанирования. Мы можем сохранить слово «удержание» (*rétenion*), однако при этом не будем опираться на что-то конституированное в длительности. Терминология строится так, чтобы учитывать явление как таковое. Можно ли все еще говорить о единстве? О едином потоке? Да, в том смысле, что бесконечные изменения «теперь» в «более не...» и «еще не...» в «теперь» равнозначны конституированию единого потока, если слово «конституирование» сохраняет свой смысл и тогда, когда ничто не конституировано, кроме самого потока. «Имманентное время конституируется как одно для всех имманентных объектов и процессов. Соответственно сознание времени имманентного есть единство всего» (см. § 38). Это «всё» есть не что иное, как «постоянный континуум модусов сознания, модусов истекшести...» (там же); появление одного после другого или сразу-вместе — именно это обычно называют следованием или сосуществованием. Необходимо и в то же время невозможно обходиться без соотнесенности с ддящимися вещами — это вызывало у Гуссерля беспокойство: «что это, однако, означает? Здесь ничего нельзя далее сказать, кроме как: “смотри”» (там же). На что? Постоянное превращение имманентного «теперь» («теперь» звука) в модусы сознания непосредственного прошлого. Это дает новое «теперь», о котором Гуссерль говорит: «по своей форме». Отметим обращение к понятию «форма» в подкрепление терминологии, связанной с «потокком»: «Сознание по своей форме, как сознание первичных ощущений, тождественно» (*ibid.*). Однако, в отличие от того, как об этом сказано у Канта, для которого разговор о форме есть разговор о предпосылке, об *априори*, и в этом смысле о невидимости¹⁷, с этими формами связана определенная интуитивность: теперь, ранее, сразу, одно после другого, постоянно (*stetig*). Эта интуитивность соответствует положению фазы. Она выражается в сохранении

¹⁷ См.: *Ricœur P. Temps et Récit*, t. III: *Le Temps raconté*. Paris, Éd. du Seuil, coll. «L'ordre philosophique», 1985: rééd.: coll. «Points Essais», 1991; см. в последнем издании: p. 82-109.

словаря интенциональности, однако в нем различаются теперь употребления термина «удержание», который, с одной стороны, означает длительность чего-то, а с другой — постоянное существование актуальной фазы в единстве потока: «это есть единственный поток сознания, в котором конституируется имманентное временное единство звука и в то же время — единство самого потока сознания» (§ 39). И Гуссерль заявляет о своей озадаченности: «Вызывает недоумение и даже сначала кажется бессмысленным, что поток сознания конституирует собственное единство, но все же это так. И это становится понятным из его сущностного конституирования» (§ 39). Разрешение этого видимого парадокса таково: с одной стороны, единство длящейся вещи конституируется, проходя *через* фазы; с другой стороны, взгляд устремлен *на* поток. Таким образом, имеются две интенциональности: одна поперечная, нацеленная на длящуюся вещь (тогда говорят об удержании звука); другая, нацеленная только на «еще», на «еще» удержания и на продолжение удержаний удержания: «сквозь поток проходит продольная интенциональность, которая в течении потока существует в постоянном единстве, совпадая с самой собой» (там же). И Гуссерль продолжает: «Если я настраиваюсь на продольную интенциональность, я перевожу рефлектирующий взгляд...» (там же) и не наблюдаю ничего иного, кроме отношения удержания первичного явления, в конечном счете самого непрерывно обновляющегося потока. Однако обе интенциональности переплетаются друг с другом. Иначе говоря, получить доступ к абсолютному конституированию потока можно только соотносительно (это слово уже употреблялось выше) с конституированием некой длящейся вещи. В силу этой соотносительности между двумя интенциональностями мы вправе написать: «Поток имманентного темпорального конституирующего сознания не только существует, но существует таким удивительным и все же понятным образом, что в нем с необходимостью должна присутствовать самоявленность потока, и, следовательно, сам поток в его протекании с необходимостью должен быть постижим» (§ 39). Новое затруднение быстро устраняется: требуется ли для самоявленности потока второй поток? Нет: бесконечная регрессия не должна угрожать; конституирование потока происходит в последнюю очередь, поскольку оно состоит в самоконституировании, где конституирующее и конституируемое совпадают, поскольку конституирование имманентных содержаний — то есть конституирование переживаний в обычном смысле — есть «работа абсо-

лютного потока сознания» (§ 40). Однако имеет ли эта работа свои пределы? Такой вопрос уже вставал, когда речь шла о возможном горизонте удержания удержаний. Он снова встает в связи с потоком: «Эти «определенные» удержания и предвосхищения имеют смутный горизонт, протекая, они переходят в неопределенные, относящиеся к прошлому и будущему фазы протекания потока, благодаря которым актуальное содержание включается в единство потока» (см. § 40). Поставленный вопрос о горизонте остается открытым. Здесь нет вопроса ни о рождении, ни о смерти — по крайней мере, не в сфере генетической феноменологии. Что касается бесспорности, на которой основывается удержание длящейся вещи, она переносится на самоконституирование, опирающееся на интуитивность, в которой Кант отказывал *априорным* формам чувственности. Таков двоякий состав «впечатления», по отношению к которому располагаются «репродукции», названные «презентификациями»¹⁸ в совместном анализе фантазии и воспоминания. Настоящее по отношению к презентификации какой-либо вещи (Гуссерль говорит здесь: «импрессиональное сознание») является таким же, какой является временная отметка по отношению к «предметному» содержанию воспоминания, — неотделимым. Корреляция осуществляется таким образом: «Восприятие есть сознание некоторого предмета. Как сознание оно есть в то же время впечатление, нечто присутствующее «имманентно» (§ 42). Этот узел, этот очаг «предметной» презентации и рефлексивного настоящего называется «первичным сознанием». Об этом первичном сознании можно сказать все то, что мы говорили об абсолютном потоке, который не нуждается ни в каком другом потоке, более изначальном, чем он сам: первичное сознание «не имеет более за собой какого-либо сознания, в котором оно осознавалось бы» (см. там же). В этом смысле оно самое первичное. По отношению к этой первичности поперечная интенциональность, свойственная сознанию какой-либо вещи, может считаться «объективацией»: «Имманентное время объективируется во время конституируемых в имманентных явлениях объектов вследствие того, что в многообразии оттенков содержаний ощущений как единств в феноменологическом времени (следовательно, в феноменологически-темпоральном многообразии оттенков схватываний этих со-

¹⁸ Здесь наряду с *Gegenwärtigung*, переводимым как «презентация», встречается также термин *Gegenwärtigkeit*, переводимый как «присутствие» (*Husserl E. Leçons*, op. cit., p. 117), смежный с *Präsentation*, перевод которого не составляет проблемы.

держаний) является тождественная вещественность, которая постоянно во всех фазах представляет себя в многообразии оттенков» (см. § 43). Таким образом отношение между исследованиями предшествующего раздела переворачивается, коль скоро поперечная интенциональность, нацеленная на длящуюся вещь, становится точкой опоры для продольной интенциональности, внесенной в анализ с помощью рефлексии. Устраняются ли теперь все препятствия, которые предметная феноменология могла выставлять против абсолютизации присутствия настоящего? Каким образом такое единство потока могло бы выразить себя, если бы оно не опиралось на некую конституированную объективность? Гуссерль решительно переворачивает отношение: чтобы иметь нечто длящееся, необходимо иметь поток, который сам себя конституирует. Именно этим самоконституированием завершается затея по созданию *чистой* феноменологии.

Примат, приписанный таким образом самоконституированию временного потока, не позволяет сразу же заметить препятствия, которые этот крайний субъективизм возводит против идеи об одновременном конституировании индивидуальной памяти и памяти коллективной. Еще необходимо выявить, что трансцендентальное сознание, конституированное в своем потоке, само себя обозначает как трансцендентальное *ego*, иными словами, диада *cogito/cogitatum* превращается в триаду *ego cogito cogitatum*. Это движение радикализации, начатое уже в «Идеях I», полностью проясняется в четвертом «Картезианском размышлении», особенно во введении в проблематику интрасубъективности. Трансцендентальное сознание потока само обозначает себя тогда как сознание только одного «я», и трудность будет состоять в том, чтобы перейти от одиночного *ego* к другому, способному в свою очередь стать «мы»¹⁹. Чего, как представляется, недостает эгологическому подходу, так это признания изначального отсутствия, отсутствия чужого «я», «я» другого, отныне предполагаемого в сознании единичного «я».

В таком случае теперь встает вопрос о том, не затрагивает ли эта нехватка, с виду не очень существенная и говорящая об отсутствии, феноменологическое предприятие в целом и не страдает ли феноменология внутреннего сознания времени от столь же внутреннего отсутствия, которое следовало бы соотносить с этим другим отсутствием, отсутствием другого в позиции *ego*?

¹⁹ В «Лекциях...» мы читаем: «один-единственный поток» (§ 39).

Примечательно, что вопрос об отсутствии в присутствии, поставленный в начале нашего исследования платоновской теории *eikōn*, кажется, исчез с философского горизонта феноменологии. А ведь уже в эпоху «Теэтета» это отношение образа, присутствующего в настоящем, к какой-либо отсутствующей вещи являлось главной загадкой репрезентации прошлого, знаком предшествования, присоединяющимся к знаку отсутствия. Теперь можно задать следующий вопрос: не равнозначен ли динамизм, шаг за шагом ведущий к преодолению конституирования длительности какой-нибудь вещи путем самоконституирования временного потока, последовательной редукции негативности в понимании времени? Редукции, которая могла бы иметь свое продолжение в редукции чужого в сфере того, что свойственно «я»?

Эта редукция отсутствия в плане «предметной» феноменологии воспоминания начинается с анализа отношений между восприятием, первичным воспоминанием, вторичным воспоминанием, продолжаясь анализом отношений между воспоминанием и другими модальностями презентификации. Однако нельзя сказать, что в том или другом из этих эйдетических исследований нет никакого признака негативности. Вторичное воспоминание, как уже отмечалось, не является первичным воспоминанием, а первичное воспоминание не есть восприятие. То, что действительно только что наступило, уже начало прогорать, исчезать. Разумеется, оно удержано; но удержано лишь то, что уже исчезло. Что касается вторичного воспоминания, оно не имеет никакой связи с восприятием; оно явно прошло, его больше нет. Однако «действительно прошлое» есть уже прекращение; оно перестало являть себя. В этом смысле можно говорить о возрастании отсутствия вдоль цепи памяти.

Герменевтическая гипотеза тогда выглядит так: метакатегория, направленная на уничтожение этих различий, — это гипотеза о «модификации». Ее главная операция состоит в том, чтобы сделать удержание — в ущерб вторичному воспоминанию — господствующим понятием любого анализа времени. В терминах модификации удержание есть ддящееся, длительное восприятие. Оно «еще» участвует в свечении восприятия; его «больше не» есть «еще». В то время как феноменология воспоминания, например, аристотелевского типа, отводила изучению прошедшего времени такое же место, как и изучению присутствия в душе мнемонического чувства, гуссерлевская феноменология воспоминания с трудом находит эквиваленты *anamnēsis*, вторичному присвоению утраченного времени и, следовательно, уз-

наванию как аттестации тождества в различии. Именно господством матекатегории модификации можно объяснить общую тенденцию феноменологии памяти, направленной на растворение вторичного воспоминания в первичном, этом подлинном временном приложении к настоящему: это растворение осуществляется при помощи идеи удержания удержания, под которой скрывается посредническая функция вторичного воспоминания. В итоге именно оно есть подлинная память, если, как я полагаю, основной опыт времени есть опыт дистанции и временной глубины. Из этого следует, что любая диалектика оказывается выключенной из описания и все полярности, на основе которых мы строили феноменологию памяти (гл. 1, § 2) предстают как бы сглаженными, притупленными под воздействием идеи модификации.

Что касается второй серии феноменологических исследований, где речь идет о месте памяти в семействе презентификаций, она еще более противится редукции инаковости; цепочка *Bild, Phantasie, Erinnerung* располагается рядом с презентификацией, следовательно, с не-присутствием, точнее, с не-презентацией (я еще раз подчеркиваю этот нюанс, предохраняющий анализ репрезентаций от преждевременного поглощения гегемонистской теорией настоящего в смысле «теперь»). В этом отношении противоположность между актуальностью и неактуальностью кажется первичной, нередуцируемой. Можно, вслед за Гуссерлем, всячески переплестать между собой *Bild, Phantasie, Erinnerung*: игра разворачивается между членами большой семьи презентификаций, или вторичных презентаций. От века негативное существует наряду с «фантастическим», «вымышленным» и «вспомненным». Для учета этой особенности гуссерлевская феноменология предоставляет все средства описания, но дальнейшие шаги толкают ее к тому, чтобы свести до минимума, даже аннулировать собственные открытия.

Это, как представляется, прежде всего относится к третьему разделу «Лекций по феноменологии внутреннего сознания времени». В результате продвижения от «предметного» анализа воспоминания к рефлексивному анализу памяти негативность окончательно теряется из виду, сводится к чему-то уже пройденному. Существует безошибочный признак: безраздельный приоритет проблематики удержания, которая при помощи удвоения, итерации с пользой для себя поглощает проблематику вторичного воспоминания, так что вопрос об

удержании удержаний уже не ставится²⁰. И что еще более важно: проблематика двойной интенциональности — продольной и поперечной — связана именно с удержанием без другого. Проблематика единства также может быть сохранена в плане потока, несмотря на ее зависимость по отношению к конституированию временных объектов (звук, тон). Поток, следовательно, использует привилегию самоидентичности. В таком случае остаточные различия укрываются в тени множества фаз и «континуальности оттенков» (§ 35). Следовательно, конечная идея «континуальности явленностей» венчает начальную идею модификации.

Препятствия на пути триумфального шествия присутствия следует искать по нескольким направлениям: прежде всего в высшем плане конституирования с его необходимой корреляцией между продольной интенциональностью потока в ходе конституирования и поперечной интенциональностью временных объектов, поскольку рефлексия постоянно ищет опору в «предметной» структуре воспоминания. Далее, если подниматься по склону «Лекций...», раздвоение на первичное воспоминание и вторичное воспоминание сопротивляется диктату удержания. Наконец, вся восхитительная феноменология семейства презентификаций — вымысел, «изображение», воспоминание — свидетельствует о фундаментальном раздвоении между ре-презентацией и презентацией.

Завершая этот обзор, я возвращаюсь к своему прежнему вопросу: не является ли отказ от негативности, внутренне присущей самосознанию, подспудно родственным отказу от изначальности отношения к другому в эгологическом конституировании самосознания? Вопрос остается открытым²¹.

²⁰ Ссылки на вторичное воспоминание делаются, но в связи с удержанием: так, в § 39 говорится о том, что «в удержании удержано на втором уровне». Более того, понятие удержания удержаний сжимается, превращаясь в «до-всё-разу», где аннулируется любая инаковость. Правда, зато вместе с восстановлением оппозиции «впечатление/воспроизведение» (§ 42) снова возникает угроза разрыва с присутствием. Однако утверждение и корреляция этих двух феноменов ведут к признанию их различия.

²¹ Читатели, хорошо знакомые с творчеством Гуссерля, могут отметить близость между моими исследованиями и исследованиями сведущего и компетентного интерпретатора Гуссерля Рудольфа Бернета, с которыми можно познакомиться во «Введении» к «Текстам по феноменологии внутреннего сознания времени» («Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)». Husserliana, t. X. Hambourg, Felix Meiner, 1985, p. XI-LXXVII); а также в работе «Настоящее не-настоящего, присутствие и отсутствие в гуссерлевском анализе сознания времени» («Die ungegenwärtige Gegenwart, Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analysis des Zeitbwsusstseins» // «Phänomenologische Forschungen». Ed. E.W. Orth. Fribourg, Munich, Verlag Karl Aber, 1983, p. 16-57) и в статье

Именно этим вопросом мы завершим рассмотрение «Лекций...» и обратимся к проблематике, которая нас здесь интересует, — к проблематике отношения между индивидуальной и коллективной

«Присутствие прошлого в гуссерлевском анализе сознания времени» («Le présence du passé dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps») // «Revue de métaphysique et de morale», vol. 19, N 2, 1983, p. 178-198. Идея Бернета, согласно которой то, о чем умалчивается в гуссерлевском мышлении, коренится в его подспудном стремлении сохранить верность «метафизике присутствия», признаваемой Хайдеггером господствующей в западной философии, где она выступает в виде забвения бытия, является вполне допустимой, несмотря на жесткость интерпретации; однако она не должна закрывать путь к уточнению гуссерлевской феноменологии на ее собственной почве эйдетического анализа. В частности, она не требует отказа от соотносительности временного опыта с настоящим. Как можно говорить, что некая вещь начинается или заканчивается, без свидетельства «теперь»? Достаточно не смешивать живое настоящее с точечным мгновением объективного времени: редукция объективного времени совершается под покровом этой непрозрачности: без настоящего не существует ни «до», ни «после», нет временной дистанции и глубины. Именно в самом живом настоящем, заметил Августин, действует *distentio animi*. Совсем не утверждая того, что память о вечном настоящем ведет к разрешению существующих во времени внутренних контрастов и напряженности, эта идея, скорее, могла бы выступить в качестве противоположности и, таким образом, разоблачительницы разрыва, о котором говорит Р. Бернет («La présence du passé». Art. cité, p. 179). В конечном счете переворачивание, благодаря которому феноменология различия заняла бы то же место, что и философия присутствия, тождественного «я», порождает свои трудности. Возможны и другие интерпретации, отличные от тех, что опираются на Хайдеггера: разве Гуссерль не возродил предпосылки фихтевской философии тождества, не связывая это направление мысли с предполагаемым уникальным *phylum* метафизики присутствия? Вслед за Эммануэлем Левинасом, автором превосходной работы «Время и Другой» («Le temps et l'Autre». Paris, PUF, 1983), можно задать следующий вопрос: не носит ли первый отказ глубоко этического характера и разве не стало игнорирование изначальной инаковости другого причиной слепоты к любым формам инаковости, какими бы они ни были? Однако можно также предположить, что не существует единого основания для множества форм слепоты по отношению к негативному, а есть только «семейное сходство», недоступное с позиции систематической унификации, которое парадоксальным образом свидетельствует о победе тождественного во имя самого различия. В работе «Гостеприимство присутствия. Проблемы инаковости в гуссерлевской феноменологии» («The Hospitality of Presence. Problems of Otherness in Husserl's Phenomenologie» (Stockholm, Almqvist and Wicksell, 1998) О. Бирнбаум с успехом исследует ресурсы этого семейного сходства между всеми формами негативности в творчестве Гуссерля. В этом отношении самым знаменательным было бы фамильное сходство между двумя отрицаниями — отрицанием внутреннего момента времени и отрицанием чужого в эгологии, чужого как образа, без которого никакая эгология не могла бы получить импульсы для существования. А вот еще работа Р. Бернета на этот счет: «Другой времени» («L'autre du temps» // Emmanuel Levinas. Positivité et Transcendance. Sous la direction de J.-L. Marion. Paris, PUF, coll. «Épiméthée», 2000, p. 143-163). Остается только упомянуть XXIII том «Гуссерлианы»: «Vorstellung, Bild, Phantasie» (op. cit), а также различие между воспоминанием как интенциональным объектом и памятью как схватыванием времени; последней и посвящена настоящая дискуссия.

памятью²². Мы сразу же переносимся на другой склон феноменологии, делая поворот в сторону теории трансцендентального сознания и интерсубъективности. Речь идет о пятом «Картезианском размышлении», где Гуссерль пытается перейти от одиночного *ego* к другому, способному в свою очередь превратиться в «мы»²³.

«Лекции...» не давали основания предвидеть путь, в конце которого временной опыт смог бы стать опытом совместным. На этой стадии феноменология еще делит проблематику одиночного сознания с «психологизмом», который она тем не менее отвергает как объективацию сферы психического. Теперь встает следующий вопрос: позволяет ли распространение трансцендентального идеализма на сферу интерсубъективности открыть путь к феноменологии совместной памяти? Последние параграфы знаменитого «Пятого размышления» действительно предлагают тему «согласования опыта» на всех его значимых уровнях, начиная с совместного овладения «физической природой» (§ 55) и кончая известным конституированием «интерсубъективных сообществ более высокого уровня» (называемых еще «личностями более высокого порядка» (§ 58)), являющихся результатом процесса «социальной коммунитаризации». В этом расширенном контексте трансцендентальной феноменологии нам, разумеется, не встречается выражение «общая память», однако оно прекрасно согласуется с понятием «культурные миры», понимаемыми как «конкретные жизненные миры, в которых, претерпевая и действуя, живут относительно или абсолютно обособленные друг от друга сообщества» (см. там же).

Следует определить, чем оплачивалось такое расширение феноменологии до проблематики совместной жизни. Прежде всего пришлось радикализовать трансцендентальный идеализм, доведя его до той точки, где солипсизм принимался бы как обоснованное возражение; в этом плане «редукция трансценден-

²² В третьем томе произведения «Время и рассказ» первое место отведено другой проблематике — интуитивности сознания времени в связи с его незримостью, — как она трактуется в трансцендентальной эстетике Канта.

²³ *Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge.* Труд издан С. Штрассером в: «Husserliana», t. I. La Haye, Nijhoff, 1963. Первый французский перевод принадлежит Ж. Пейфер и Э. Левинасу (Paris, Armand Colin, 1931; Vrin, 1947); новый аннотированный перевод выполнен М. де Лонэ (Paris, PUF, 1991). В книге «В школе феноменологии» («À l'école de la phénoménologie». Paris, Vrin, 1986) я представил анализ «Картезианских размышлений» в целом и отдельно изучение пятого «Картезианского размышления». (Мы опираемся на издание: Гуссерль Э. Картезианские медитации // Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 4. М., 2001. Перевод с нем. В.И. Молчанова. — Прим. перев.)

тального опыта к собственной сфере» (см. § 44) представляет собой высший момент интериоризации опыта. Прекрасное описание временного опыта, сделанное сорока годами раньше, вероятно, можно отнести к этой собственной сфере. Присущий ему характер потока и беспредельно открытого горизонта явно подчеркивается названием § 46: «Собственная сфера как сфера актуальностей и потенциальностей потока переживаний». Этот обязательный переход через собственную сферу существен для последующей интерпретации: конституирование другого как чужого будет означать не ослабление, а усиление гуссерлевского трансцендентализма, достигшего своего апогея в эгологии. На деле именно «в» собственной сфере ценой описанных мною ранее²⁴ парадоксов конституируется опыт другого как чужого. Жесткая конкуренция разыгрывается между двумя толкованиями феномена, который Гуссерль обозначает термином *Paarung* (образование пары, § 51). С одной стороны, другой конституируется именно как чужой, то есть как «не-я», но он конституируется «во» мне. Понятие «аппрезентация», трактуемое как модальность без аналогической пары²⁵, создает неустойчивое равновесие между этими двумя прочтениями. В этом плане можно утверждать, что редукция к собственной сфере и теория аналогической апперцепции, составляющая ее продолжение, образуют две узловые точки, необходимые для последнего этапа феноменологии — «коммунитаризации» опыта, намеченного в конце пятого «Картезианского размышления». «Собственная сфера», «образование пары», «согласование» образуют, следовательно, непрерывную концептуальную цепочку, ведущую к тому, что можно было бы назвать феноменологической социологией; эти термины я рискнул бы сопоставить с ключевыми понятиями понимающей и объясняющей социологии, которые Макс Вебер поставил во главу угла своего великого труда «Хозяйство и общество».

Я не буду далее задерживаться на главных трудностях, связанных с соединением трансцендентального идеализма и теории интерсубъективности. Скорее, я поставлю вопрос, который считаю предварительным: чтобы прийти к понятию совместно-

²⁴ Ricœur P. La cinquième «Méditation cartésienne». Ibid., p. 197-225.

²⁵ В этом смысле говорят об аналогической «апперцепции». Об этой неуловимой аналогической апперцепции написаны сотни страниц и посвящены они интерсубъективности; до недавнего времени эти работы существовали в рукописном варианте и вот, наконец, изданы Изо Керном.

го опыта, надо ли начинать с идеи «собственного», затем переходить к опыту другого и потом совершать третью операцию, названную коммунитаризацией субъективного опыта? Действительно ли эта цепочка необратима? Диктует ли эту необратимость спекулятивная предпосылка трансцендентального идеализма, а не противоречие, свойственное феноменологическому описанию? Постижима и осуществима ли в этой связи чистая беспредпосылочная феноменология? У меня нет на это ответа. Я не упускаю из виду различие (надо сказать, это своего рода скачок), которое Гегель вынужден был провести, когда переходил от теории субъективного духа к теории объективного духа в «Энциклопедии» и еще ранее, в сердцевине «Феноменологии духа», в начале главы «Дух» (гл. 6). Существует такой момент, когда надо переходить от «я» к «мы». Но не является ли этот момент изначальным, новой исходной точкой?

Каковы бы ни были эти трудности, если мы останемся в рамках пятого «Картезианского размышления», социологическое понятие коллективного сознания может выражать лишь вторичный процесс объективации intersубъективных отношений. В таком случае достаточно забыть о процессе конституирования, породившем эти сущности, чтобы трактовать их в качестве субъектов, которым свойственны предикаты, подобные тем, какие мы в первую очередь приписываем индивидуальному сознанию. Тогда можно будет распространить на эти продукты объективации intersубъективных отношений черты, аналогичные тем, которые Гуссерль приписывал любому *alter ego** в его отношении к *ego* как таковому. Благодаря этому аналогическому переносу мы получаем возможность употреблять первое лицо во множественном числе и приписывать «мы» — каким бы ни был его обладатель — все прерогативы памяти: «мойность», непрерывность, полярность «прошлое—будущее». Выдвигая эту гипотезу, переносящую на intersубъективность всю тяжесть конституирования коллективных сущностей, важно только никогда не забывать, что лишь по аналогии с индивидуальным сознанием и памятью и по отношению к ним можно видеть в коллективной памяти средоточие следов, оставленных событиями, сказывающимися на ходе истории соответствующих групп, и что за этой памятью следует признать способность обращения к общим воспоминаниям в случае празднеств, ритуалов, пуб-

* Другое «я» (лат.).

личных торжеств. Если признается законным перенос по аналогии, ничто не запрещает нам считать высшие интересусубъективные сообщества субъектом присущих им воспоминаний, говорить об их временности и историчности, короче, распространять по аналогии «мойность» воспоминаний на идею о том, что мы владеем нашими коллективными воспоминаниями. Этого достаточно, чтобы считать точкой опоры письменной истории феноменологическое существование групп. История «ментальностей», «культур» требует от феноменолога именно такого подхода.

II. ВЗГЛЯД ИЗВНЕ: МОРИС ХАЛЬБВАКС

Спустя несколько десятилетий после публикации труда Мориса Хальбвакса «Коллективная память»²⁶ его идеи получили неожиданный резонанс²⁷. Такое признание не может оставить нас равнодушными, поскольку история вправе претендовать на то, чтобы стать опорой памяти, корректировать, критиковать, даже поглощать ее, если речь идет о памяти коллективной. Последняя представляет собой собственно визави истории.

²⁶ *Halbwachs M. La Mémoire collective. Paris, PUF, 1950* (труд опубликован Жанной Александр, урожденной Хальбвакс); мы будем цитировать издание, подготовленное Жераром Намером в сотрудничестве с Марией Жессон (Paris, Albin Michel, 1997).

²⁷ См.: *Hutton P. H. Maurice Halbwachs as historian of collective memory // History as an Art of Memory. University of Vermont, 1993, p. 73sq.* Автор отводит Хальбваксу почетное место в том ряду, который, кроме Вордсворта и Фрейда, включает в себя Филиппа Ариеса и Мишеля Фуко. Мэри Дуглас, автор серьезного введения к английскому переводу «Коллективной памяти» (Introduction: *Maurice Halbwachs (1877-1941) // Halbwachs M. The collective Memory. New York, Harper and Row, 1980*), говоря о значении Мориса Хальбвакса, сравнивает его с Эдвардом Эвансом-Причардом. При исследовании в работе «Как мыслят организации?» («How Institutions Think». Syracuse, Syracuse University Press, 1986) «структурной амнезии», о чем у нас пойдет речь в главе о забвении, она опирается на Мориса Хальбвакса. Вместе с тем многие французские историки не считают труды Мориса Хальбвакса своего рода приложением к социологии Эмиля Дюркгейма и видят в них подлинное введение в проблематику сопоставления коллективной памяти и истории. В этом плане мы здесь ограничимся рассмотрением второй главы «Индивидуальная память и коллективная память» труда «Коллективная память» (op. cit., p. 51-96). Мы отложим пока, до дискуссии, которая найдет свое место только в рамках критической философии истории, обсуждение ключевой главы этой книги — «Коллективная память и историческая память» (p. 97-142). Различие между коллективной памятью и исторической памятью остается там равнозначным различию между индивидуальной памятью и коллективной памятью, которое единственно важно для нас на этой стадии рассмотрения.

Мы признательны Морису Хальбваксу за его смелое решение приписать память непосредственно коллективной сущности, которую он называет группой или обществом. Известно, что еще до опубликования «Коллективной памяти» он ввел в обиход термин «социальные рамки памяти»²⁸. Тогда он был чистым социологом и шел по стопам Эмиля Дюркгейма, говоря о памяти в третьем лице и признавая за ней структуры, доступные объективному наблюдению. Решительный шаг, сделанный в «Коллективной памяти», состоит в том, что в ней при исследовании работы личной памяти, направленной на вызывание воспоминаний, исключается ссылка на коллективную память. Глава вторая, «Индивидуальная память и коллективная память», от начала и до конца написана от первого лица единственного числа, в псевдоавтобиографическом стиле. В этой главе говорится, по сути, следующее: чтобы вспоминать, нужны другие. Но тут же следует добавление: наша память не только никоим образом не может проистекать из коллективностей — здесь имеет место обратный порядок вещей. Наше критическое прочтение имеет целью проанализировать последний вывод. Но прежде надо сказать, что именно опираясь на пронизательный анализ индивидуального опыта принадлежности к группе и на основе воспитания, полученного от других, индивидуальная память становится сама собой. Такова избранная стратегия, и нет ничего удивительного в том, что анализ начинается с обращения к свидетельству других. По существу, именно на пути вспоминания и узнавания, этих двух мнемонических феноменов, основных в нашей типологии вспоминания, мы обращаемся к памяти других. В этом контексте свидетельство рассматривается не как высказывание кого-то, ставящего цель быть услышанным другим, а как высказывание, полученное мной от другого в качестве информации о прошлом. В данном отношении первые воспоминания, повстречавшиеся на этом пути, являются разделенными, общими воспоминаниями (Кейси их называет «Reminiscing»). Они позволяют нам утверждать, «что в реальности мы никогда не бываем одни». Таким образом сразу же устраняется идея солипсизма, пусть даже в виде мыслительной гипотезы. Наиболее примечательными из этих воспоминаний являются воспоминания о местах, которые посетили

²⁸ Halbwachs M. Les Cadres sociaux de la mémoire. Paris, Alcan, 1925; rééd.: Albin Michel, 1994.

сообща. Они предоставляют особую возможность мысленно перенестись в ту или иную группу. Таким образом, от роли свидетельствования других в вызывании воспоминаний мы постепенно переходим к роли воспоминаний, которые мы имеем как члены группы; они требуют от нас изменения точки зрения, на что мы вполне способны. Так мы получаем доступ к событиям, реконструируемым для нас другими, отличными от нас. В данном случае другие определяются своим местом в некоей целостности. В этом отношении школьный класс представляет собой привилегированное место изменения точки зрения памяти. В общем, любая группа определяет места. Именно их мы запоминаем, их храним в памяти. Несколько выше воспоминания о путешествии уже представляли в качестве источника совместного изменения точек зрения²⁹.

Исследование вступает в свою решающую фазу, когда обрушивается на так называемый психологизирующий тезис, сформулированный в свое время Шарлем Блонделем, согласно которому индивидуальная память является необходимым и достаточным условием вызывания воспоминания и его узнавания. На заднем плане здесь маячит тень Бергсона и — по соседству с ним — соперничество с историками за господство в сфере находящихся на подъеме наук о человеке. Баталия ведется как раз на территории главного мнемонического феномена. Негативный аргумент: когда мы уже не являемся частью группы, в чьей памяти сохраняется то или иное воспоминание, наша собственная память, не имея внешней опоры, угасает. Позитивный аргумент: «Мы вспоминаем только при условии, что становимся на точку зрения одной или нескольких групп, перемещаемся в одно или несколько течений мысли» («*La mémoire collective*», р. 63)³⁰. Иначе говоря, воспоминаниям не предаются в одиночестве. Хальбвакс в лоб атакует сенсуалистический тезис, согласно которому источник памяти находится в чувственной интуиции, сохраняемой и вспоминаемой идентичным образом. Такое воспоминание не только неуловимо, но и непостижимо. В этом отношении прекрасным примером являются воспоминания о

²⁹ Ниже предоставится возможность показать связь, установленную Хальбваксом между памятью и пространством. Об этом говорит название одной из глав «Коллективной памяти»: «Коллективная память и пространство» (op. cit., р. 193-236).

³⁰ Можно подчеркнуть настойчивое употребление понятий места и перемещения.

детстве. В них запечатлеваются социально значимые места: сад, дом, подвал и т.п., места, которыми дорожит Башляр: «Именно в рамки семьи перемещается образ, поскольку с самого начала он был включен в нее и никогда ее не покидал» (ор. cit., p. 69). И еще: «Для ребенка никогда не бывает мира без людей, без благотворных или вредных влияний» (ор. cit., p. 73). Тем самым становится ясным, что понятие социальной границы перестает быть просто объективным понятием; оно обозначает аспект, внутренне присущий работе воспоминания. В этом плане воспоминания о взрослой жизни не отличаются от воспоминаний детства. Они заставляют нас совершать путешествия от одной группы к другой, от одной границы к другой, как в пространстве, так и во времени. Узнать друга на портрете значит переместиться в места, где мы его видели. То, что оказывается неуловимым и непостижимым, так это используемая для объяснения возрождения воспоминания идея «внутренней последовательности», куда включалась бы какая-нибудь одна «внутренняя, или субъективная, связь» (ор. cit., p. 82-83); короче говоря, следует отказаться от дорогой Дильтею связности воспоминаний (которая, похоже, не была известна Хальбваксу), как и от идеи, согласно которой «обосновать связность воспоминаний могло бы только внутреннее единство сознания» (ор. cit., p. 83). То, что мы верим, будто наблюдаем в нас самих такого рода вещь, это несомненно; «но здесь мы являемся жертвой вполне естественной иллюзии» (ibid.). Она объясняется тем, что влияние социальной среды стало неощутимым. В главе о забвении у нас будет возможность вернуться к этой амнезии социального действия. Хальбвакс говорит: мы замечаем соперничающие друг с другом влияния только тогда, когда они борются внутри нас. Но даже тогда своеобразие впечатлений или мыслей, которые мы испытываем, объясняется не нашей естественной спонтанностью, а «столкновением в нас течений, обладающих вне нас объективной реальностью».

Сильный момент рассматриваемой главы состоит, таким образом, в разоблачении иллюзорного приписывания нам самим воспоминания, когда мы претендуем на то, чтобы быть их изначальными обладателями.

Однако не переступает ли здесь Хальбвакс невидимую грань, отделяющую тезис «мы никогда не предаемся воспоминаниям в одиночестве» от тезиса «мы не являемся подлинными субъектами атрибуции воспоминаний». Разве сам акт «перемещения» в группу, или из одной группы в другую, или вообще принятие

«точки зрения группы» не предполагает спонтанности, способной заставить следовать за собой? В противном случае в обществе не было бы социальных действующих лиц³¹. Если в конечном счете мысль о спонтанности индивидуального субъекта воспоминания может быть разоблачена как иллюзия, то это потому, что «наши восприятия внешнего мира следуют одно за другим в соответствии с тем же порядком, в каком следуют друг за другом материальные факты и явления. В таком случае именно природный порядок проникает в наш ум и управляет его состояниями. А как может быть иначе, если наши представления являются всего лишь отражением вещей? Отражение объясняется не предшествующим отражением, а вещью, которую оно воспроизводит в настоящий момент» (op. cit., p. 85). Существуют только два принципа сцепления: принцип «материальных фактов и явлений» и принцип коллективной памяти. Но первый из них отражается в сознании только в настоящем: «Чувственная интуиция всегда пребывает в настоящем» (op. cit., p. 84). Из этого со стороны сознания следует, что только «сами отдельные части и представляют собой реальность» (op. cit., p. 85), управляют чувственно воспринимаемым порядком, так что мы не можем ссылаться на некое «спонтанное взаимное притяжение между состояниями сознания, соотносимыми таким образом друг с другом» (ibid.). Словом, «отражение объясняется не предшествующим отражением, а вещью, которую оно воспроизводит в настоящий момент» (ibid.). В таком случае, чтобы понять логику сцепления, управляющую восприятием мира, следует обратиться именно к коллективным представлениям. Неожиданно для себя мы сталкиваемся с кантовским аргументом, который ставится на службу общественных структур. И мы снова возвращаемся к прежнему употреблению понятия границы: именно в границах коллективного мышления мы находим средства для воскрешения в памяти связи между объектами, их сцепленности. Лишь коллективное мышление способно на такую операцию.

³¹ Историки, к которым во второй части нашего исследования мы обратимся по вопросу об образовании социальной связи, будут приписывать эту инициативу социальным действующим лицам, идет ли речь о ситуациях оправдания или оспаривания в ходе жизни многочисленных «обществ». Однако Хальбвакс проходит мимо трудности, которую сам же порождает: движения расположения, смещения, перемещения являются спонтанными, но мы о них осведомлены и можем вызывать их. Как это ни парадоксально, возражение Хальбвакса сенсуалистической теории памяти основывается на глубоком согласии с ней по поводу статуса изначального впечатления, чувственной интуиции.

Остается объяснить, каким образом из этого коллективного мышления вытекает ощущение единства «я». Именно при посредничестве сознания мы в каждое мгновение принадлежим одновременно различным средам; однако это сознание существует лишь в настоящем. Единственная уступка, на которую соглашается наш автор, состоит в наделении каждого сознания способностью перемещаться на точку зрения группы, а также переходить из одной группы в другую. Однако уступка вскоре берется назад: эта последняя атрибуция тоже является иллюзией, которая выражает привыкание к социальному давлению; последнее заставляет нас думать, будто мы являемся авторами наших верований: «Именно так большинство социальных влияний, которым мы чаще всего повинемся, остаются незаметными для нас» (op. cit., p. 90). Этот дефект апперцепции является главным источником иллюзии. Когда социальные воздействия противостоят друг другу, а само это противостояние оказывается неощутимым, мы воображаем, что наше действие не зависит от этих воздействий, поскольку оно не находится в исключительной зависимости от какого-либо из них: «Мы не замечаем того, что оно на деле выражает их совокупность и всегда подчиняется закону причинности» (op. cit., p. 95).

Является ли это последним словом рассматриваемой, можно сказать, замечательной работы, которая в заключение впадает в вызывающий удивление догматизм? Я так не считаю. Замысел какого бы то ни было исследования не может быть перечеркнут его выводом: именно в личном акте вспоминания автор первоначально искал и находил признак социального. А этот акт вспоминания всегда принадлежит нам. Представление о нем, удостоверение его не может быть разоблачено в качестве иллюзии. Хальбвакс полагает, что может принять точку зрения, которая признает существование социальной связи, в то время как сам же критикует и оспаривает его. По правде говоря, текст самого Хальбвакса дает нам материал для его критики. Речь идет об использовании квазилайбницеvской идеи о точке зрения, о перспективе: «Впрочем, — говорит наш автор, — хотя коллективная память черпает свою силу и свою длительность в том, что она считает опорой единения людей, именно отдельные индивиды в качестве членов группы предаются воспоминаниям. Мы охотно сказали бы, что каждая индивидуальная память является точкой зрения на память коллективную, что эта точка зрения меняется в зависимости от занимаемого мной места и

что это место само меняется в соответствии с отношениями, которые я поддерживаю с другими социальными кругами» (op. cit., p. 94-95). Именно использование Хальбваксом понятий места и перемены мест возобладало над квазикантианской идеей границы, односторонне приписываемой каждому сознанию³².

III. ТРИ СУБЪЕКТА АТРИБУЦИИ ПАМЯТИ: «Я», КОЛЛЕКТИВЫ, БЛИЗКИЕ

Оба направления предыдущей дискуссии подводят к одному и тому же негативному заключению: ни феноменология индивидуальной памяти, ни социология коллективной памяти не могут иметь под собой прочных оснований, если каждая из них соответственно считает справедливым только один из противоположных тезисов: спаянность состояний индивидуального сознания, с одной стороны; способность коллективных существ сохранять и вызывать в памяти общие воспоминания — с другой. Более того, попытки исходить из них несимметричны; вот почему, вероятно, области пересечения феноменологического понимания коллективной памяти и социологической трактовки индивидуальной памяти не существует.

В конце рассмотрения главной апории проблематики памяти я предлагаю исследовать возможности взаимодополнительности, содержащиеся в обоих антагонистических по отношению друг к другу подходах, возможности, завуалированные, с одной стороны, идеалистическими предрассудками гуссерлевской феноменологии (по крайней мере в уже опубликованной

³² В конечном счете позицию Мориса Хальбвакса ослабляет его обращение к сенсуалистической теории чувственной интуиции. Такого рода обращение станет более затруднительным после лингвистического поворота и особенно после прагматического поворота, совершенных эпистемологией истории. Однако этот двойной поворот может быть уже рассмотрен в плане памяти. Вспоминать, говорили мы, значит что-то делать: объявлять, что уже что-то увидели, создали, чего-то достигли. И осуществляя это действие, память включается в ткань практического изучения мира, телесной и ментальной деятельности, превращающей нас в действующих субъектов. Значит, именно в настоящем, более богатом, чем настоящее чувственной интуиции, оживает воспоминание — в настоящем инициативы. Предшествующая глава, посвященная работе памяти, требует нового истолкования мнемонических феноменов с прагматической точки зрения, до того, как сама историческая деятельность переместится в сферу теории деятельности.

части его работ), с другой стороны — позитивистскими пред-
рассудками социологии в славные годы ее молодости. Сначала
я попытаюсь выявить языковую сферу, где оба дискурса могли
бы найти точки соприкосновения.

Обыденный язык, переработанный с помощью инструмен-
тария семантики и прагматики дискурса, оказывает нам здесь
ценную помощь своим понятием атрибуции кому-либо психи-
ческих операций. Среди черт, которые мы отметили в начале
нашего исследования, фигурирует грамматическое употребле-
ние притяжательных местоимений типа «мой», «моё» в един-
ственном и множественном числе. С этой точки зрения утверж-
дение притяжательности по отношению к собственному воспо-
минанию в языковой практике является моделью «мойности»
для всех психических явлений. Текст «Исповеди» пестрит сви-
детельствами присвоения, подкрепленными риторикой испове-
дального характера. Однако именно Локк, опираясь на гибкость
английского языка, приступил к теоретическому осмыслению
операции присвоения, используя слово *appropriate* (присваивать),
а также осуществляя серию семантических игр со словом *own*
(свой) в его местоименной или глагольной форме. По этому
поводу Локк отмечал, что юридический язык благодаря своему
характеру *forensic* устанавливает определенную дистанцию между
присвоенной собственностью и владельцем. К тому же это вы-
ражение может ассоциироваться с множеством владельцев (*my*,
own, *self* etc. — мой, свой, сам и т.п.) и даже с существительным
the self. Более того, к слову *appropriate* присоединяются термины
«*impute*», «*accountable*» (принимать на свой счет, быть ответственным
за другого или брать на себя ответственность за другого).
Фактически юридическая теория *ascription* (приписывания) стро-
ится на этой основе, что способствует разъяснению понятий
«вменение в вину» и «ответственность»³³. Однако употребление
термина «присвоение» в юридическом контексте не следует от-
секать от его семантической амплитуды. В книге «Я-сам как
другой» я попытался частично вернуть слову «присвоение» это
значение, говоря об отношении между действием и его испол-
нителем³⁴. Здесь я предлагаю немного продвинуть вперед это

³³ Hart H.L. «The ascription of responsibility and rights» // Proceedings of the Aristotelian Society, № 49, 1948, p. 171-194. Существительное *ascription* и глагол *to ascribe* были образованы глаголами «описывать» и «предписывать» для обозначения именно приписывания чего-либо кому-либо.

³⁴ Ricœur P. Soi-même comme un autre. Op. cit., quatrième étude.

начинание, распространяя его на память как в ее пассивной форме присутствия воспоминания в сознании, так и в активной форме вызывания воспоминания. Именно эти операции в широком смысле слова, включающем *pathos* и *praxis*, являются объектами атрибуции, присвоения, приписывания, учитывания, короче говоря, *ascription*. Такое расширение сферы идеи присвоения от теории действия до теории памяти стало возможным благодаря главному тезису о целостности психического поля, который я почерпнул в труде П.Ф. Стросона «Индивиды»³⁵. Среди тезисов Стросона, касающихся общих отношений между практическими предикатами, в частности, и психическими предикатами вообще, он единственный интересуется нас непосредственно: эти предикаты, коль скоро их можно атрибутировать «я», могут быть атрибутированы и другому. Эта подвижность атрибутирования предполагает три отличных друг от друга допущения: 1) атрибуция может быть выполнена или отложена; 2) эти предикаты сохраняют один и тот же смысл в двух различных ситуациях атрибуции; 3) это множественное атрибутирование предохраняет от асимметрии между приписыванием себе самому и приписыванием другому (*self-ascribable/other ascribable*).

Согласно первому предположению атрибуция в некотором роде компенсирует противоположную операцию, состоящую в откладывании атрибуции кому-либо с единственной целью придать постоянное дескриптивное содержание психическим предикатам, оставленным в запасе. Фактически так мы и поступали, когда, не говоря об этом, считали в двух предшествующих главах воспоминание своего рода образом, а воспоминание — работой по разысканию, венчающейся или не венчающейся узнаванием. Платон, говоря об *eikōn*, не задается вопросом, к кому «приходит» воспоминание. Аристотель, исследуя операцию воспоминания, не задается вопросом об исполнителе разыскания. Наше собственное феноменологическое исследование, касаю-

³⁵ *Strawson P.F. Individuals*. London, Methuen and Co, 1959; франц. перевод: *Les Individus*. Paris, Éd. du Seuil, 1973. Я рассматриваю главный его тезис в первом очерке книги «Soi-même comme un autre» (op. cit., p. 39-54) в рамках общей теории «идентифицирующей референции» (по каким признакам узнают, что это тот индивид, а не другой). Я уточняю и применяю его в плане теории действия в четвертом очерке «Апории приписывания» («Les apories de l'ascription», *ibid.*, p. 118sq). Именно этот последний анализ я воспроизвожу здесь, применяя его к мнемоническим явлениям.

щиеся отношения между припоминанием, запоминанием и поминанием, было проведено под знаком отвлечения от атрибуции. В этом плане память является одновременно и особенным и единичным случаем. Особенным случаем в той мере, в какой мнемонические явления суть психические явления наряду с другими: о них говорят как о чувствах и действиях; именно на этом основании они атрибутируются кому-то, каждому, и их смысл может постигаться вне какой бы то ни было явной атрибуции. Именно в этой форме они возвращаются в *thesaurus* (сокровищницу) психических значений, которые используются литературой — либо в романе в третьем лице (он/она), либо в автобиографии в первом лице («давно уж я привык укладываться рано...») и даже во втором лице в обращении или в молитве («Господи, вспомни о нас»). Такая же отсрочка атрибуции является условием атрибуции психических явлений вымышленным персонажам. Это свойство психических предикатов быть понятными сами по себе при откладывании любого явного атрибутирования образует то, что можно было бы назвать «психическим», о чем англичанин говорит «*Mind*»: психическое, *Mind* — это реестр психических предикатов, находящихся в распоряжении данной культуры³⁶. Это означает, что мнемонический феномен является единичным в нескольких смыслах. Во-первых, атрибуция так тесно смыкается с конститутивным чувством присутствия воспоминания и с деятельностью разума, что откладывание приписывания кажется в высшей мере абстрактным. Возвратная форма глаголов, относящихся к памяти, свидетельствует об этом смыкании, в силу которого вспоминать о чем-либо означает вспоминать о себе. Вот почему внутреннее дистанцирование, отмеченное различием между глаголом «вспоминать» (*se souvenir*) и существительным «воспоминание» (*un souvenir, des souvenirs*), может остаться незамеченным. Это смыкание атрибуции с идентификацией и именованьем мнемонических феноменов, несомненно, объясняет ту легкость, с которой сторонники традиции «внутреннего усмотрения» смогли непосредственно приписать память сфере «я»³⁷. В этом плане о школе «внут-

³⁶ Я опробовал эту теорию атрибуции в дискуссии с Жаном-Пьером Шанжэ. См.: *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*. Paris, Odil Jacob, 1998, p. 141-150.

³⁷ Предложенная здесь концепция атрибутирования самому себе актов памяти находит несомненное подкрепление в анализе речевого акта, состоящего в самообозначении свидетеля, который удостоверяет собственную включенность в акт свидетельствования (см. ниже, часть вторая, глава 1).

ренного усмотрения» можно сказать, что для нее характерно отрицание дистанции, благодаря которой мы — если говорить на языке Гуссерля — способны отличить нозму, «что» воспоминания, от нозиса, акта вспоминания, получившего отражение в «кто». Именно таким образом «мойность» могла быть обозначена как первая отличительная черта личной памяти. Это стойкое смыкание «кто» со «что» делает особенно трудным перенесение воспоминания от одного сознания к другому³⁸. Однако именно откладывание атрибуции делает возможным феномен множественного атрибутирования, представляющего собой второе допущение, сделанное П.Ф. Стросоном: если феномен есть *self-ascribable*, он должен быть также *other-ascribable*. Именно таким образом мы выражаемся и в обыденном языке, и на более высоком рефлексивном уровне. Следовательно, атрибуция другому оказывается не добавленной к атрибуции «я», а сосуществующей с ней. Нельзя делать одно, не делая другого. То, что Гуссерль называл *Paarung*, «образованием пары», происходящим в восприятии «другого», является безмолвной операцией, которая в допредикативном плане делает возможным то, что в лингвистической семантике называется *other-ascribable*, «атрибутируемость другому». То, что в иных контекстах носит название *Einführung*, это своего рода аффективное воображение, благодаря которому мы переносимся в жизнь другого, является операцией, которая не отличается ни от *Paarung* в перцептивном плане, ни от атрибуции другому в языковом плане.

Остается третье предположение: асимметрия между атрибуцией себе и атрибуцией другому внутри множественной атрибуции. Эта асимметрия относится к модальности «выполнения» — или подтверждения — атрибуции. В случае с другим подтверждение — таково его название — остается предположительным; оно основано на понимании и толковании словесных и несловесных выражений в плане поведения другого. Эти косвенные операции относятся к тому, что Карло Гинзбург в дальнейшем будет называть «*méthode indiciaire*»³⁹ (метод признаков); этот

³⁸ Этим богатством атрибутирования в случае памяти объясняется изменение у Гуссерля словаря интенциональности, которая из интенциональности *ad extra*, имеющей место в восприятии, превращается в интенциональность *ad intra*, продольную интенциональность, свойственную движению памяти по оси временности. Эта продольная интенциональность и есть само внутреннее сознание времени.

³⁹ Ginzburg C. «Traces. Racines d'un paradigme indiciaire» // Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et histoire. Trad. fr. Paris, Flammarion, coll. «Nouvelle Bibliothèque scientifique», 1989, p. 139-180 (оригинальное издание: Miti, Emblemata, Spie. Torino, Einaudi, 1986).

метод опирается на аффективное воображение — *Einfühlung*, — которое ставит нас рядом с жизненным опытом другого, согласно модусу, называемому Гуссерлем «аппрезентацией», и которое не может быть равным реальному «вновь-переживанию». В случае атрибуции себе самому выполнение — таково его название — является прямым, непосредственным, определенным; оно ставит на мои действия метку обладания, «мойности» без дистанции; сцепление до-тематическое, до-дискурсивное, до-предикативное подразумевает суждение атрибуции, где становится неявной дистанция между «я» и его воспоминаниями и узакониваются тезисы школы «внутреннего усмотрения». На деле суждение атрибуции становится эксплицитным только тогда, когда оно — в рефлексивном плане — является реакцией на откладывание спонтанной атрибуции «я» мнемонических феноменов; к тому же это отвлечение не является произвольным; оно конститутивно по отношению к лингвистическому моменту памяти — тому моменту, которому благоприятствует каждодневная языковая практика, и как раз она позволяет давать имена и ясно описывать «ментальное», *Mind* как таковое. Именно это едва заметное дистанцирование оправдывает употребление термина «выполнение», которое относится к общей теории значения. Благодаря именно этим чертам «выполнение» значения, атрибутируемое «я», отличается от «аппрезентации», характерной для значения «атрибутируемое другому». Оно не является ни предположительным, ни косвенным, оно достоверно и непосредственно. Заблуждение может быть замечено задним числом, в обстоятельствах, касающихся другого, иллюзия — в приписывании себе. Заблуждение и иллюзия в этом смысле зависят от процедур исправления, столь же асимметричных, что и модальности суждения атрибуции, поскольку ожидание асимметричной верификации всякий раз придает атрибуции различное значение: *self-ascribable*, с одной стороны; *other-ascribable* — с другой. В этом пункте суждение Гуссерля об асимметрии в выполнении в пятом «Картезианском размышлении» и суждения, относящиеся к теории множественной атрибуции психических предикатов, полностью совпадают друг с другом.

Правда, признание этой асимметрии в сердцевине самой атрибуции кому-либо мнемонических явлений, как представляется, опять бросает нас в открытое море. Не появляется ли снова призрак несоответствия между индивидуальной памятью и

памятью коллективной в тот момент, когда нам кажется, что мы достигли гавани? Этого не случится, если мы не будем отделять третье предположение от двух предшествующих: асимметрия — дополнительная черта способности множественной атрибуции, которая предполагает откладывание атрибуции, позволяющее описывать мнемонические явления как всякий другой психический феномен вне его приписывания кому-либо. Проблема двух видов памяти не устраняется. Она обретает свои рамки. То, что отличает атрибуцию себе, это присвоение себе под знаком «мойности», *my own*. Присвоенная языковая форма есть самообозначение, которое в случае действия принимает специфическую форму вменения в вину. Но благодаря Локку мы поняли, что говорить о вменении в вину можно всюду, где есть *self*, «я», и *consciousness*, сознание. На этой более широкой основе можно считать присвоение модальностью *self-ascribable* атрибуции. И именно эта способность обозначения себя в качестве владельца собственных воспоминаний ведет — путями *Paarung*, *Einfühlung*, *other-ascribable*, как бы мы их ни называли, — к атрибутированию другому, как и себе, одних и тех же мнемонических феноменов.

Именно на основе этих взаимосвязанных предположений, касающихся понятия атрибуции кому-нибудь психических феноменов вообще и мнемонических феноменов в частности, можно попытаться сблизить феноменологические и социологические идеи.

Феноменология памяти, в меньшей мере подчиненная тому, что я на свой страх и риск называю идеалистическим предрассудком, может извлечь из конкуренции с социологией памяти стимул к развитию в направлении к феноменологии, предметом которой непосредственно является социальная реальность, куда включены субъекты, способные сами себя обозначать в качестве находящихся на различных уровнях рефлектирующего сознания авторов своих деяний. Это развитие находит поддержку благодаря деятельности памяти, тех ее качеств, которые отмечены присутствием другого. В своей декларативной фазе память вступает в сферу языка: произнесенное, высказанное воспоминание уже есть своего рода дискурс, который субъект адресует себе самому. К тому же произнесение этого дискурса осуществляется в рамках обыденного языка, чаще всего родного, о котором следует говорить, что он есть язык других. Однако такое возвышение воспоминания до уровня речи не обходится без трудностей. Здесь уместно напомнить о травматическом

опыте, о котором выше говорилось как о задержанной памяти. Устранение препятствий к припоминанию, делающих память работой, может получить поддержку благодаря вмешательству третьего лица, например психоаналитика. О нем можно сказать вслед за Мэри Болмери, что оно дает пациенту санкцию на воспоминания. Это санкционирование, которое Локк назвал бы *forensic*, присоединяется к работе памяти пациента — лучше сказать: подвергающегося анализу, — стремящегося выразить с помощью языка симптомы, фантазмы, сны и т.п., чтобы восстановить доступную пониманию и приемлемую для него самого мнемоническую цепочку. Переведенное таким образом в словесный план припоминание тем самым оказывается на пути к повествованию с его явно публичной структурой. Именно следуя этой линии, мы в начале второй части нашего труда рассмотрим процедуры свидетельствования, произнесенного перед третьим лицом, воспринятого им и в случае необходимости занесенного в архив.

Это вступление памяти в публичную сферу не менее примечательно возникающими здесь феноменами идентификации, с которыми мы столкнулись, когда говорили о явлении, родственном задержанной памяти, то есть о манипулируемой памяти: сопоставление с другим предстало тогда перед нами как глубочайший исток личной небезопасности. Прежде чем выявлять причины уязвимости, связанной со столкновением с другими, следовало бы уделить заслуженное внимание акту нарекания имени тому, кто приходит в мир. У каждого из нас есть имя, которое он не сам себе дал, а получил от другого: в нашей культуре это фамилия, помещающая меня в определенную линию родства, и имя, отличающее меня от моих братьев. Это слово другого, врученное на целую жизнь ценой известных трудностей и конфликтов, предоставляет языковую поддержку, сообщает определенно автореференциальное движение всем операциям личного присвоения, вращающимся вокруг мнемонического ядра.

Но только непосредственно конституируя себя как феноменологию социальной реальности, феноменология смогла проникнуть в закрытую сферу социологии. Это развитие получило подкрепление в последнем значительном труде Гуссерля «Кризис европейских наук», где внимание направлено на допредикативные аспекты «жизненного мира», который ни в коем случае не отождествляется с одиночным существованием, еще ме-

нее с солипсистским, а сразу же принимает коммуниторную форму. Такое распространение феноменологии на социальную сферу привело к рождению замечательной работы Альфреда Шюца⁴⁰. Он не задерживается на трудоемких этапах восприятия другого, как они разработаны в пятом «Рассуждении». Опыт другого для него столь же изначальная данность, как и опыт «я». Его непосредственность — непосредственность не столько когнитивной очевидности, сколько практической веры. Мы верим в существование другого, потому что действуем вместе с ним и по отношению к нему, мы затронуты его деятельностью. Именно таким образом феноменология социального мира проникает на равных в строй совместной жизни, где действующие и испытывающие воздействие субъекты являются одновременно членами сообщества и членами коллектива. Феноменология принадлежности призвана выработать собственный понятийный аппарат — нет необходимости выводить его из эгологического полюса. Такая феноменология охотно вступает в союз с понимающей социологией, разработанной, например, Максом Вебером, для которого «ориентация на другого» есть первичная структура социальной деятельности⁴¹. А на своем позднейшем этапе она смыкается с политической философией, представляемой, в частности, Ханной Арендт, для которой плюральность есть первичная данность практической философии. Одно из направлений этой феноменологии реальности непосредственно связано с феноменологией памяти в ее отношении к социальной реальности: оно обращается к феномену взаимоотношения поколений, включенному в общую зону, о чем мы скажем в заключение⁴². Альфред Шюц по-

⁴⁰ См.: *Schutz A. Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt.* Vienn, Springer, 1932, 1960; trad. angl.: *The Phenomenology of the Social World.* Evanston, Northwestern University Press, 1967. См. также работы этого автора: *Collected Papers*, 3 vol. La Haye, Nijhoff, 1962-1966; *The Structure of the Life-World.* London, Heinemann, 1974.

⁴¹ См.: *Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft.* Tubingen, Mohr. Французский перевод выполнен под руководством Ж. Шави и Е. де Дампьера: *Economie et Société. Concepts fondamentaux de la théorie sociologique.* Paris, Plon, 1971; voir § 1 и 2.

⁴² Во «Времени и рассказе» (т. 3, р. 198-211) я рассматриваю «смену поколений» в плане связующих устройств, обеспечивающих переход от феноменологического времени к третьему времени истории, от времени смертных людей к публичному времени. Простая «смена» поколений есть феномен, зависящий от человеческой биологии. Зато понимающая социология Дильтея и Манхейма выводит качественные характеристики феномена смены (*Folge*) из «связи поколений».

свящает важное исследование⁴³ связи, которую совместно образуют миры современников, предшественников и последователей. Мир современников образует основу: он выражает «одновременность или квазидновременность самосознания другого с моим самосознанием»; в своей жизненности он несет на себе печать феномена «совместного старения», который ставит в синергичное отношение две разворачивающиеся длительности. Один временной поток сопровождается другим, пока они делятся совместно. Разделенный опыт мира основывается на общности как времени, так и пространства. Специфика этой феноменологии разделенной памяти коренится главным образом в иерархии уровней персонализации и, наоборот, анонимности — от полюсов подлинного «мы» до полюсов «оп», «другие». Миры предшественников и последователей простираются в двух направлениях — прошлого и будущего, памяти и ожидания, в этих замечательных свойствах совместного бытия, подающихся расшифровке прежде всего в феномене современности.

Распространение феноменологии на социальную сферу, о чем только что говорилось, заставляет ее вступать в контакт с социологией. К тому же последняя в некоторых своих современных ответвлениях сама идет в направлении к феноменологии, подобно тому, как феноменология движется в направлении к социологии. Я ограничусь здесь несколькими краткими замечаниями в той мере, в какой эта эволюция имеет интересующие нас следствия в сфере историографии. Вот три ремарки в качестве пробного камня. Во-первых, именно в сфере теории действия развитие, которое получит отражение во второй части нашего труда, является наиболее знаменательным. Вслед за Бернаром Лепти⁴⁴ я делаю акцент на формировании социальной связи в рамках отношений взаимодействия и идентичности, созданной на этой основе. Здесь развивается диалектика инициативы и принуждения. Таким образом, устанавливается дистанция по отношению к феноменологии, чересчур тесно связанной с перцептивными и в целом с когнитивными явлениями. Феномены репрезентации — а в их числе и мнемонические феномены — будут на законном основании включены в соци-

⁴³ The Phenomenology of the Social World. Op. cit., chap. 4, p. 139-214.

⁴⁴ *Lepetit B.* (dir.). Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale. Paris, Albin Michel, coll. «L'Évolution de l'histoire», 1995.

альную практику. Во-вторых, проблемы, поставленные социологией коллективной памяти, подвергаются переформулированию со стороны историков в связи с временным измерением социальных феноменов: напластование у Броделя и историков школы Анналов больших, средних и кратких длительностей, как и соображения, касающиеся отношений между структурой, конъюнктурой и событием, связаны с этим восприятием историками проблем, с которыми социологи уже столкнулись на уровне коллективной памяти. Дискуссия, таким образом, будет перенесена на границу между коллективной памятью и историей. Наконец, последняя ремарка: рассмотрение историками взаимодействия уровней предоставит возможность для перераспределения мнемонических феноменов между уровнями микроистории и макроистории⁴⁵. В этом плане история сможет предложить схемы опосредования между крайними полюсами индивидуальной и коллективной памяти.

Я хотел бы завершить эту главу и вместе с тем первую часть работы одним предположением. Не существует ли между двумя полюсами — индивидуальной и коллективной памятью — промежуточного плана референции, где конкретно осуществляется взаимодействие между живой памятью индивидуальных личностей и публичной памятью сообществ, к которым мы принадлежим? Это — план отношения с близкими, которым мы вправе вполне определенно атрибутировать память. Близкие люди, на которых мы полагаемся и которые полагаются на нас, находятся на различных расстояниях в отношении между «я» и другими. Различие расстояний, но также и различие активных и пассивных модальностей в игре дистанцирования и сближения делают близость динамическим отношением, постоянно пребывающим в движении: становится близким, ощущать себя близким. Близость, таким образом, является подобием дружбы, той *philia*, которую восславили древние и которая находится на полпути между индивидом-одиночкой и гражданином, определяемым его вкладом в *politeia*, в жизнь и деятельность полиса. Близкие также находятся на полпути между «я» и «он», к которому тяготееют отношения современности, описанные

⁴⁵ Revel J. (dir.). Jeux d'échelles. La microanalyse à l'expérience. Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, 1966.

А. Шюцем. Близкие — это ближние другие, привилегированные другие.

На какой линии атрибуции памяти располагаются близкие? Связь с близкими выборочно пересекают поперек как отношения преемственности и супружества, так и социальные отношения, рассредоточенные в соответствии с многочисленными формами принадлежности⁴⁶ или с соответствующими порядками значимости⁴⁷. В каком смысле они значимы для меня с точки зрения разделенной памяти? К современности, понятой как совместное старение, они прибавляют специальные замечания, касающиеся двух «событий», ограничивающих человеческую жизнь, — рождение и смерть. Первое ускользает от моей памяти, вторая встает преградой перед моими проектами. И оба они вызывают интерес у общества только в гражданском аспекте и в аспекте демографии, с точки зрения смены поколений. Но оба они были и будут важны для моих близких. Кто-то будет оплакивать мою смерть. Но до этого кто-то смог порадоваться моему рождению, восславить по этому поводу чудо рожденности на свет⁴⁸ и присвоения имени, которым отныне и всю жизнь я буду себя называть. В этом временном интервале моими близкими являются те, кто одобряет мое существование, а я одобряю их существование во взаимном уважении и обоюдном равенстве. Взаимное одобрение выражает разделенность утверждения, которое каждый выносит относительно своих способностей и неспособностей, что в книге «Я-сам как другой» я называю удостоверением (*attestation*). От моих близких я жду, что они одобряют то, что я удостоверяю: что я могу говорить, действовать, рассказывать, вменять себе в ответственность. И здесь также стоит поучиться у Августина. В Десятой книге «Исповеди» я читаю: «Пусть почувствует это душа братская (*animus... fraternus*), не посторонняя, не «душа сынов чужих, чьи уста изрекают ложь, чья десница — десница неправды», а душа брата, который, одобряя меня (*qui cum approbat me*), за меня радуется, а порицая, за меня огорчается, ибо одоб-

⁴⁶ *Ferry J.-M.* Les Puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine, t. II: Les Ordres de la reconnaissance. Paris, Éd. du Cerf, 1991.

⁴⁷ *Boltanski L. et Thevenot L.* De la justification. Les économies de la grandeur. Paris, Gallimard, 1991.

⁴⁸ *Arendt H.* The Human Condition. Chicago, The University of Chicago Press, 1958; франц. перевод: Condition de l'homme moderne. Paris, Calmann-Lévy, 1961, 1983, p. 278. Предисловие Поля Рикёра.

ряет ли он меня, отрицает ли — он меня любит. Я покажу себя (*indicabo me*) таким людям...(см. с. 169). В свою очередь я включу в число своих ближних тех, кто осуждает мои поступки, но не мое существование.

Стало быть, в сферу истории стоит вступать вовсе не с одной только гипотезой о полярности между индивидуальной памятью и коллективной памятью, но и с гипотезой о тройкой атрибуции памяти: «я», близким, другим.

Часть вторая

**ИСТОРИЯ
ЭПИСТЕМОЛОГИЯ**

ОБЩИЕ ПОЯСНИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

«Геродот из Галикарнаса собрал и записал эти сведения, чтобы прошедшие события с течением времени не пришли в забвение и великие и удивления достойные деяния как эллинов, так и варваров, не остались в неизвестности, в особенности же то, почему они вели войны друг с другом.

По словам сведущих среди персов людей, виновниками раздоров между эллинами и варварами были финикийцы»¹.

Вторая часть моего труда посвящена эпистемологии исторического познания. Я хотел бы обрисовать здесь особенности этого этапа моего исследования и его основные звенья.

С одной стороны, я рассматриваю феноменологию памяти как завершённую, с учетом культурного многообразия, которое историческое познание, интегрированное в индивидуальную и коллективную память, может ввести в самопознание, осуществляемое мнемоническим путем. В надлежательный момент мы должны будем принять во внимание тончайшую комбинацию черт памяти, которые можно назвать трансисторическими, и ее изменчивых выражений в ходе истории. Это — одна из тем герменевтики условий исторического существования (третья часть книги, глава вторая). Но прежде надо будет, чтобы история достигла всей полноты своей автономии в качестве науки о человеке — в соответствии с идеей, дающей направление этой срединной части моего труда. И тогда, уже в порядке рефлексии второй ступени, встанет вопрос о внутренних границах философского замысла (чаще всего остающегося невысказанным), а именно — не только об эпистемологической автономии исторической науки, но и о самодостаточности познания историей себя, согласно известному выражению, давшему импульс формированию и последующей апологии немец-

¹ *Hérodote. Histoires // L'Histoire d'Homère à Augustin. Préfaces des historiens et textes sur l'histoire.* Paris, Éd. du Seuil, 1999, p. 45. (Геродот. История. В 9 кн. Пер. Г.А. Стратановского. Л., 1972, с. 11. — Прим. перев.) Геродот — «отец истории» (Цицерон) или «отец лжи» (Плутарх)?

кой исторической школы. Именно в плане этой рефлексии о границах, относящейся к сфере критической философии истории, может найти разрешение конфронтация между стремлением истории к истине² и установкой памяти на точность, или, если угодно, на достоверность (третья часть книги, глава первая). Тем самым статус истории относительно памяти будет пребывать в неопределенности; хотя это отнюдь не значит, что по ходу дела не станут возникать вновь и вновь те или иные апории памяти, в ее двойной ипостаси — когнитивной и прагматической: особенно же это касается апории представления чего-то отсутствующего ныне, но бывшего ранее, и верного и неверного использования памяти. Однако это упорное возникновение апорий памяти в самой сердцевине исторического познания не подменит собой разрешения проблемы взаимоотношений между знанием и практикой истории, с одной стороны, и опытом живой памяти — с другой, пусть даже такое решение было бы отмечено чертами крайней неопределенности; но и эти черты придется в конечном счете отводить шаг за шагом в суровой борьбе на территории рефлексии.

Как бы то ни было, но автономность исторического познания по отношению к феномену памяти является важнейшим допущением для обоснования последовательной эпистемологии истории как научной и литературной дисциплины. По крайней мере, именно этим допущением мы руководствуемся в данной части нашего труда.

Я употребляю выражение «историческая» или, лучше сказать, «историографическая» операция для определения поля, которое предстоит охватить последующим эпистемологическим анализом. Я заимствовал этот термин у Мишеля

² Франсуа Досс в своей книге «История» (*L'Histoire*. Paris, A. Colin, 2000) выделяет шесть последовательных линий, которыми может быть размечена история истории. В первой за историком утверждается его место «обладателя истины» (р. 8-29). Проблематика истины начинается не столько с Геродота, первого *histōr*, сколько с Фукидида и его «культы истинного» (р. 13). На смену этому этапу приходят расцвет и упадок эрудиции. Высшей своей точки он достигает с методологической школой и с С. Сеньобосом, прежде чем Ф. Бродель придаст ему структурную форму, которая, если следовать второй линии, очерченной Ф. Доссом, будет рассматриваться под углом зрения «кризиса каузальности» (см. ниже, с. 258, сн. 4).

де Серто, внесшего свой вклад в грандиозный проект Пьера Норá и Жака Ле Гоффа, которому авторы дали программное название «Faire de l'histoire» («Писать историю»)³. Помимо того, я принимаю в общем и целом триадическую структуру эссе Мишеля де Серто, правда, придавая ей во многих существенных моментах иное содержание. Я опробовал эту ясную и вместе с тем эффективную трехчленную структуру в своей работе переходного характера, выполненной по заказу Международного института философии⁴. Памятуя об этом двойном опекунстве, я называю документальной фазой период, разворачивающийся с момента показаний очевидцев до создания архивов; намечаемая ею эпистемологическая программа — накопление документальных доказательств (глава первая). Далее, я называю фазой объяснения/понимания ту, что касается многообразия ответов на вопрос «почему?», — ответов, начинающихся со слов «потому что». Почему случившееся произошло так, а не иначе? Двойной термин «объяснение/понимание» достаточно ясно говорит об отказе противопоставлять объяснение пониманию; такая оппозиция слишком часто мешала постичь во всей глубине и сложности использование союза «потому что» применительно к истории (глава вторая). И наконец, я называю репрезентативной фазой придание литературной формы, формы писания, дискурсу, предназначенному для читателя исторического материала. И хотя решающая эпистемологическая ставка разыгрывается в фазе объяснение/понимание, — она там вовсе не бывает исчерпана, коль скоро именно на фазе письма в полный голос заявляет о себе историческая интенция, цель которой — представить прошлое таким, каким оно было (*tel qu'il s'est*

³ В первой своей, частичной, версии, включенной в издание Ле Гоффа и Норá (Le Goff J. et Nora P. [dir.]. *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires», 1974), Мишель де Серто предложил выражение «историческая операция» («opération historique»). В полной версии, представленной в работе «Писание истории» (*L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires», 1975), он окончательно остановился на выражении «историографическая операция» («opération historiographique»).

⁴ *Ricœur P. Philosophies critiques de l'histoire: recherche, explication, écriture // Guttorm Fløistad (dir.) Philosophical Problems Today, t. I, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, Institut international de philosophie, 1994, p. 139–201.*

produit), какой бы смысл мы ни вкладывали в это «таким» («tel que»). Более того, именно на этой третьей фазе с необходимостью выступают на первый план главнейшие апории памяти, а именно: апория репрезентации вещи ранее бывшей, но ныне отсутствующей, и апория практики, активно призывающей прошлое, которое история возводит в ранг реконструкции (глава третья).

В начале каждой из трех глав этой второй части излагается программа, характеризующая каждую из указанных фаз. Здесь же мы ограничимся тем, что уточним способ сочленения этой грандиозной триады исторического знания.

Термин «фаза» предлагается для характеристики трех частей историографической операции. Использование этого термина не должно порождать двусмысленности: речь идет не о хронологически различных стадиях, а о методологических моментах, как бы наслаивающихся друг на друга: достаточно указать на то, что никто не обращается к архиву, не имея предварительно собственного проекта объяснения, собственной гипотезы. Точно так же никто не возьмется объяснять ход событий, не прибегнув намеренно к литературной форме, будь то нарративного, риторического характера — либо заведомо из разряда вымысла. Понятие «оперативная фаза» не должно предполагать какой-либо хронологической последовательности. Фазы становятся стадиями, последовательными этапами линейного развития лишь тогда, когда мы здесь говорим о моментах развертывания историографической операции. Полностью освободиться от двусмысленности, присущей идее последовательности, можно было бы, если бы мы обратились к термину «уровень», niveau, гораздо явственнее свидетельствующему о наложении, наслаивании. Однако здесь нас подстерегает двусмысленность другого рода, а именно, отношения между инфра- и суперструктурой, чем злоупотреблял опошленный марксизм (который я отнюдь не отождествляю с выдающимся творением Маркса); каждая из трех операций историографической процедуры служит базовым уровнем для двух других, коль скоро каждая из них так или иначе соотносится с двумя остальными. В итоге я выбрал термин «фаза», поскольку, оставляя в стороне хронологический порядок последовательности, термин этот подчеркивает нарастающий характер опера-

ции в том, что касается выявления интенции историка, стремящегося к верной реконструкции прошлого. По существу только в третьей фазе заявляет о себе открыто едва обозначенное вначале намерение представить минувшее во всей подлинности, — чем определяется по отношению к памяти когнитивный и практический проект истории, каковой ее излагают профессиональные историки. Третий термин, который я использовал в своей переходной работе, это «программа». Слово это исключительно удобно для определения специфики проекта, внутренне свойственного каждой из названных фаз. В этом плане данный термин обладает аналитическим преимуществом в сравнении с двумя другими. Вот почему я обращаюсь к нему всякий раз, когда акцентируется именно природа операций, осуществляемых на том или ином уровне.

В заключение этих общих замечаний, которые должны помочь читателю ориентироваться в материале, остановлюсь на понятии «историография». До сравнительно недавнего времени оно обозначало преимущественно эпистемологическое изыскание, то, что мы ведем здесь в присутствии ему триадичном ритме. Как и Серто, я использую его для обозначения самой операции, в которой и заключается историческое познание как дело, как ремесло. Этот лексический выбор имеет важное преимущество, которое скрыто от нас, когда мы сохраняем этот термин лишь за письменной фазой операции (что нам как раз подсказывает сам состав слова: историография, или писание истории). Но чтобы сохранить за термином «историография» всю амплитуду его употребления, я называю писание истории не «третьей фазой», а фазой литературной, или письменной, коль скоро речь идет о способе выражения, и фазой репрезентативной, когда дело касается представления, показа, демонстрации исторической интенции, взятой в совокупности ее фаз, а именно — представления в настоящем того, что отсутствует, что случилось в прошлом. В самом деле, письмо (*l'écriture*) — это языковой порог, всегда уже оставленный позади историческим познанием, когда оно, удаляясь от памяти, устремляется навстречу троякого рода предприятию: учреждению архивов, объяснению, представлению. История от начала до конца — запись. С этой точки зрения архивы представляют собой первое письмо, с

которым история сталкивается, прежде чем сама полностью становится письмом по типу литературной письменности. Тем самым «объяснение/понимание» заключено между двумя видами письменности, от самого ее «верхоя» до низовья: оно вбирает в себя энергию первого — и опережает энергию второго.

Однако именно соединение исторического познания с письмом, начиная с архивов, порождает вопрос о доверии, на который не может найтись ответа внутри эпистемологии исторического познания: это вопрос о том, каково же, в конечном счете, взаимоотношение между историей и памятью. Именно этот вопрос о доверии критическая философия истории должна если не решить, то, во всяком случае, сформулировать и обосновать. Первоначально же этот вопрос возникает при вступлении исторической науки в стадию письменности. Он витает в качестве невысказанного над всем грандиозным предприятием. Для нас, знающих, что последует дальше и чему будет посвящена третья часть настоящего труда, это не-высказанное означает как бы придержать, отложить нечто на будущее, наподобие методического *epochē*.

Именно чтобы обозначить подобное откладывание на будущее — решительно подчеркнув при этом элемент вопроса, сомнения, — я и поместил в качестве вступления пародию на миф из платоновского «Федра», касающийся изобретения письменности. Действительно, коль скоро дар письменности выступает в мифе как противоядие против памяти и, следовательно, как некий вызов, брошенный историей, в ее притязании на истинность, чаяниям самой памяти, ее надежде на собственную достоверность, — он может рассматриваться как парадигма всякой мечты о замене памяти историей; мы это рассмотрим в начале третьей части книги. Таким вот образом, чтобы подчеркнуть важность необратимого культурного выбора, а именно — писания истории, я позволил себе позабавиться, вслед за Платоном, реинтерпретируя, а то и вовсе воссоздавая заново миф из «Федра», где Платон излагает историю изобретения письменности. Вопрос о том, является ли *pharmakon* истории как письма целительным средством или ядом (если воспроизвести одно из положений мифа из «Федра»), будет постоянно сопровождать под сурдину наш эпистемологический поиск — доколе не зазвучит сам в полную мощь в рефлексивном поле критической философии истории.

Собственно, а для чего прибегать к мифу — пусть даже в виде вклейки на полях текста, отличающегося высокой степенью рациональности эпистемологического анализа? Это важно для противодействия апории, которая сбивает с пути всякое исследование, касающееся зарождения, возникновения, начал исторического познания. Это абсолютно правомерное исследование, которому мы, к тому же, обязаны рядом выдающихся трудов⁵, зиждется, будучи само историческим, на своего рода перформативном противоречии, — ведь сама эта запись начал оказывается словно уже присутствующей и осмысливающей себя при своем зарождении. Следовательно, надо отличать исток от начала. Можно попытаться датировать начало в историческом времени, уже помеченном хронологией. Вполне возможно, что такое начало и не обнаружится, если судить по антиномиям, выраженным в кантовской диалектике «Критики чистого разума». Можно, конечно, обнаружить нечто вроде начала критической обработки свидетельств — однако это не есть начало исторического способа мышления, если понимать под последним темпорализацию общего опыта в форме, несводимой к памяти, даже коллективной. Это неуловимое предшествование есть предшествование записи (*de l'inscription*), которая, в том или ином виде, испокон веков сопутствовала

⁵ *Châtelet F.* La Naissance de l'histoire. Paris, Éd. de Minuit, 1962; rééd. Éd. du Seuil, coll. «Points Essais», 1996. См.: *Momigliano A.* Studies in Historiography. London, 1969 (особенно: «The place of Herodotus in the history of historiography», p. 127-142). *Hartog F.* в книге «Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre» (Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires», 1980, nouvelle éd., 1991) выделяет в словаре «предисловия» Геродота к его труду следы замены слова *histōr* словом «аэд» (p. III-VIII, 275-285). Если Гомер ссылается на свое особое отношение с Музами («Муза..., скажи мне», *Одиссея*, 1, 1.), то Геродот именует в третьем лице себя и местность, откуда он родом: «Геродот из Галикарнаса собрал и записал эти сведения...»; Фукидид скажет после него, что он «письменно изложил» рассказ о войне между пелопоннесцами и афинянами. Так слава (*kleos*) греков и варваров, единожды «изложенная», а затем «записанная», станет «достоянием (*ktēma*) на веки вечные». Во всяком случае, здесь еще не приходится говорить о решающем, окончательном разрыве между аэдом и историком, или, как мы скажем позднее, между оральностью и письменной традицией. Соперничество между устным преданием и культурой восхваления перед лицом грубой силы истории, на фоне трагедии, мобилизует все речевые возможности человека. Что же до разрыва с мифом как феноменом мысли, он может выражать себя все еще в терминах самого же мифа, как это было при зарождении письменности.

устной традиции, как это великолепно показал Жак Деррида в своей книге «О грамматиологии»⁶. Люди развеивали знаки в пространстве и в то же самое время (если эти слова имеют смысл) высевали их вдоль временного движения вербального потока. Вот почему начало исторической письменности не поддается обнаружению. Кругообразный характер определения исторического начала познания истории дает повод проводить в самой сердцевине двусмысленного понятия зарождения различие между началом и истоком. Начало заключается в конstellляции датированных событий, помещаемых историком во главу исторического процесса, который и будет историей истории. Именно к этому началу или началам зарождения истории исследователь восходит в процессе ретроспективного движения, совершаемого в уже конституировавшейся среде исторического познания. Исток же — это нечто другое: он означает внезапно осуществленный акт дистанцирования, делающий возможным как само предприятие в целом, так и его начало во времени. Это внезапное событие всегда актуально, сейчас, как и прежде, оно всегда налицо. История постоянно рождается из дистанцирования, в чем и состоит обращение к внешней стороне архивного следа. Вот почему мы обнаруживаем отпечаток этого в бесчисленных образцах начертаний, надписей, предшествующих началу исторического знания и ремеслу историка. Итак, исток — это не начало. И понятие рождения скрывает под своей двойственной формой расхождение между двумя различными категориями: начала и истока.

Именно эта апория рождения оправдывает использование Платоном мифа: начало — исторично, исток — мифичен. Разумеется, здесь речь идет об использовании вновь и вновь формы дискурса, свойственной любой истории начала, которое само себя предполагает, как, например, сотворение мира, зарождение той или иной институции или призвание пророка. Заново использованный философом миф выступает здесь как миф, выполняя функцию инициирования и дополнения к диалектике.

⁶ *Derrida J.* De la grammatologie. Paris, Éd. de Minuit, coll. «Critique», 1967. (Русск. пер.: *Деррида Ж.* О грамматиологии. Пер. Н.С. Автономовой. М., 2000. — *Прим. перев.*)

Вступление

ИСТОРИЯ: ЦЕЛЕБНОЕ СРЕДСТВО ИЛИ ЯД?

На манер Платона в «Федре», я поведаю о мистическом зарождении писания истории. Пусть миф о происхождении письма — хотя бы благодаря «переписыванию» — выглядит как миф о начале истории: такое расширительное толкование, смею сказать, продиктовано самим мифом, ибо его ставка здесь — участь памяти, даже если ирония в данном случае обращена в первую очередь против «письменных дискурсов» ораторов, подобных Лисию. Есть, помимо того, и другие чудесные изобретения: счет, геометрия, а также игра в шашки и в кости, которые в мифе сравниваются с изобретением письма. А сам Платон — не ведет ли он атаку с тыла на собственное письмо, он, чьи диалоги записывались и видели свет? Ведь именно в изобретении письма и всего ему родственного видит он угрозу подлинной, истинной памяти. И что же, в таком случае миф обойдет стороной эту битву между памятью и историей?

Сказать ли вам вкратце, что меня заворожило, вслед за Жаком Деррида?¹ Непреодолимая двусмысленность, связанная со словом *pharmakon*, — даром, который бог предлагает царю. Возникает вопрос: а не следует ли спросить себя также и относительно писания истории? Что она — средство исцеления или яд? Этот вопрос уже не покинет нас, как и вопрос об амбивалентности понятия зарождения применительно к истории; он возникнет вновь в другом Вступлении, с которого начнется третья часть нашей книги: «Второе несвоевременное размышление» Ницше.

Вчитаемся в миф: «...Когда же дошел черед до письмен, Тевт сказал: “Эта наука, царь, сделает египтян более мудрыми и памятьливыми, так как найдено средство для памяти и мудрости”»² (274e)! Итак, *grammata* выходит на первый план среди средств, предложен-

¹ Это же относится и к выпад в его прекрасном эссе: *Derrida J. La pharmacie de Platon // La Dissémination. Paris, Éd. du Seuil, coll. «Tel Quel», 1972, p. 69-197.*

² Здесь, как и далее, я пользуюсь переводом Люка Бриссона. *Platon. Phèdre.* (В наст. издании см.: Платон. Собр. соч. в 4 т. М., 1993. Т. 2. — *Прим. перев.*)

ных тем, кого Тевт называет «отцом письменности», «отцом *«grammata»*. А между тем не является ли историография сама некоторым образом наследницей *ars memoriae*, этой искусной памяти, которой мы выше коснулись как запоминания, — *mémorisation*, — возведенного едва ли не в ранг подвига? И разве не о запоминании — скорее чем о припоминании (*remémoration*) в смысле точного воспоминания о былом событии — идет речь в этом повествовании?³ Царь охотно предоставляет богу привилегию давать жизнь искусству — однако привилегию оценить в нем то, что он называет «вредом» или «пользой», как это позже сделал Ницше относительно истории во «Втором несвоевременном размышлении», царь оставляет за собой. Так что же мы слышим в ответ на дар, предлагаемый ему богом? «Вот и сейчас ты, отец письмен, из любви к ним придал им прямо противоположное значение. В души научившихся им они вселят забывчивость, так как будет лишена упражнения память (*mnēmēs*); припоминать (*anamimnēskomenous*) станут извне, доверяясь письму (*graphēs*), по посторонним знакам (*tyrōn*), а не изнутри, сами собою. Стало быть, ты нашел средство (*pharmakon*) не для памяти, а для припоминания (*hypomneseōs*)⁴ (275a). Глаголы и имена, сгрудившиеся вокруг памяти, существенны и разнообразны; дар божества — это дар неделимой способности, а именно — «способности вспомнить». Но то, чему царь противопоставляет так называемое целебное средство — это именно реминисценция, воспоминание (ана-). И то, что он преподносит под видом средства, лекарства — это не память, а припоминание, *hypomnēsis*, «мнимая память»: а именно, нечто «надежное» и «прочное» в глазах тех простодушных, кто верит, что записанная речь (*logous gegrammenous*) есть нечто большее, чем «напоминание со стороны человека, сведущего в том, что записано» (см. 275c-d). Мы здесь говорим именно о *mémoire par défaut*; я бы предложил слово «меморизация».

³ О преемственности между историографией и *l'ars memoriae* см.: Hutton P.H. History as an Art of Memory.

⁴ Контекст и последовательность идей побуждают меня здесь отклониться от Люка Бриссона, который переводит *hypomnēsis* как *remémoration* (припоминание): я предпочитаю переводить это слово как *mémorisation* или *aide-mémoire* (память-подпорка). В «Тезтете», 142с 2-143а 5, г-н Нарси переводит: «Я стал записывать [...] с целью помнить», — с примечательным пояснением (op. cit., p. 306): «*hypomnēmata*: дословно, подпорка, опора памяти». Леон Робен переводит это как *notes*.

Рассказ продолжается; очень скоро письменность сближается с «живописью» (*zōgraphia*), произведения которой как бы сходят за «живые существа» (*hōs zōnta*). Такое уподобление не должно нас удивлять; оно уже предполагалось в ходе дискуссии, где речь шла об отпечатке на воске⁵. В самом деле, это ведь переход от метафоры отпечатка к графизму — другому варианту записи. Ведь речь идет о записи в универсальности ее значения. Правда, близость с живописью воспринимается как всееляющая тревогу, беспокойство (*deinon*, «ужасная») (275d). Достаточно сопоставить рассказ и изображение на собственном литературном уровне историографии: картина заставляет поверить в реальность силою того, что Ролан Барт называет «эффектом реальности»; последний, как известно, заставляет критику умолкнуть. Именно так обстоит дело с «записанными речами»: «Думаешь, будто они говорят как разумные существа, но если кто спросит о чем-нибудь из того, что они говорят, желая это усвоить, они всегда отвечают одно и то же» (175e). Так в чем же эта неизменно повторяющаяся сторона более всего афишируется безапелляционным образом, если не в заученных наизусть письменных памятках? Досье становится все более и более непроверяемым: записанный единожды и навсегда, дискурс пребывает в поисках любого, первого попавшегося собеседника: он обращается бог весть к кому. Так же обстоит дело и с записанным и опубликованным историческим повествованием: оно развеяно по ветру; оно адресуется, как говорит Х.Г. Гадамер относительно *Schriftlichkeit* — письменности — к любому, кто умеет читать. И — оборотная сторона порока: «Если им [сочинением] пренебрегают или несправедливо его ругают, оно нуждается в помощи своего отца, само же не способно ни защититься, ни помочь себе» (275e). Такова судьба книги по истории, как и любой другой; исторический труд разорвал цепи, связывавшие его с его провозвестником; то, что я называл ранее семантической автономией текста, обернулось здесь ситуацией беды; в действительности поддержка, которой он лишился в силу этой автономии, может быть возмещена лишь бесконечной работой по контекстуализации и реконтекстуализации, в которой и заключается чтение.

⁵ В этой связи напомним собственную гипотезу относительно полисемии «следа»: след как материальный отпечаток, след как печать, наложенная волнением, и след как документальный отпечаток. И всякий раз — как нечто внешнее.

Но если так, то какое наименование может быть дано другому дискурсу — «брату предшествующего, и рождения законного» (276a) — носителю истинной памяти? «...Это то сочинение, которое по мере приобретения знаний пишется в душе обучающегося; оно способно себя защитить и при этом умеет говорить с кем следует, умеет и промолчать» (276a). Такой дискурс, защищающий свое дело перед тем, перед кем надлежит это делать, есть дискурс настоящей памяти, памяти счастливой, уверенной в своей «своевременности», в возможности быть разделенной. Тем не менее, противостояние письменности здесь не является абсолютным. Несмотря на различную степень легитимности, два вида дискурса остаются близкими, как братья; и главное, оба вида дискурса — письменность, запись. Однако истинный дискурс записан в душе⁶. Именно это глубокое родство позволяет сказать, что «записанный дискурс есть в некотором роде образ (*eidōlon*)» (276a) того, что в памяти живой — живо, наделено душой, богато «жизненными соками» (*ibid.*). Итак, приведенная выше метафора с изображением живых существ может быть расширена, включив в себя «разумного земледельца», умеющего сеять, выращивать и собирать урожай. Для настоящей памяти запись — это засев, истинное слово здесь — «*semences*» (посевы), *spermata*. Таким образом, мы обретаем право говорить о записи «живой», имея в виду запись души и «этих садов, засеянных письменами» (276d). Таково, вопреки родству слов (*logoi*), расхождение между живой памятью и мертвым хранилищем. Это накопление письмен в самом сердце живой памяти заставляет нас усматривать в письме своего рода риск: «... ведь когда он [земледелец] пишет, он накапливает запас воспоминаний для себя самого на то время, когда наступит старость — возраст забвения, да и для всякого, кто пойдет по его следам; и он порадуется при виде нежных всходов» (276d). Вот уже дважды названо было забвение. Выше оно вводилось благодаря тому самому дару письма; сейчас оно упоминалось как возрастной порок. Однако дело не обходится без обещанных развлечений. Так, разве не борьба с забвением сохраняет родственную близость между «незаконным» и «законным» братьями? Или, перед лицом забвения, игра?.. Игра желанная для этих

⁶ Я готов согласиться с этим вторым обращением к письменности, не прибегая к собственно платоновскому припоминанию, с идеей психического следа, устойчивости первого впечатления, эмоций, *нафоса*, присущих встрече с событием.

старцев, которых Ницше обличает во «Втором несвоевременном размышлении». Но до чего же серьезна игра, одушевляющая дискурсы, где ставкой является справедливость, а методом — диалектика! Игра, которой упиваются, но где при этом человек счастлив настолько, насколько только может быть счастлив человек. Справедливый, наконец, чувствует себя там увенчанным красотой (277a)!

Переход через забвение и игру столь существен, что диалог может подняться на новый уровень — уровень диалектики, где противоположность между живой памятью и мертвым хранилищем становится второстепенной. Мы вышли из необузданной стихии мифа, подталкивающего к крайности, и вступили в область философии (278a). Дискурсы, разумеется, «записаны в душе», но они служат подспорьем письменам — гарантам этой памяти, которая является памятью лишь благодаря подпорке (*hypomnēsis*).

Случай с Лисием, мишенью Сократа с самого начала диалога, может служить пробным камнем: Сократ упрекает Лисию не в том, что тот пишет свои речи, а в том, что последние грешат против искусства; искусство же, которого ему не хватает, — это искусство определений, делений, построения речей столь же пестрых, что и многокрасочная душа. Доколе человек не знает «истину относительно любой вещи, о которой говорит или пишет» (277b), он не сможет овладеть «ораторским жанром» (*to logōn genos*) (277c) во всей его полноте, жанром, включающим писания политического характера. Так что когда дело касается истины, встают проблемы не только эпистемологического, но и этического и эстетического характера, — когда следует уже договориться относительно условий, в каких «прекрасно или постыдно произносить и записывать речи» (277d). Почему бы тогда письменному не обладать той «великой основательностью» и «великой ясностью» (там же), которые миф приписывает, как мы только что видели, всякой хорошей памяти? Разве не в законах здесь дело? Порицание направлено в таком случае не на собственно письменное как таковое, а на отношение дискурса к истинному и неистинному, к дурному и доброму. Именно относительно этих критериев дискурсы, «записываемые в душе», одерживают верх над всеми другими, с которыми им остается лишь распроститься (278a)...

Но, может быть, тогда следует распроститься и с мифологическим *pharmakon*'ом? А вот об этом ничего не сказано. Мы

не знаем, способен ли философский дискурс совладать с двусмысленностью средства, о котором так и неизвестно, благо это или яд.

С чем же можно сопоставить эту неопределенную ситуацию применительно к нашей попытке транспонировать миф «Федр» в план отношений между живой памятью и записанной историей? Осмотрительной реабилитации письменности и попытке семейного единения между братом внебрачным и братом законным в конце «Федра» соответствовала бы у нас та стадия, на которой полностью совпали бы, с одной стороны, просвещенная память, озаренная историографией, с другой же — ученая история, обретшая способность оживлять слабеющую память и таким образом, отвечая пожеланиям Коллингвуда, «реактуализировать», «заново реализовать» прошлое. Однако не суждено ли этому чаянию остаться несбывшимся? Чтобы оно могло воплотиться в жизнь, должно было бы быть изгнано подозрение, что история вредоносна для памяти, как тот *pharmakon* в мифе, о котором никто в конечном счете не знает, бальзам это или яд, или то и другое вместе. К этому неустрашимому сомнению мы вернемся еще не раз.

Глава 1. ФАЗА ДОКУМЕНТИРОВАНИЯ: ПАМЯТЬ, ЗАНЕСЕННАЯ В АРХИВЫ

ПОЯСНИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Первая глава второй части книги посвящена документальной фазе историографической операции, в соответствии с предложенным выше делением проблем на три группы. Не будем забывать, что под словом «фаза» подразумеваются не те или иные хронологически выделяемые этапы происходящего, а уровни программы, которые способен различить лишь отстраненный взгляд эпистемолога. Такая фаза, если рассматривать ее изолированно, выглядит сама как некий «охват» направления, этапы которого поддаются дискретному анализу. *Terminus a quo* — это все еще память, на ее декларативной стадии. *Terminus ad quem* именуется документальным доказательством. Между этими двумя полюсами — весьма значительная дистанция, которая будет рассмотрена следующим образом. Вначале мы установим разъединение истории с памятью в формальном плане пространства и времени. Попытаемся выяснить, что может служить, на уровне историографической операции, эквивалентом априорных форм опыта, как их определяет трансцендентальная эстетика кантианского типа; как обстоит дело с историческим временем и географическим пространством, если учесть их неразрывную связь. (Первый раздел, «Обитаемое пространство»; второй, «Историческое время».)

Переходя от формы к содержанию, от исторического пространства-времени к высказываниям о прошлом, мы последуем за течением, в русле которого декларативная память экстериоризируется в свидетельство; подчеркнем все значение вовлеченности свидетельствующего в собственное показание (раздел третий, «Свидетельство»). Задержимся на моменте записи свидетельства, полученного от другого: это — момент, когда высказанное переходит из области устного в область письма, которую история больше уже никогда не покинет; это и момент зарождения

архива, который отныне станут пополнять, хранить, запрашивать. Пройдя сквозь врата архивов, свидетельство вступает в зону критического анализа, где оно не только подвергается строгому сравнению с соперничающими свидетельствами, но и оказывается растворенным в массе документов, из которых вовсе не все — свидетельства (раздел четвертый, «Архив»). И тут встанет вопрос о состоятельности документального доказательства — главной составляющей доказательства в области истории (раздел пятый, «Документальное доказательство»).

Рассматриваемая под углом зрения мифа, изложенного в «Федре», совокупность этих шагов в известной мере подтверждает обоснованность веры в способность историографии к расширению, корректировке и критике памяти и, следовательно, к компенсированию ее несовершенства как в когнитивном, так и в прагматическом плане. Идея, с которой мы столкнемся в начале третьей части книги, о том, что память должна быть лишена своей функции матрицы истории и что она должна вместо этого стать одной из ее областей, объектом ее изучения, получит, безусловно, надежные гарантии в вере в себя историка-рудокопа, историка, работающего с архивами. Хорошо, если так — хотя бы для того, чтобы обезоружить тех, кто не признает великих преступлений: в архивах их должно ждать поражение. Однако на следующих этапах историографической операции основания для сомнений станут достаточно весомыми, чтобы помешать праздновать победу над случайным (*l'arbitraire*), которую архивисты ставят себе в заслугу.

Как бы то ни было, не следует забывать, что все начинается не с архивов, а со свидетельства, и что, при всей принципиально недостаточной его надежности, в конечном счете у нас нет иного доказательства, что нечто произошло, чему, как уверяет кто-то, он был лично свидетелем, и что главным, а подчас и единственным средством, к которому мы можем прибегнуть, за вычетом других типов документации, остается сопоставление свидетельств.

I. ОБИТАЕМОЕ ПРОСТРАНСТВО

Импульс, заданный настоящему исследованию возвратом к мифу из «Федра», способствует сосредоточению мысли на понятии записи (*inscription*), широтой превосходящем понятие письма (*écriture*) в его четко определенном значении фиксации устных

выражений дискурса в материальном носителе. Доминирующая идея здесь — идея внешних знаков, служащих опорой и посредником в работе памяти. Дабы сохранить понятие записи во всей его полноте, мы рассмотрим сначала формальные условия записи, а именно изменения в сфере пространственности и темпоральности, свойственных живой памяти, и индивидуальной, и коллективной. Если историография — это прежде всего архивированная память, и все последующие мыслительные операции, которые вобрала в себя эпистемология исторического познания, восходят к этому изначальному событию архивации, то изменение, в истории, пространства и времени может рассматриваться как необходимое условие возможности самого акта архивирования.

Здесь можно усмотреть ситуацию, аналогичную той, что лежит в основе Кантовой «Трансцендентальной эстетики», связывающей воедино судьбы пространства и времени; так, при переходе от памяти к историографии одновременно претерпевают изменения пространство, в котором перемещаются персонажи рассказанной истории, и время, в котором разворачиваются изложенные события. Заявление свидетеля, чьи черты мы наметим позже, на этот счет вполне определенно: «Я там был». Несовершенный вид глагола* фиксирует время; наречие фиксирует пространство. «Здесь» и «там» прожитого пространства восприятия и действия, а также «до» прожитого времени памяти объединены вместе в систему местопребываний и дат, из которой исключена соотнесенность с *здесь* и с абсолютным *теперь* живого опыта. То, что это двойное изменение может быть соотнесено с положением письма относительно словесности, подтверждается параллельным конституированием двух наук: с одной стороны, географии, что сопровождалось развитием картографической техники (с удовольствием вспоминаю внушительную галерею картографии Ватиканского музея!), с другой стороны — историографии.

Следуя «Трансцендентальной эстетике» Канта, я предпочел подход к совокупности «пространство-время» через пространство. Этим особо подчеркивается момент экстерниорности, общий для всех «внешних знаков», характеризующих письмо согласно мифу из «Федра». Кроме того, так проще распутывать чередование непрерывности и прерывности, которыми отмечена мутация в истории обеих априорных форм.

* В отличие от глагола «был» в русск. переводе во франц. языке использован несовершенный вид глагола «être»: «J'y étais». (Прим. перев.)

Вначале мы имеем дело с пространственностью телесной и пространственностью окружающей, неотделимой от вызываемого в памяти воспоминания. Для разъяснения этого мы в свое время противопоставили внутримировость памяти ее же полюсу рефлексивности¹. Воспоминания о проживании в таком-то доме, таком-то городе или о путешествии по такому-то краю особенно красноречивы и драгоценны: они ткнут одновременно память сокровенную и память, разделяемую близкими людьми; в этих воспоминаниях-моделях телесное пространство непосредственно связано с пространством окружающей среды, кусочком обитаемой местности с ее более или менее пригодными дорогами, с тем или иным способом преодолеваемыми препятствиями: изнурительной, как сказали бы люди в Средние века, является наша связь с пространством, открытым для практики так же, как для восприятия.

От памяти разделенной переходим постепенно к памяти коллективной, к различного рода ее ознаменованиям, связанным с местами, освященными традицией; именно в связи с этим живым опытом в истории впервые возникло понятие места памяти (*lieu de mémoire*), до того, как в нашем обиходе успешно закрепились последующие значения этого выражения.

Первая веха на пути пространственности, выступающей в географии в качестве параллели к темпоральности истории — та, которую предлагает феноменология «местоположения» (*place*) или «места» (*lieu*). Первой мы обязаны Э. Кейси, у которого уже позаимствовали важные понятия, касающиеся именно внутримирного характера мнемонического феномена². Заголовок, который он дал произведению, вызывает какое-то ностальгическое стремление «водворить вещи на свои места»; ибо это — авантюра человека во плоти, который, подобно Одиссею, в той же мере «на своем месте» в краях, где побывал, что и по возвращении на Итаку. Человек имеет такие же права на мореходство, как и на оседлый образ жизни. Разумеется, мое «место» — оно

¹ См. об этом выше: часть первая, глава 1.

² Casey E.S. *Getting Back into Place. Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1993. Это произведение — последнее в трилогии, в которую входят «Вспоминание» (*Remembering*) и «Воображение» (*Imagining*). Что касается наших заимствований из «Вспоминания» — см. выше, часть первая, с. 63-67 и с. 71-72. «Если воображение, — отмечает Э. Кейси, — как бы направляет нас за пределы нас самих, в то время как память обращает нас к тому, что позади нас, — место поддерживает и окружает нас, находясь под нами и вокруг нас» (preface, p. XVII).

там, где мое тело. Но помещаться и перемещаться для человека — важнейшие действия, делающие «место» чем-то искомым, вожденным. Было бы страшно не найти его. Мы оказались бы опустошенными. Тревожащая чуждость — *Unheimlichkeit* — вкупе с ощущением пребывания не на своем месте, а именно, не у себя — преследует нас; мы — на пороге царства пустоты. Но вопрос места существует, поскольку пространство не заполнено, не насыщено. По правде говоря, всегда можно, а часто и необходимо, перемещаться, с риском стать тем самым пассажиром, путешественником, тем праздношатающимся, тем скитальцем, которого современная расколовшаяся культура одновременно приводит в движение и парализует.

Рассмотрение того, что же означает «place», получает опору в обыденном языке, которому свойственны такие выражения, как «местонахождение» (*emplacement*) и «перемещение» (*déplacement*), — выражения, чаще всего взаимосвязанные. Они свидетельствуют о живом опыте собственного тела, который стремится быть высказанным в дискурсе до Евклидова, картезианского, Ньютонова пространства, утверждает М. Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия». Тело, это абсолютное *здесь*, — точка соотнесения с *там*, близким ли, далеким, включенным внутрь или внешним, с верхом и низом, правой и левой сторонами, с тем, что впереди и что позади, а также с асимметричными измерениями, выражающими типологию тела, не лишённую некоторых, по крайней мере неявных, этических оценок, как, например: высокое, правое. К этим телесным параметрам добавляются, с одной стороны, некоторые преимущественные положения тела: стоя, лежа; весовые характеристики — тяжелый, легкий; направление: вперед, назад, вбок; все характеристики — носители противоположных качеств: человек действующий — как человек в положении стоя; больной, а также любовник — как человек в лежачем положении, радость — как поднимающая и возвышающая, грусть, меланхолия — под тяжестью их человек сникает, и т.п. На этих чередующихся состояниях покоя и движения крепится само человеческое проживание (*l'acte d'habiter*), характеризующееся, в свою очередь, противоположностями, такими, как: пребывать и перемещаться, укрываться под кровом и переступить порог, выходить наружу. Здесь вспоминается исследование дома, от подвала до чердака, в «Поэтике пространства» Г. Башляра.

По правде говоря, перемещение тела и даже пребывание его на одном месте нельзя ни высказать, ни помыслить, ни даже, в конеч-

ном счете, почувствовать, не соотнеся это каким-либо образом, хотя бы косвенно, с некими точками, линиями, поверхностями, объемами, расстояниями, которые вписаны в пространство, чуждое соотнесенности со «здесь» или «там», неотъемлемыми от собственного тела. К проживаемому пространству собственного тела, его среды и пространству общественному добавляется геометрическое пространство. По отношению к последнему уже не существует привилегированных мест, существуют только некие локальности. Само обитание протекает на границе проживаемого пространства и пространства геометрического. Оно может быть осуществлено^{1*} лишь при помощи акта конструирования. Так что именно архитектура являет нам ту замечательную композицию, которую составляют вместе геометрическое пространство и пространство, развертываемое ситуацией телесности человека. Корреляция между *жить* и *строить* осуществляется, таким образом, в третьем пространстве — если принять понятие, аналогичное понятию третьего времени, которое я предлагаю для исторического времени; пространственные локальности коррелятивны календарным датам. Это третье пространство может быть интерпретировано как геометрическая сетка жизненного пространства, пространства «мест», и одновременно как наложение «мест» на сеть тех или иных локальностей.

Что касается акта конструирования, рассматриваемого в качестве отдельной операции, он обнаруживает преобладание интеллигибельности того же уровня, что и интеллигибельность, характеризующая конфигурацию времени через построение интриги (*mise en intrigue*)³. Аналогий и взаимодействий между «рассказанным» временем и «сконструированным» пространством — множе-

³ В работе «Архитектура и нарративность» (*Architecture et narrativité, Catalogue de la Mostra «Identità e Differenze», Triennale de Milano, 1994*) я попытался транспонировать в плоскость архитектуры категории, связанные с тройным *mimēsis* ом, о которых я говорил во «Времени и рассказе», кн. 1: это префигурация, конфигурация, рефигурация. Я показывал в акте проживания префигурацию архитектурного действия, в той мере, в какой потребность в пристанище и в движении определяет внутреннее пространство жилища и переходы в интерьере. В свою очередь, акт конструирования выступает как пространственный эквивалент нарративной конфигурации благодаря построению интриги; от рассказа — к зданию: одно и то же стремление к внутренней связности движет мыслью и рассказчика, и строителя. И, наконец, проживание, результирующее строительства, принимается за эквивалент рефигурации, которая, в плане рассказа, осуществляется в чтении: жилец — как читатель — встречает сконструированное всеми своими ожиданиями, а также протестом и возражениями. Работу я завершил апологией странствования.

ство. Ни то и ни другое не сводится к фрагментам универсального времени и пространства геометров. Но они не являются и прямой альтернативой последним. Акт конфигурации с той и с другой стороны совершается вплоть до разрыва и соединения заново двух уровней постижения: сконструированное пространство — это одновременно и геометрическое пространство, поддающееся измерению и исчислению: его определение как места проживания накладывается поверх и смешивается с его геометрическими свойствами — так же, как рассказанное время сплетает воедино время космическое и феноменологическое. Сконструированное пространство, будь то пространство, фиксирующее место проживания, или пространство, предназначенное для передвижения, в любом случае представляет собой систему местоположений для важнейших жизненных интеракций. Рассказ и строение осуществляют один и тот же вид записи, первый — во временной протяженности, второй — в твердости материала. Каждое новое здание вписывается в городское пространство, как рассказ — в среду интертекстуальности. Еще более непосредственно нарративность пронизывает искусство архитектуры в той мере, в какой оно определяет свою позицию по отношению к установившейся традиции и дерзает чередовать новации с возвратом к старому. Именно в условиях урбанизма лучше видна работа, осуществляемая временем в пространстве. Город сталкивает в одном и том же пространстве различные эпохи, открывая взору отстоявшуюся историю вкусов и культурных форм. Город дает одновременно видеть себя и читать. Рассказанное время и обитаемое пространство здесь переплетены теснее, чем в отдельном здании. К тому же город, в сравнении с домом, становится ареной более сложных чувств, поскольку предоставляет пространство для перемещения, сближения, удаления. В городе можно ощутить себя сбившимся с пути, блуждающим, затерявшимся — в то время как его публичное пространство, носящие звучные названия площади приглашают к проведению мемориальных мероприятий, ставших ритуальными торжеств.

Именно в этом пункте итоговые размышления Э. Кейси становятся особенно убедительными⁴. Противоположность между конструированным и не-конструированным, между архитекту-

⁴ Кейси учитывает проблемы, которые ставит перед нами архитектура. Однако в главах «Building sites and cultivating places» (*Casey. Getting Back into Place*, op. cit., p. 146-181) акцент делается в большей мере на проникновении природного мира в опыт ансамблей, создаваемых вне городов. Контур здания рассматриваются в связи с его окружением; памятник выступает как размежевание. Ландшафт и здание продолжают состязание. Такой подход обеспечивает надлежа-

рой и природой усиливает притягательность дикой природы. Последняя не поддается маргинализации. Гордыня цивилизации не в силах сокрушить приоритет диких мест (*wilderness*); ставший легендой опыт первых американских поселенцев, на долю которых выпало двойное травматическое испытание — лишиться своих корней и познать безысходность, — с новой силой возрождается в мрачных умонастроениях горожан, в свое время снявшихся с обжитых мест и для которых деревня, привычный сельский пейзаж перестали быть источником радости, укрепления духа. «Одичать», не понеся потерь (*going wild in the Land*), может лишь тот, кто, по Кейси, тяготеет к домашнему уюту, к надежности родного очага — сохраняя при этом лазейку для *Unheimlichkeit* деревни, оставшейся незатронутой цивилизацией, для дружественного природного окружения, согласно настрою мудрого американца Торо, создателя «Уолдена». Но и у нас, во Франции, есть Дю Беллэ с его «маленькой Лире»...^{2*}

Эти попутные соображения не должны отвлечь от урока на века, который нам преподала «Одиссея», — повествование, куда вотканы вместе события и места, эпопея, где одинаково возвеличены как происшествия и задержки в пути, так и постоянно откладывающееся на неопределенный срок возвращение, это возвращение на Итаку, которое должно «водворить все на свои места». Джойс, напоминая Кейси, написал в подготовительных набросках к «Улиссу»: «Топографическая история: места памятных событий» («Remembering», p. 277).

Но чтобы придать историческому времени пространственный аналог, визави на уровне наук о человеке, надо подняться ступенью выше по шкале рационализации места (*du lieu*). Надо перейти от конструируемого пространства архитектуры к обитаемому пространству географии.

Недостаточно сказать, что география, в плане социальных наук, есть точный аналог истории. Во Франции география пошла по пути предвосхищения ряда радикальных методологи-

щее внимание к садам и культивированным участкам, тогда как исключительная забота о дворцах и зданиях менее престижных грозит его ослабить. В то же время поставленные строительным искусством специфические проблемы не находят должного решения в условиях, когда на первом плане оказывается противопоставление места и пространства, а не их взаимопереплетение, — которое я, со своей стороны, поясню на модели взаимосвязи космического и феноменологического времени.

ческих новшеств в исторической науке, к которым мы вернемся позже⁵. Видаль де ла Блаш был, действительно, первым, кто, до Мартона, выступил против позитивизма историзирующей истории и выявил истинное значение понятий «среда», «образ жизни» (*genre de vie*), «повседневность» (*quotidieneté*). Его наука — география, в том смысле, что предметом ее являются прежде всего такие понятия, как «местность», «ландшафт», «зримые следы на земной поверхности различных природных и человеческих феноменов» (*Dosse F. L'Histoire en miettes*, p. 24). Геометрическая сторона пространственного опыта запечатлена картографией, которую мы оценим по достоинству позже, когда будем говорить о взаимодействии масштабов, или шкал (*jeux d'échelles*)⁶. Человеческий аспект нашел свое отражение в понятиях биологического происхождения: клетка, ткань, организм.

Влияние на историю «Анналов» могли оказать, с одной стороны, акцент, делавшийся на непрерывности, какую являют устойчивые структуры ландшафтов, с другой — приоритет дескриптивности, что сказалось в росте региональных исследований. Эта привязанность к территории, главным образом — к сельскому пейзажу, и вкус к непрерывности найдут у «Анналов» более чем живой отклик со становлением подлинной геополитической науки, в которой сочетается стабильность ландшафтов с квазинеподвижностью большой длительности. Пространство, любил говорить Бродель, замедляет длительность. Это, поочередно, пространства краев и пространства морей и океанов: «Я страстно полюбил Средиземное море», — заявляет Ф. Бродель в своем выдающемся труде, где Средиземное море одновременно и место действия, и главный персонаж. Как писал Броделю по этому поводу Л. Февр, «роли этих двух действующих лиц, Филиппа и Внутреннего моря, несоизмеримы» (цит. по: «*L'Histoire en miettes*», p. 129). Что касается вопроса; затронутого предшествующими замечаниями, а именно — отрыва пространства географов и историков от пространства живого опыта, которое само укоренено

⁵ Я заимствую последующие замечания у Франсуа Досса. (См.: *L'Histoire en miettes. Des «Annales» à la nouvelle histoire*, Paris, La Découverte, 1987; rééd. Pocket, coll. Agota, 1997.) Я ссылаюсь на новое издание и на не публиковавшееся ранее предисловие (*Sur l'influence de la géographie*, cf. p. 23-24, 72-77, 128-138).

⁶ См. ниже, с. 293-304.

в протяженности тела и его среды, здесь не следует сосредоточиваться исключительно на разрыве. Выше говорилось о схеме чередования разрывов, соединения заново — и возвращения на новом, более высоком уровне к определениям экзистенциального плана. География — это не геометрия, в том смысле, что земля, омываемая океанами, — это земля обитаемая. Поэтому географы школы Видаля де ла Блаша говорят о ней как о среде. А среда, сообщает нам Кангилем, это полюс противоборства, *Auseinandersetzung*, другим полюсом которого является живое, человек⁷. В этом отношении POSSИБИЛИЗМ Видаля де ла Блаша предвосхищает диалектику, к примеру, Иксюля и Курта Гольдштайна. И коль скоро в геоистории Броделя среда и пространство выступают как равнозначные понятия, среда остается средой жизни и цивилизации. «Цивилизация лежит в основе пространства, обрабатываемого человеком и историей», — пишет Бродель в книге «Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II»⁸; и далее: «Что́ есть цивилизация, как не устройство на прежнем месте определенного человеческого общества в определенном пространстве?» (Цит. в кн.: «L'histoire en miettes», p. 131). Сочетание климата и культуры делает геоисторию, которая, в свою очередь, определяет другие уровни цивилизации, в соответствии с модальностями связи (*d'enchaînement*), которые мы будем обсуждать в следующей главе. Точка зрения геополитики может считаться «скорее пространственной, нежели временной» («L'Histoire en miettes», p. 132), но — по отношению к институциональному и событийному уровню, а это — уровень пластов, наслаивающихся на географическую почву и располагающихся, в свою очередь, под давлением структур временного характера. В своей попытке представить сюжетной выдающуюся книгу Броделя и читать ее как великую интригу «Средиземного моря...», я обратил внимание на то, что первая часть книги, темой которой должно быть пространство, посвящена пространству населенному. Само Средиземное море — это море внутреннее, море между землями обитаемыми и необитаемыми, радушными и негос-

⁷ *Canguilhem G.* Le vivant et son milieu, in *La Connaissance de la vie*, op. cit., p. 129-154.

⁸ *Braudel F.* *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1949. Бродель дважды вносил в текст существенные изменения, вплоть до 4-го издания 1979 года.

теприимными. Пространство — это среда записи самых медленных колебаний, какие знает история⁹.

Схожие соображения вызваны другим выдающимся произведением Броделя, «Материальная цивилизация»¹⁰: то, что сменяет друг друга во времени, это «миры-экономики», вписанные в пространство, однако связанные с местами, отмеченными человеческой активностью, и распределяющиеся концентрическими кругами, центры которых перемещаются со временем. Эта «дифференциальная география» («L'Histoire en miettes», p. 151) всегда соотносит пространство с перипетиями взаимодействия, которые связывают экономику с географией и делают последнюю непохожей на простую геометрию.

Таким образом, от феноменологии «мест», которые люди, существа во плоти, занимают, покидают, теряют, обретают вновь — через присущую архитектуре интеллигибельность — и до географии, описывающей обитаемое пространство, дискурс пространства сам тоже наметил путь, на котором пространство жизни шаг за шагом упраздняется геометрическим пространством и реконструируется на гипергеометрическом уровне ойкумены¹¹.

⁹ Я позволю себе привести мои тогдашние замечания по поводу первой части «Средиземного моря...»: «Человек здесь присутствует повсюду, а с ним — и множество симптоматических событий: так, гора здесь выступает как убежище и кров для свободных людей. Что касается прибрежных равнин, они всегда упоминаются в связи с колонизацией, дренажными работами, мелиорацией земель, рассредоточением населения, разного рода перемещениями: перегонном овец на летние пастбища, кочевничеством, вторжениями врагов. А вот моря, их побережья и острова: в этой гео-истории они также фигурируют в соотношении с людьми и их навигацией. Они существуют здесь, чтобы их открывали, использовали, бороздили. Даже на первом уровне невозможно говорить об этом, не упоминая об отношениях политико-экономического господства (Венеция, Генуя и т.д.). Крупные конфликты между испанской и турецкой империями уже бросают тень на морские пейзажи. А вместе с отношениями силы начинаются события. Таким образом, второй уровень не только предполагается, но и предвосхищается в первом: гео-история быстро превращается в гео-политику». (*Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1. Перев. с фр. Т. Славко. М.-СПб., 2000. С. 241-242.)

¹⁰ *Braudel F. Civilisation matérielle, Economie et Capitalisme, XV-XVIII siècle*, 3 vol., Paris, Armand Colin, 1979. (В русск. пер.: *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV-XVIII вв. Перев. с фр. Л. Куббеля. М., 1988.)

¹¹ Можно было бы продолжить эту одиссею пространства, поочередно проживаемого, конструируемого, исхоженного, обитаемого, онтологией «места», того же уровня, что и онтология «историчности», которая будет рассмотрена в третьей части книги. См. также сборник эссе: *Amphoux P. et al., Le Sens du lieu*, Paris, Ousia, 1996, и книгу *Berque A. et Nys P. (dir.), Logique du lieu et Oeuvre humaine*, Paris, Ousia, 1997.

II. ИСТОРИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ

Диалектике проживаемого пространства, пространства геометрического и обитаемого пространства соответствует схожая диалектика проживаемого времени, времени космического и исторического времени. Решающему моменту локализации в пространственном плане соответствует такой же момент датирования во временном плане.

Я не стану возвращаться к анализу календарного времени, предпринятому в работе «Время и рассказ»¹². Сейчас я вижу перед собой несколько иную задачу: мне важны не столько согласование между собой феноменологической и космологической точек зрения на время, сколько переход от живой памяти к «овнешненной» («*extrinsèque*») позиции исторического познания. Поэтому здесь в качестве одного из обязательных условий возможности историографической операции вновь появляется понятие третьего времени.

Я ограничусь тем, что приведу определение, которое Бенвенист дает «хроническому времени» («*temps chronique*»): именно его я, в целях своей аргументации, называю «третьим временем». Это: 1) соотнесение всех событий с основополагающим событием, определяющим ось времени; 2) возможность пройти временные интервалы в двух противоположных направлениях предшествования и последования относительно нулевой даты; 3) создание системы единиц, служащих обозначению повторяющихся промежутков времени: день, месяц, год и т.д.

Теперь важно связать установление такой системы с историческим изменением времени памяти. В каком-то смысле датирование, как феномен записи, не безотносительно к способности датирования, к врожденной склонности датировать, свойственной живому опыту и особенно — чувству удаления от прошлого, ощущению временной глубины. Аристотель в «*De memoria et reminiscencia*» считает доказанным, что одновременность и последовательность изначально характеризуют отношения между припоминаемыми событиями: иначе не стоял бы вопрос о том, чтобы в процессе припоминания выбрать отправную точку для восстановления цепи событий. Этот изначальный характер ощущения интервалов следует из отношения вре-

¹² См.: *Ricœur P. Temps et Récit*, t. III, p. 190-198 (страницы указываются по новому изданию 1991 г.).

мени с движением: если время есть «нечто, связанное с движением», нужна душа, чтобы выделить два мгновения, соотносить одно с другим в качестве предшествующего и последующего, выявить их различие (*heteron*) и измерить интервалы (*to metaxu*), — операции, благодаря которым время может быть определено как «число движения по отношению к предыдущему и последующему» («Физика», IV, 11-219b). Что касается Августина, то, будучи враждебно настроен по отношению ко всякому подчинению времени физическому движению, как ритор он тем не менее восхищается способностью души измерять в самой себе протяженности времени и тем самым сопоставлять, в плане речи, краткие и долгие слоги. Для Канта понятие временной протяженности не представляет сложности. Оно не следует из вторичного сопоставления, в известных случаях неэффективного, с пространственной протяженностью, а предшествует ей, делает ее возможной. Гуссерль рассматривает временные отношения, связанные с длительностью, как *a priori*, неотделимые от «схватывания», присущего внутреннему опыту времени. Наконец, даже Бергсон, философ длительности, не сомневается, что в чистом воспоминании припоминаемое событие возвращается вместе с датой. Для всех упомянутых мыслителей протяженность выступает как первичная данность, как о том в языке свидетельствуют вопросы «когда?», «с какого времени?», «в течение какого времени?», относящиеся к тому же семантическому порядку, что и дискурс декларативной памяти и свидетельства; заявление «я там был» дополняется утверждением: «это» случилось «до», «во время», «после», «с того времени, как», «в течение такого-то времени».

Это означает, что вклад календарного времени заключается в чисто временной модальности записи, то есть в системе дат, внешних по отношению к событиям. Так же, как в географическом пространстве места, соотнесенные с абсолютным «здесь» собственного тела и его среды, становятся некими местами, вписывающимися в местности, план которых вычерчен картографией, — так же и настоящий момент со своим абсолютным «теперь» становится некоей датой среди всех тех, точный календарный подсчет которых возможен в рамках той или иной календарной системы, принятой более или менее значительной частью человечества. Что же касается времени памяти, «некогда» припоминаемого прошлого вписывается отныне в «до того как» («*avant que*») датированного прошлого; и, аналогичным же образом, «позже» в плане ожидания становится «в то время как» («*alors que*») датированного прошлого, указывая на совпадае-

мость ожидаемого события с сеткой последующих дат. Все примечательные совпадения соотносятся, в конечном счете, с совпадениями, в хроническом времени, социального события и космической конфигурации астрального типа. Выше, на страницах, посвященных *arg metologiae*, мы имели возможность увидеть масштаб немислимой эксплуатации изошренными умами этих расчетов во имя безрассудной идеи обрести власть над человеческими судьбами¹³. Сейчас время подвигов ученой меморизации миновало, однако многочисленные аспекты жизни человеческого сообщества по-прежнему управляются этим вычислением датированных совпадений. Различия, обычно устанавливаемые экономистами, социологами и политологами, не говоря уже об историках, между кратким, средним и долгим сроками, циклом, периодом и т.д., — различия, на которых мы еще остановимся, — вписываются все в то же календарное время, в котором интервалы между датированными событиями поддаются измерению. Сама краткость человеческой жизни вырисовывается на фоне безмерности безграничного хронического времени.

В свою очередь, календарное время выступает в ступенчатом ряду временных представлений, которые не более, чем первое, сводятся к прожитому времени феноменологии. Так, Кжиштоф Помиан в работе «Порядок времени»¹⁴ различает «четыре способа визуализировать время, переводить его в знаки» (предисловие, р. IX): это хронометрия, хронология, хронография, хронософия. Такой порядок связан преимущественно с мыслимым, выходящим за рамки познаваемого (если следовать кантовскому различению между *Denken* и *Erkennen*), в пределах которого осмотрительно держится наука историков. В качестве мыслимых названные типы временного порядка не знают различия между мифом и разумом, между философией и теологией, между умозрительным построением и символизирующим воображением. Эти соображения, высказанные в предисловии к «Порядку времени», чрезвычайно важны для нашего исследования: не нужно думать, что историческое познание имеет дело лишь с коллективной памятью. Ему надо еще завоевывать собственное пространство описания и объяснения на спекулятивном фоне, столь же богатом, как тот, на котором разворачива-

¹³ См. выше, часть первая, глава 2.

¹⁴ *Pomian K. L'Ordre du temps*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires», 1984.

ется проблематика зла, любви и смерти. Таким образом более близкие исторической практике категории, которые автор рассматривает в ходе своего исследования — события, повторения, эпохи, структуры, — выступают на фоне учетверенного расклада временного порядка. Мы узнаем календарное и хроническое время во времени хронометрии и хронологии. Первое обозначает краткие или долгие циклы времени возвращающегося, времени круговращения: день, неделя, месяц, год; второе обозначает линейное время длительных периодов: век, тысячелетие и т.д., где по-разному запечатлеваются события основные и основополагающие; сюда же вписываются и многолетние циклы, как, например, греческие олимпиады. Эти два рода времени измеряются башенными часами и календарями, с той оговоркой, что хронологические интервалы — например, эпохи — являются носителями значения не только количественного, но и качественного. Хронология, более близкая исторической интенции, выстраивает события как серию дат и имен и упорядочивает последовательность эпох и их делений; но ей чуждо разделение между природой и историей: она предоставляет слово истории космической, истории земли, истории жизни; человеческая история для нее — лишь сегмент этого. С хронографией мы вступаем в область систем обозначений, которые могут обходиться без календарей. Зафиксированные периоды определяются положением относительно других: это череда единичных событий, они могут быть хорошими или дурными, радостными или печальными. Такое время не циклично, не линейно: оно аморфно. Это его доносит хроника, базирующаяся на позиции рассказчика, прежде чем рассказ отделит поведанную историю от ее автора. Что же касается хронософии, на которой мы задержимся дольше, — то, что она говорит, превосходит наш проект разумной истории. Она культивировалась многочисленными направлениями мысли, которые перемешивают времена согласно богатым типологиям, противопоставляющим стационарное время обратимому, которое может быть как циклическим, так и линейным. История, которую можно создать исходя из этих внутренних репрезентаций, явилась бы «историей истории», на которую профессиональные историки, видимо, никогда не смогут отважиться, коль скоро дело касается определения смысла данностей: непрерывность — прерывность, цикл — линейность, деление на периоды или на эпохи. Повторим еще раз: история здесь сопоставлена главным образом не с феноменологией прожитого времени и нарративным опытом, народным или книж-

ным, а с порядком мыслимого, не знающего пределов. Восходящие к нему категории непрестанно конструируют временную «архитектуру» «нашей цивилизации» (op. cit., p. XIII). Время истории действует в этом отношении как путем ограничения этой беспредельной сферы мыслимого, так и путем преодоления границ сферы проживаемого.

В грандиозных хронософиях спекуляций о времени и было завоевано главным образом, путем жесткого самоограничения, историческое время. Из осуществленного К. Помианом содержательного анализа приведу лишь то, что касается устойчивости хронософии на фоне великих категорий, которые упорядочивают исторический дискурс в фазе объяснения/понимания и в фазе репрезентации прошлого, будь то «события», «повторения», «эпохи», «структуры» (названия первых четырех глав книги). Именно с этими категориями мы будем неоднократно сталкиваться в ходе нашего эпистемологического исследования. Хорошо бы знать, на каком краю мыслимого они были добыты, прежде чем для них стало возможным соответствовать запросу истины, который история стремится сопоставить с притязанием памяти на верность. Под хронософией К. Помиан подразумевает великие периодизации истории, выдвинутые исламом и христианством (у Даниила и св. Августина), и их попытки установления соответствия с хронологией; в этой области сталкиваются хронософии религиозные и политические; в пору Ренессанса кладется начало периодизации искусства в терминах «эпох», а в XVIII столетии — в терминах «веков».

Понятие события с готовностью принимается за наименее спекулятивное из всех, а также наиболее очевидное. Мишле и Мабильон, Дройзен и Дильтей с глубокой убежденностью исповедуют приоритет индивидуально детерминированного факта. Восприятие события, сведенного к сфере видимого, было бы невозможно удостоверить. Аура невидимого, каковым является само прошлое, окружает его и отдает во власть опосредованиям, являющимся объектом исследования, а не восприятия. Вместе с невидимым вступает в действие умозрение и выдвигается «историческая типология хронософий» (op. cit., p. 26). На христианском Западе отношения между непрерывным и прерывным были освоены, главным образом, на пути противопоставления светской и священной истории, в плане теологии истории. Мы не должны терять из виду эту спекулятивную историю, когда

будем последовательно рассматривать защиту Броделем несобытийной истории и «возвращение события» следом за возвращением политики, вплоть до самых хитроумных моделей, соединяющих событие и структуру¹⁵.

Могло бы сформироваться понятие «повторений» («*géré-titions*») без идеи направления и значения, первоначально выдвинутой типологией хронософского класса? Последней мы обязаны противопоставлением стационарного времени и времени не-повторяемого (*non gérétable*), будь оно циклическим или линейным, и, в таком случае, прогрессивным или регрессивным. Именно вследствие этих грандиозных ориентаций настоящее получает столь значимое место в совокупности истории. Так, речь идет о веках, столетиях, периодах, этапах, эпохах. Как и понятие события, понятие архитектуры исторического времени сформировалось благодаря дезинтеграции глобального времени истории, породившей проблему отношений между различными локальными временами. Разве мы перестали обсуждать слова, подобные тем, что были сказаны Бернаром Шартрским, противопоставлявшим «остроту» зрения карликов «грандиозности» гигантов, на плечах которых первые сидят? Разве мы отказались от противопоставления времен Ренессанса времени мрака, от прослеживания колебаний, вызванных некоторыми циклическими явлениями, разве мы перестали подстергать движения вперед и отступления, превозносить возврат к истокам, защищать от коррупции нравов и вкусов кумулятивные достижения истории? Разве мы больше не ведем спора Старых (*des Anciens*) и Новых (*des Modernes*)¹⁶? Разве мы не продолжаем еще читать и понимать Вико и Тюрго? «Борьба хронософии прогресса» (op. cit., p. 58) со спектром философий упадка еще, бесспорно, не сошла со сцены; выступления «за» и «против» современности, о которых мы скажем позже, продолжают черпать из этого арсенала аргументов. Мы неохотно признаем хронософский статус все еще близкого профессиональным историкам понятия линейного кумулятивного, необратимого времени: напоминает нам об этом хронософия циклического времени, характерная для начала XX века. Циклы, дорогие экономистам со времени бурного развития истории

¹⁵ См. об этом: *Veyne P.* L'Inventaire des différences, leçon inaugurale du Collège de France, Paris, Éd. du Seuil, 1976. *Nora P.* Le retour de l'événement // *Le Goff J.* et *Nora P.* (dir.), Faire de l'histoire, t. I, Nouveaux Problèmes.

¹⁶ См.: часть третья, глава I, «Наша» современность». С. 429-442.

цен и экономических колебаний, благодаря Лабруссу и другим выводят на путь синтезирования циклического и линейного времени. Даже нагромождение (*l'empilement*) длительностей в духе Броделя и связанная с этим попытка соединить в триаде структуру, конъюнктуру и событие едва маскируют скрывающийся за научным фасадом хронософский субстрат. В этом смысле освобождение от какой бы то ни было хронософии во имя определенного методического агностицизма в вопросе о направлении времени еще не завершено. Возможно, это и нежелательно — если история должна оставаться интересной, то есть по-прежнему что-то говорить нашим надеждам, ностальгии, тревогам¹⁷.

Возможно, понятие эпох (гл. 3) смущает более всего, поскольку создается впечатление, что оно накладывается на хронологию, чтобы разрезать ее на большие периоды. Так, на Западе продолжают делить преподавание и даже исследование истории на Древний мир, Средние века, Новое время, современный мир. Можно вспомнить в этой связи, какую роль Бенвенист отводит нулевой точке в исчислении исторического времени: рождение Христа для христианского Запада, хиджра для ислама. Но в действительности история периодизаций богаче, она восходит к видению Даниила, о чем повествует древнееврейская Библия, затем — к истории четырех царств, по Августину; позже мы сталкиваемся с непрерывными спорами о Старых и Новых, разгорающимися вокруг соперничающих периодизаций. Аналогия с возрастами жизни тоже обрела сторонников, правда, оставались сомнения относительно повторения в истории процесса биологического старения: что мы имеем в истории — старость без смерти? По правде говоря, концепт периодов не дает повода для создания иной истории, отличной от той, что представлена идеями цикличности или линейности, стационарности или регрессивности. В этом отношении «Философия истории» Гегеля являет собой впечатляющий синтез многих форм систематизации исторического времени. И после Гегеля, вопреки зарокам «отказаться от Гегеля», вновь встает задача выяснить, действительно ли свободно от всякого следа хронософии употребление таких понятий, как «ступень», принятых в эконо-

¹⁷ Помиан отваживается утверждать, что концепция линейного, кумулятивного и необратимого времени частично верифицируется тремя очень важными феноменами: это демографический рост, возрастание количества энергии, которой мы располагаем, и рост информации, накапливающейся в коллективной памяти (*L'Ordre du temps*, p. 92-99).

мической истории, в перспективе, где пересекаются циклы и линейные сегменты. Ставка — не более и не менее как возможность истории без направления и непрерывности (*continuité*). Здесь, по Помиану, тему периода сменяет тема структуры¹⁸.

Но возможно ли делать историю без периодизации? Уточним: не только преподавать историю, но и создавать ее? Согласно К. Леви-Стросу, следует «развернуть в пространстве формы цивилизации, которые мы склонны были представлять себе ступенчато восходящими во времени». Но преуспеть в этом — не значило бы убрать из истории всякий горизонт ожидания, если прибегнуть к часто употребляемому в этой работе выражению, которым мы обязаны Козеллеку? Даже для Леви-Строса история не может быть ограничена идеей пространства расширения без горизонта ожидания, поскольку, как он говорит, «история лишь временами кумулятивна — то есть счета складываются, давая благоприятную комбинацию».

Печать грандиозных хронософий прошлого труднее обнаружить на уровне «структур», в которых Помиан видит четвертое выражение временного порядка. Позже я покажу их роль как фазы историографической операции, где понятие структуры вступает в изменчивые отношения с понятиями конъюнктуры и события. Но стоит напомнить о его зарождении на закате масштабных спекуляций по поводу глобального движения истории. Несомненно, операционный характер ему придали науки о человеке и общественные науки. Но след его спекулятив-

¹⁸ В этом отношении принципиально важный текст принадлежит К. Леви-Стросу: см. *Race et Histoire*, UNESCO, 1952; *rééd.*, Paris, Gallimard, coll. «Folio/Essais», 1987. Помиан приводит из него чрезвычайно знаменательную выдержку: «Развитие доисторических и археологических знаний дает возможность развернуть в *пространстве* формы цивилизации, которые мы склонны были представлять себе *ступенчато восходящими во времени*. Отсюда следуют две вещи: во-первых, что «прогресс» (если этот термин еще пригоден для обозначения реальности, совершенно отличной от той, применительно к которой он первоначально использовался) не является ни неизбежным, ни непрерывным; он совершается скачками, или, как сказали бы биологи, путем мутаций. Эти прыжки и скачки не означают продвижения дальше все в том же направлении; им свойственно изменение ориентаций, что-то похожее на положение коня на шахматной доске: перед ним — много ходов, и все — в разных направлениях. Человечество в движении прогресса нисколько не напоминает того, кто одолевает лестницу ступенька за ступенькой; оно скорее схоже с игроком, чьи шансы распределены между многими игральными костями и кто, кидая их, всякий раз видит их разлетевшимися на сукне, дающими самые различные очки. То, что выигрывается по одному счету, всегда может быть проиграно по другому; история лишь временами кумулятивна — то есть очки складываются, давая благоприятную комбинацию» (цит. по: *L'Ordre du temps*, p. 149).

ного происхождения еще ощутим в «раздвоении каждой [из этих наук], за редкими исключениями, на теорию и историю» (op. cit., p. 165). Автономия теоретического знания по отношению к экспериментальному была достигнута сначала в биологии — наряду с лингвистикой и антропологией. Структуры — это новые объекты, объекты теории, наделенные реальностью, обладающие существованием, которое можно доказать таким образом, каким доказывают существование математического объекта. В сфере наук о человеке раздвоением на теорию и историю, а также «одновременным вступлением теории и объекта-структуры в поле наук о человеке и обществе» (op. cit., p. 168) мы обязаны лингвистике Соссюра. Теория должна иметь дело лишь с вневременными сущностями, оставляя истории вопросы о начале, развитии, генеалогическом древе. Объект-структура здесь — язык, отличающийся от речи (*parole*). Можно долго говорить об удачных и неудачных результатах переноса из области лингвистики и включения в оборот историографии этой лингвистической модели и тех, что были созданы в развитие идей Соссюра: в частности, понятия диахронии и синхронии утрачивают свою связь с феноменологией и занимают место в системе структур. Совмещение систематического, врага произвольного, и исторического, выражающегося в дискретных событиях, само становится объектом спекуляций, как мы это видим у Р. Якобсона (см.: «L'Ordre du temps», p. 174). История как наука оказывается непрямым образом затронутой реинтеграцией лингвистической науки в теоретическое пространство, так же как и возвращением в это пространство исследований литературного и, особенно, поэтического языка. Но теория истории должна была в последней трети XX века противостоять и стремлению растворить историю в некой логической или алгебраической комбинации во имя корреляции между процессом и системой, словно структурализм запечатлел на челе историографии коварный смертоносный поцелуй¹⁹. Наше собственное обращение к моделям, исходящим из теории действия, вписывается в этот протест против гегемонии структуралистских моделей, одновременно сохраняя нечто от того воздействия, которое последние оказали на теорию истории: это столь важные переходные понятия, как

¹⁹ Я должен отметить значительные усилия, которые Помиан предпринимает совместно с Рене Томом (Thom, René) для решения проблемы, возникающей в связи с этой угрозой растворения исторического в систематическом, посредством создания «общей теории морфогенеза, которая была бы структуралистской теорией» (см.: Pomian, *ibid.*, p. 197). О Рене Томе см.: Pomian, *ibid.*, p. 196-202.

компетенция (*compétence*) и употребление (*performance*), пришедшие к нам от Н. Хомского и перекроенные применительно к отношению между понятиями агента, способности действовать (*agency* Чарльза Тэйлора) и структур действия, таких как принуждение, нормы, институты. Подобным же образом открыты заново и реабилитированы доструктуралистские концепции языка — такие как, в первую очередь, философия В. фон Гумбольдта, утверждающая за духовной динамикой человечества и его креативной деятельностью способность производить последовательные изменения конфигурации: «Для духа, — писал Гумбольдт, — существовать, значит действовать». Историю признавали в этом ее продуцирующем измерении. Но профессиональный историк, заинтересовавшийся учением Гумбольдта, не мог бы не обратить внимания на высоко теоретическое значение высказывания, которое, к примеру, охотно приводит Помиан: «Язык, рассматриваемый в своей сущностной реальности, это инстанция, постоянно, в каждый миг находящаяся в состоянии опережающего перехода. [...] Сам по себе язык — не готовое творение (*ergon*), а деятельность на пути самоосуществления (*energeia*). Поэтому он может быть подлинно определен лишь как производящий»²⁰ (цит. по: «L'Ordre du temps», p. 209).

Этот долгий экскурс, посвященный спекулятивному и в высшей степени теоретическому прошлому нашего понятия исторического времени, имел единственной целью напомнить историкам о нескольких вещах:

— Историографическая процедура проистекает из двойной редукции: редукции живого опыта памяти, но также и редукции насчитывающих многие тысячелетия спекулятивных представлений о временном порядке.

²⁰ Pomian K. L'histoire des structures // *Le Goff J., Chartier R., Revel J.* (dir.) *La Nouvelle Histoire*, Paris, Retz CEPL, 1978, p. 528-553; существует частичное переиздание, Bruxelles, Éd. Complexe, 1988. Автор подчеркивает балансирование в плане онтологии от субстанции к отношению. Отсюда — определение структуры, предлагаемое в работе «Порядок времени»: «Совокупность рациональных и взаимозависимых отношений, реальность которых доказана, а описание представлено теорией (иначе говоря, они образуют доказуемый объект), и которые реализуются в зримом объекте, поддающемся реконструированию и наблюдению, устойчивость и интеллигибельность которого она [эта совокупность] обуславливает» (*Pomian K.* op. cit., p. 215). Для Помиана структура, в качестве теоретического объекта, согласуется с тем раздвоением, о котором идет речь в самом начале книги: видимое/невидимое, данное/сконструированное, показанное/доказуемое. Разделение на теоретическое/историческое составляет аспект этого.

— Структурализм, заморозивший не одно поколение историков, восходит к теоретической инстанции, которая своей умозрительной стороной составляет продолжение великих теологических и философских хронософий, выступая в виде научной, и даже сциентистской, хронософии.

— Судя по всему, историческое познание, говоря о циклическом или линейном времени, о стационарном времени, об упадке или прогрессе, так и не освободилось от этих картин исторического времени. Так не является ли задачей памяти, наученной историей, сохранить след этой многовековой спекулятивной истории и интегрировать его в свою символическую вселенную? Это было бы высшей миссией памяти — уже не до, а после истории. Дворцы памяти, — мы это видели в «Исповеди» Августина, — хранят в себе не только воспоминания о событиях, грамматические правила, образцы риторики: они сохраняют и теории, в том числе те, которые, как бы желая объять память, грозили ее разрушить.

III. СВИДЕТЕЛЬСТВО

Свидетельство разом приводит нас от формальных условий к самому содержанию «вещей прошлого» (*praeterita*), от условий возможности к действительному процессу историографической операции. Свидетельством открывается эпистемологический процесс: он начинается с заявленной памяти, проходит через архивы и документы и завершается документальным доказательством.

На первых порах мы остановимся на свидетельстве как таковом, отложив момент записи, то есть момент архивированной памяти. В чем причина такой «отсрочки»? Их много. Прежде всего, это различное использование свидетельства: занесение в архив в целях обращения к нему историков — лишь одно из применений, наряду с практикой свидетельствования в повседневной жизни и с юридическим использованием свидетельства, санкционированным судом. Кроме того, даже внутри самой сферы истории роль свидетельства с созданием архивов не исчерпана: свидетельство снова появляется в конце эпистемологического процесса на уровне репрезентации прошлого в рассказе, ораторском искусстве, претворении в образы. Более того, в некоторых современных формах свидетельских показаний, порожденных массовыми жестокостями XX века, свидетельство

не поддается не только объяснению и репрезентации, но даже занесению в архивный фонд: оно решительно остается за пределами историографии и заставляет усомниться в своей интенции служить раскрытию истины. Таким образом, в этой главе мы рассмотрим лишь одно из назначений свидетельства, упрощенного путем занесения в архив и подтвержденного документальным доказательством. Поэтому было бы интересно и важно предпринять попытку тщательного анализа свидетельства в качестве такового с учетом заключенных в нем возможностей многообразного использования. Мы постараемся выделить в свидетельстве — в связи с заимствованием его для различных нужд — черты, способствующие его многостороннему использованию²¹.

В повседневной практике свидетельствования легче всего выявить то, что есть общего между его использованием в юриспруденции и в истории. Такое использование заведомо ставит нас перед решающей проблемой: в какой мере можно положиться на свидетельство? Этот вопрос ведет к взвешиванию всех «за» и «против», касающихся доверия и сомнения. Смысловая суть свидетельства может стать нам доступнее, если мы определим условия, в которых зарождается подозрение. В самом деле, подозрение зреет на всем протяжении серии операций, начинающихся на уровне восприятия пережитой сцены, сохраняется на уровне удержания воспоминания и фокусируется затем на декларативном и нарративном этапе воссоздания облика события. Недоверие наблюдателей облеклось в научную форму в рамках судебной психологии как экспериментальной дисциплины. Одна из основных форм проверки: от нескольких лиц требуется устный пересказ одной и той же заснятой на пленку сцены.

²¹ Я многим обязан труду Рено Дюлона (*Dulong R. Le Témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, Paris, EHESS, 1998). Он позволил мне улучшить предыдущий вариант представленного ныне анализа, несмотря на некоторое расхождение с конечным выводом автора о существовании глобальной антиномии между «историческим свидетельством» и историографией, — выводом, являющимся результатом почти исключительной сфокусированности на свидетельствах бывших фронтовиков, в особенности — тех, кто пережил Шoa^{3*}. Действительно, это свидетельства, не поддающиеся объяснению и историографической репрезентации. И архивация — это то, чему они противятся в первую очередь. Итак, встает вопрос о значении этих свидетельств, о возможностях историографической операции, упирающейся в свои пределы на каждом этапе, при самой зыскательной рефлексии (см. ниже, часть третья книги, глава I). Но до этого Дюлон в своей работе дал важное описание свидетельства, не исключая архивирования последнего, хоть автор и не возводит это в теорию.

Цель теста — позволить определить, до какой степени можно положиться на сознание человека в случае предложенных операций — как в момент восприятия, так и на стадии удержания воспоминания, и, наконец, при словесном воспроизведении. Искусственность испытания, на которую следует обратить внимание, заключается в том, что экспериментатор сам выбирает условия опыта и определяет статус реальности факта, который надлежит удостоверить: этот статус считается достигнутым в ходе самой постановки эксперимента. Так что рассматриваются и определяются отклонения относительно этой удостоверяемой экспериментаторами реальности. Имплицитной моделью при таком допущении является неоспоримая надежность глазка камеры. Разумеется, результаты экспериментирования не следует игнорировать: они касаются очевидных несоответствий между реальностью, наблюдаемой извне, и свидетельскими показаниями участников лабораторного опыта. Для нас вопрос не в том, чтобы подвергать критике заключения исследования по поводу дисквалификации свидетельства вообще, а в том, чтобы поставить под сомнение, с одной стороны, то, что Дюлон именует «парадигмой записи» (конкретно на пленку), с другой — идею о «неангажированном наблюдателе», предрассудок, во власти которого находятся те, кто ставит эксперимент.

Данная критика «регулирующей модели» судебной психологии отсылает к повседневной практике свидетельствования в обычном разговоре. Этот подход обнаруживает тесную связь с теорией действия, которая будет играть большую роль в экспликативной и репрезентативной фазах историографической операции, а также с приоритетом, признаваемым за проблематикой репрезентации в ее взаимоотношении с действием в плане конституирования социальных связей и обусловленных ими идентичностей²². Свидетельствование как действие, если оставить в стороне разветвление на его судебное и историографическое применение, обнаруживает ту же полноту и значимость, что и рассказ, ввиду очевидного родства этих двух видов деятельности; к этому вскоре надо будет добавить и акт дачи обещания, близость которого свидетельствованию носит менее явный характер. Архивация, в плане истории, и свидетельское показание на суде, в юридическом плане, представляют собой четко определенные процедуры, соотносящиеся, в первом случае, с документальным доказательством, во втором — с вынесением

²² См. ниже: пояснительные заметки к гл. 3.

приговора. Основные черты свидетельствования вернее сохраняются в обычной практике повседневного разговора. Дюлон определяет их следующим образом: это «автобиографический достоверный рассказ о каком-либо прошлом событии; и неважно, прозвучал ли такой рассказ в неформальных или в формальных условиях» («Le Témoin oculaire», р. 43).

Рассмотрим обстоятельнее основные компоненты этой процедуры.

1. С самого начала выделены и сопряжены один с другим два аспекта: с одной стороны, это утверждение фактической реальности изложенного события, с другой — удостоверение или аутентификация высказывания личным опытом его автора, то, что называется его предполагаемой достоверностью. Первое находит свое словесное выражение в описании пережитой сцены в рассказе, который, если в нем не упоминалось о причастности рассказчика, остается простой информацией: сцена как бы сама рассказывает о себе, согласно предложенному Бенвенистом различению между рассказом и дискурсом. Существенный нюанс: эта информация должна считаться важной; засвидетельствованный факт должен быть значимым — что делает проблематичным слишком жесткое разграничение между дискурсом и рассказом. Выходит, что удостоверяемая фактичность предполагает проведение четкой границы между реальностью и вымыслом. Между тем феноменология памяти давно уже показала нам неизменно условный характер такой границы. Отношение между реальностью и вымыслом не перестанет мучить нас вплоть до стадии исторической репрезентации прошлого. Это означает, что первая составляющая свидетельства достаточно весома. Такое утверждение способно породить целый сонм подозрений.

2. Специфика свидетельства заключается в том, что утверждение о реальности неотделимо от самообозначения свидетельствующего субъекта, составляет с ним единое целое²³. Из этого следует типичная формула свидетельствования: я там был. То, что подтверждается, составляет нераздельное единство реальности случившегося и присутствия рассказчика на месте происшествия. Прежде всего, свидетель объявляет себя свидетелем.

²³ Языковой акт, посредством которого свидетель удостоверяет личное участие, служит разительным подтверждением представленного выше анализа (глава третья первой части), касающегося признания воспоминания своим: это уже некий допредикативный вид самообозначения.

Он называет себя сам. Самообозначение опирается на указание троякого рода; называются: первое лицо в единственном числе, прошедшее время глагола и упоминание того или иного места по отношению к «здесь». Этот самореференциальный характер бывает подчеркнут рядом вводных высказываний, служащих как бы «предисловием». Утверждения такого рода связывают отдельное свидетельство со всей историей жизни. Одновременно самообозначение обнажает безнадежную непрозрачность личной истории, которая сама оказалась «впутанной в истории». Вот почему эмоциональное воздействие, которое может словно громом поразить свидетеля, необязательно совпадает со значением, которое ему придает тот, кто это свидетельство принимает.

3. Самообозначение вписывается во взаимообмен, устанавливающий ситуацию диалога. Свидетель подтверждает перед кем-либо реальность сцены, при которой он, согласно его утверждению, присутствовал — вероятно, в качестве действующего лица или жертвы, однако в момент свидетельствования — в позиции третьего лица по отношению ко всем участникам действия²⁴. Эта диалогическая структура свидетельства сразу же вводит фидуциарное измерение: свидетель нуждается в доверии. Он не ограничивается словами: «Я там был», он добавляет: «Поверьте мне». Таким образом, удостоверение свидетельства будет полным, лишь когда последует ответная реакция того, кто принимает свидетельство и соглашается с ним; тогда оно считается не просто удостоверенным, но заслуживающим доверия. Именно облечение доверием как текущий процесс открывает собой альтернативу, из которой мы исходили: доверие или подозрение. Можно пустить в ход целый ряд аргументов в пользу сомнения: их судебная психология, о которой говорилось выше, подкрепляет тщательно взвешенными доводами; эти аргументы могут касаться самых общих основ искаженного восприятия, искаженного запоминания, искаженного воссоздания. Среди последних следует принять во внимание временной промежуток, столь способствующий тому, что Фрейд в «Толковании сновидений» назвал «вторичной проработкой» (*élaboration secondaire*): он может опасным образом затронуть право свидетельствующего

²⁴ Э. Бенвенист в работе «*Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*» (Paris, Éd. de Minuit, 1969) отмечает, что в римском праве слово *testis*, производное от *tertius*, обозначает третьих лиц, в чьи обязанности входило присутствовать при заключении устного соглашения и уполномоченных подтвердить этот контракт. (Цит. по: *Dulong R. Le Témoin oculaire*, p. 43.)

субъекта на доверие, которым он обычно пользовался при подобных обстоятельствах в прошлом, и его всегдашнюю репутацию как свидетеля: в этом случае облечение доверием равнозначно личной аутентификации свидетеля. Отсюда следует то, что принято называть его надежностью (*fiabilité*^{*}): определение последней может быть уподоблено иерархии интенсивных и сравнимых между собой величин.

4. Возможность подозревать в свою очередь открывает пространство разногласий, в котором сталкиваются множество показаний и множество свидетелей. В известных общих условиях коммуникации это пространство может быть определено как публичное пространство; именно на этом фоне критика свидетельства добавляется к его практике. Свидетель в некотором роде предвосхищает эти обстоятельства, добавляя к своему показанию и еще один пункт: «Я там был», говорит он, добавляя: «Поверьте мне». И, наконец: «Если вы мне не верите, спросите кого-нибудь другого», — произносит он, вероятно, не без нотки вызова. Итак, свидетель — это тот, кто согласен быть призванным и отвечать на обращенный к нему вопрос, в известных случаях не лишенный противоречивости.

5. Итак, добавляется дополнительное измерение морального порядка, долженствующее усилить вероятность и надежность свидетеля, а именно: готовность свидетеля повторить свое показание. Свидетель, заслуживающий доверия, — тот, кто по прошествии времени может повторить свое свидетельство. Это постоянство роднит свидетельство с обещанием, а точнее — с обещанием, предваряющим любое обещание: с обещанием его сдержать, сдержать слово. Таким образом свидетельство примыкает к обещанию среди тех актов дискурса, которые определяют самость (*ipséité*) в ее отличии от простой самоидентичности (*mêmeté*), присущей характеру или, точнее, генетической формуле индивида, неизменной от зачатия до смерти в качестве биологической основы его идентичности²⁵. Свидетель должен

* от лат. *fidare* — доверять; отсюда же используемый Рикером экон. термин «фидуциарный».

²⁵ О различии между самостью (*ipséité*) и самоидентичностью (*mêmeté*) см.: *Soi-même comme un autre*, p. 167-180 (de la réédition de 1996). Относительно обещания можно прочесть: *Wright H. von. On promises // Philosophical Papers I, 1983*, p. 83-99: «заверить», что нечто произошло, удостоверить это равнозначно «обещанию, относящемуся к прошлому».

быть способен отвечать за сказанное перед тем, кто требует от него отчета.

6. Эта устойчивая структура способности к свидетельствованию делает из свидетельства фактор безопасности в совокупности отношений, конституирующих социальные связи; в свою очередь, этот вклад значительной части социальных агентов в обеспечение всеобщей безопасности делает свидетельство институцией²⁶. Мы можем говорить здесь о естественной институции, пусть даже такое словосочетание выглядит оксимороном*. Оно помогает отличить это общее удостоверение рассказа в обычной беседе от технического, «искусственного» использования, какое представляют собой, с одной стороны, архивация в рамках совершенно определенных институтов, с другой — свидетельские показания, регулируемые процессуальными процедурами в суде. Я прибегнул к аналогичному выражению в целях различения обычной практики припоминания и приемов запоминания, культивируемых *ars memoriae*: таким путем стало возможным противопоставить естественную память искусственной. Институцией свидетельство делает его стабильность, коль скоро оно может быть повторено, а также — вклад каждого достоверного свидетельства в обеспечение безопасности социальных связей, поскольку они зиждутся на доверии к словам другого²⁷. Постепенно эта основывающаяся на доверии связь распространяется на все процессы взаимодействия, контракты и соглашения и возводит согласие с речью другого в принцип социальных отношений; в итоге фидуциарный принцип становится неким *habitus* здравомыслящих обществ, и даже правилом благоразумия, предписывающим сначала поверить словам другого, а после — усомниться, если на то есть веские основания. Я бы говорил здесь о компетенции могущего (*capable*) человека: кредит доверия к словам другого делает из социального мира мир, разделяемый intersubjectively. Эта разделяемость является глав-

²⁶ Здесь я выражаю полное согласие с Рено Дюлоном, рассматривающим свидетельство очевидца как «естественную институцию» (*Dulong R. Le Témoin oculaire*, p. 41-69). Автор отмечает близость его анализа исследованиям Альфреда Шюца в области феноменологической социологии (*Schutz A. The Phenomenology of the Social World*) и теории публичного пространства, развиваемой Ханной Арендт.

* оксиморон (греч. οξύμωρον) — стилистический прием, соединяющий два, казалось бы, взаимоисключающих слова.

²⁷ Так использует фон Вригт термин «institution» в «On promises». В таком употреблении он близок понятиям языковых игр и «форм жизни» у Витгенштейна.

ной составляющей того, что можно назвать «здравым смыслом». Именно он жестоко страдает, когда коррумпированные политические институты создают атмосферу взаимной слежки, доносов, когда ложь, вошедшая в повседневную практику, в корне подрывает доверие к языку. Мы снова сталкиваемся здесь с упоминавшейся выше проблематикой памяти как объекта манипуляций: но теперь она выступает в расширенном в соответствии с коммуникативными структурами целого общества виде²⁸. Ведь доверие к речи другого укрепляет не только взаимозависимость, но и сродство членов сообщества в человечности. Взаимообмен доверием специфицирует отношения между людьми как близкими. Это должно быть сказано *in fine*, чтобы компенсировать чрезмерное акцентирование темы различий во многих современных теориях конституирования социальных связей. Взаимность корректирует незаменимость действующих лиц. Взаимообмен консолидирует чувство существования среди других людей, *inter homines esse*, согласно любимому выражению Ханны Арендт. Эта intersубъективность (*entre-deux*) открывает широкие возможности для разногласий (*dissensus*) так же, как и для консенсуса. Более того, именно диссенсус критика потенциально расходящихся свидетельств стремится поставить на пути занесения свидетельства в архив. Добавим: от надежности, то есть от биографической аттестации каждого свидетеля в отдельности, зависит, в конечном счете, средний уровень языковой безопасности общества. Именно на этом фоне презумпции доверия трагически выделяется одиночество «свидетелей в истории», чей исключительный опыт ставит в тупик среднюю, заурядную способность понимания. Бывают свидетели, так и не нашедшие тех, кто был бы способен выслушать их и понять²⁹.

²⁸ См. выше: часть первая, с. 118-126.

²⁹ Допущение относительно общего мира сравнительно легко сформулировать, когда дело касается мира общих восприятий. Именно эту упрощенную ситуацию постулирует Мелвин Полнер в статье «Événement et monde commun» (подзаголовок «Que s'est-il réellement passé?», в кн. *Petit J.-L.* (dir.), *L'Événement en perspective*, Paris, EHESS, coll. «Raisons pratiques», 1991, p. 75-96). Здравый смысл здесь определяется через допущение возможного разделяемого мира: «Мы называем идиомой обыденного разума (*an idiom of mundane reason*) целое, конституированное этой предпосылкой и логическими процедурами заключений, которые она допускает» (Pollner, art. cité, p. 76). Действительно, эта предпосылка, рассматриваемая в качестве «не подлежащей корректировке», не фальсифицируемой, позволяет одновременно устанавливать несоответствия и считать их загадками, которые можно устранить с помощью своевременных мер. Труднее установить критерии согласия, когда речь идет о мире культуры. Здесь гораздо рискованнее утверждать, что несогласие равнозначно искажению.

IV. АРХИВ

Момент занесения в архив — это момент вступления историографической операции в фазу письма. Свидетельство, как правило, носит устный характер: оно бывает выслушано, понято. Архив — это письмо: оно прочитывается, к нему обращаются. В архиве профессиональный историк — читатель.

До обращения к архиву, до его организации имеет место архивация³⁰. Она образует разрыв в непрерывности. Свидетельство,

Так могло бы быть в случае, если бы мы наивно приняли две отмеченные выше парадигмы: 1) записи по модели видеокамеры и 2) неангажированного наблюдателя. В этом случае допущение возможного разделяемого мира оказывается идеалом скорее согласия, нежели согласованности. Тогда этот идеал есть допущение некоего разделенного рода жизни на фоне единого мира восприятия. Но в той мере, в какой засвидетельствованные события, привлекающие внимание историков, важны, значительны, они выходят за рамки сферы восприятия и захватывают сферу мнений: предполагаемый здравый смысл — это мир принятых мнений, чрезвычайно хрупкий, дающий повод несовпадениям — а это разногласия, расхождения, выливающиеся в борьбу мнений. Именно при этих условиях встает вопрос о состоятельности аргументов, выдвигаемых участниками споров. Таким образом расчищается место для аргументаций историка и судьи. Но трудность, связанная со слушанием показаний выживших узников лагерей смерти, очевидно, самым тревожным образом ставит под сомнение внушающую оптимизм спаянность так называемого общего мира смысла. Речь идет об «экстраординарных» свидетельствах, что означает, что они превосходят «ординарную» способность понимания, в духе той, которую Полнер называет *mundane reason*. В этом отношении обескураживающие размышления Примо Леви в книге «*Si c'est un homme. Souvenirs*» (оригинальное издание: Torino, Einaudi, 1947; trad. fr. de Martine Schruoffenegger, Paris, Julliard, 1987; rééd., 1994) и еще более в кн.: «*Les Naufragés et les Rescapés*» (оригинальное издание: Torino, Einaudi, 1986; trad. fr. d'André Maugé, Paris, Gallimard, 1989) заставляют глубоко задуматься.

³⁰ Этот момент занесения свидетельства в архив отмечен появлением в истории историографии фигуры *histōr* — в лице Геродота, Фукидида и других греческих, а позже — римских историков. Я наметил выше, в «Пояснительных замечаниях» (с. 195, сн. 5), следуя Франсуа Артогу, линию разграничения между *аэдом* или *рапсодом* — и *histōr*² ом. Ф. Артог уточняет, все в той же перспективе, отношение между *histōr*² ом и свидетелем. До него Э. Бенвенист настаивал на преемственности между судьей, разрешающим конфликты, и очевидцем (*témoïn oculaire*): «Для нас судья — не свидетель: такое изменение смысла скрывает анализ перехода. Но именно потому, что *histōr* — очевидец, *témoïn oculaire*, единственный, кто разрешает спор, — стало возможным придать слову *histōr* значение: «тот, кто разрешает спор посредством суждения, не поднимающий вопрос об искренности» (*Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. II. Цит. по: *Hartog F. Le Miroir d'Hérodote*, p. IX). Безусловно, здесь следовало бы проводить различие между тем, кто предоставляет свидетельство, и тем, кто его принимает; выстраивается линия: свидетель — судья. В этом плане Артог разделяет понятия *histōr* и «очевидец», вставляя между простым видением и «изложением» исследуемого целый ряд «признаков высказывания» («*marques d'énonciation*»), как-то: я видел, я услышал, я говорю, я пишу (*ibid.*, p. 298).

было сказано, создает продолжение декларативной памяти в виде рассказа. Так вот рассказ обладает способностью отделиться от рассказчика, как наперебой уверяет нахватавшаяся структуралистских идей литературная критика. Но не остается в долгу и феноменолог: между «говорить» и «сказанное» любого высказывания им намечен еле заметный разрыв, позволяющий изложенному, вещам, высказанным актом говорения, ступить на поприще в полном смысле слова литературное. Завязывание интриги рассказанной истории упрочивает вдобавок семантическую автономию текста, которой построение в форме произведения придает зримую форму написанной вещи³¹.

К этим чертам письменности, которые роднят его с рассказом, свидетельство добавляет специфические черты, связанные со структурой взаимодействия между тем, кто это свидетельство предоставляет, и тем, кто его получает: ввиду способности быть повторенным, которая придает свидетельству статус институции, оно может быть принято в письменном виде, депонировано. Депонирование — это, в свою очередь, условие возникновения особых институций, задачей которых является собирание, консервация, классификация огромного документального материала в целях его использования правомочными лицами. Архив предстает тем самым как физическое место, сберегающее тот род следа, который мы тщательно отделили от следа церебрального (*cérébrale*) и следа эмоционального: я имею в виду документальный след. Но архив — место не только физическое, пространственное, но и социальное. Именно под этим, вторым углом зрения рассматривает его Мишель де Серто, исследуя первую из трех стадий того, что он, до меня, назвал историографической операцией³².

Таким образом происходит взаимодействие «высказываний» между зрением и слухом (*ibid.*, p. 274), между «говорить» и «писать» (*ibid.*, p. 270-316), и все это — не санкционированное неким держателем истины (*ibid.*, p. XIII). Письмо представляет собой в этом отношении решающий знак: на нем держатся все нарративные стратегии, откуда проистекает «способность рассказа заставить поверить» (*ibid.*, p. 302). Мы вернемся к этому в связи с обсуждением понятия репрезентации в истории (см. ниже, с. 329-398).

³¹ Ricœur P. *Du texte à l'action: essais d'herméneutique 2*, Paris, Éd. du Seuil, coll. «Esprit», 1986.

³² «Действие, возвращающее историю к местам... это действие историка. Понимать означает для него анализировать в терминах продуктов, поддающихся локализации, материал, который всякий метод предварительно воссоздал согласно собственным критериям обоснованности» (*L'opération historiographique // L'Écriture de l'histoire*, p. 63; часть этого исследования была опубликована в кн.: *Le Goff J. et Nora P. [dir.], Faire de l'histoire*, t. I, p. 3-41, под заголовком «L'opération historique»).

Соотнесение продукта с местом, говорит он, является первой задачей эпистемологии исторического познания: «Рассматривать историю как операцию значит пытаться, неизбежно ограниченным образом, понять ее как отношение между местом (человеческие ресурсы, среда, профессия), процедурами анализа (дисциплина) и построением текста (литература)» («L'Écriture de l'histoire», p. 64). Эта идея социального места продуцирования содержит критический момент, направленный против позитивизма; эту критику Серто разделяет с Реймоном Ароном периода написания последней работы «Введение в философию истории: очерк о границах исторической объективности» (1938). Но, в отличие от Р. Арона, подчеркивавшего «растворение объекта», Серто делает акцент не столько на субъективности авторов, на личностных решениях, сколько на замалчивании социального статуса истории в качестве института знания. Расходится Серто и с Максом Вебером, который в работе «Ученый и политик» «избавлял», как утверждалось, власть ученых от принуждения политического общества. В противовес этому отстранению от взаимоотношений с обществом, порождающему замалчивание «места», из которого говорит историк, Серто настаивает, подобно Ю. Хабермасу в период, когда тот ратовал за «реполитизацию» человека в обществе, на присвоении языка множественным субъектом, который, как предполагается, будет «вести» дискурс истории. «Тем самым подтверждаются приоритет исторического дискурса относительно любого отдельно взятого историографического сочинения и отношение этого дискурса к социальному институту» (op. cit., p. 72).

Но как бы то ни было, недостаточно вернуть историков в общество, чтобы понять процесс, составляющий особый предмет эпистемологии, то есть, по словам Серто, процесс, ведущий «от сбора документов к написанию книги» (op. cit., p. 75). Архитектура на множественных уровнях этих социальных единиц, каковыми являются архивы, требует анализа акта занесения в архивы, архивации, — акта, который можно будет поместить в ряду веритативных процедур с предварительной целью учреждения документального доказательства³³. Объяснению — в точ-

³³ Серто исследует учреждение «документов» в рамках второй историографической операции, анализ которой носит у него заглавие «Практика», с подзаголовком «Установление источников или перераспределение пространства» (Certeau M. L'Écriture de l'histoire, p. 84-89). «В истории все начинается с откладывания, собирания, превращения некоторых объектов в «документы» за счет того, что они иначе размещены. Это культурное распределение заново — первое занятие историографа» (ibid., p. 84).

ном смысле дачи ответов в форме «потому что» на вопросы в форме «почему?» — предшествует установление источников, которое, как метко замечает Серто, заключается в «перераспределении пространства», того самого, которое уже разграфили охотники за «раритетами», говоря словами Фуко. Серто называет «местом» (*lieu*) «то, что позволяет, и то, что запрещает» (*op. cit.*, 78) тот или иной вид дискурсов, в которые облакаются собственно мыслительные операции.

Это откладывание в сторону, сбор, накопление составляют предмет отдельной дисциплины — архивистики: ей эпистемология исторической операции обязана описанием тех черт, которыми обусловлен разрыв архива с «молвой», удостоверением типа «говорят», которому близко устное свидетельство. Разумеется, если записанные тексты составляют ядро архивного хранения, и если первооснову написанного составляют свидетельства людей былых времен, то архивация является как бы уделом следов любого рода. В этом смысле понятие архива возвращает писанию всю ту полноту, какой оно наделено в мифе из «Федра». Но при этом любое высказывание в пользу архива как бы повисает в воздухе, поскольку мы не знаем, и возможно, никогда не узнаем, является ли переход от устного свидетельства к свидетельству письменному, архивному документу, в плане его полезности либо неадекватности в отношении живой памяти, целебным средством или ядом — *pharmakon*...

Я предложил бы обратиться в контексте этого диалектического взаимодействия между памятью и историей к замечаниям, которые были мной высказаны в связи с понятием архива в работе «Время и рассказ»³⁴. Здесь акцентируются черты, благодаря которым архив порывает с характером «молвы», присущим устному свидетельству. На первый план выходит инициатива физического или юридического лица, намеревающегося сохранить следы собственной деятельности: эта инициатива кладет начало акту делания истории.

Затем следует более или менее систематизированная организация обособленного таким образом фонда. Она включает физические меры по сохранению и логические процедуры классификации, востребованные техникой на уровне архивистики. И те и другие процедуры подчинены третьему момен-

³⁴ *Ricœur P. Temps et Recit, t. III.*

ту: обращению к фондам в рамках законов, разрешающих доступ к архиву³⁵.

Если принять во внимание, при всех оговорках, которые последуют ниже, что главное в архивных фондах — это тексты, и если пристально изучать те из них, которые являются свидетельствами, оставленными современниками, имевшими доступ к архивам, то замена статуса устного свидетельства статусом архивным окажется первой исторической мутацией живой памяти, доступной нашему анализу. Так что об этих письменных свидетельствах можно сказать то, что в «Федре» говорится о «записанных речах»: «Всякое сочинение, однажды записанное, находится в обращении везде — и у людей понимающих, и равным образом у тех, кому вовсе не подобает его читать, и оно не знает, с кем оно должно говорить, а с кем нет. Если им пренебрегают или несправедливо его ругают, оно нуждается в помощи своего отца, само же не способно ни защититься, ни помочь себе» (275d, e). В каком-то смысле это, конечно, так: как всякое письмо, архивный документ открыт для любого владеющего грамотой, следовательно, он не имеет прямого адресата, в отличие от устного свидетельства, обращенного к конкретному собеседнику; более того, документ, дремлющий в архивах, не только нем, он — сирота; свидетельства, которые он заключает в себе, оторваны от авторов, их «породивших»: они вверены заботам любого, в чью компетенцию входит запрашивать их и одновременно защищать, оказывать им поддержку и помощь. В такой исторической культуре, как наша, архив получил власть над тем, кто обращается к нему за консультацией; здесь уместно говорить, как мы это сделаем ниже, о документальной революции. На этапе исторических штудий, который сегодня считается пройденным, работа с архивами слыла гарантией, основанием объективности исторического познания, защищенного таким образом от субъективности историка. Для менее пассивной концепции обращения историка к архивам смена знака, которая из

³⁵ *Hildesheimer F.* Les Archives de France. Mémoire de l'histoire. Paris, Honoré Champion, 1997. *Favier J. et Neirinck D.* «Les archives» // *Bedarida F.* L'Histoire et le Métier d'historien en France, 1945-1995, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1995, p. 89-110. Авторы опираются на самое широкое определение архивов, данное французским законом 1979 года: «Архивы представляют собой собрание документов, независимо от их времени, формы, материального носителя, созданных или полученных от любого лица, физического или юридического, и любой службы или общественной, либо частной, организации при осуществлении их деятельности» (art. cité, p. 93).

текста-сироты делает текст, наделенный властью, связана с соединением свидетельства с эвристикой доказательства. Такое соединение свойственно свидетельствованию перед судом, а также свидетельству, полученному историком-профессионалом. От свидетельства требуется служить доказательством. В этом случае уже свидетельство оказывает помощь и поддержку ссылающимся на него оратору или историку. В том, что касается, более конкретно, самой истории, возведение свидетельства в ранг документального доказательства характеризует этот знаменательный период инверсии отношений поддержки, которую письменное, *l'écrit*, оказывает теперь этой «памяти-подпорке», этой *hupotipētē*, памяти искусственной по преимуществу, которой миф готов был отвести лишь второе место. Каковы бы ни были перипетии документальной истории — независимо от того, является ли она позитивизмом или нет, — лихорадка документирования охватила эпоху. В последующей фазе нашего исследования (глава вторая третьей части) мы вспомним об ужасе, испытанном Ерушалми, когда он столкнулся с архивным морем, а также о восклицании Пьера Нора: «Архивируйте, архивируйте: всегда что-нибудь да останется!» Итак, избавившийся от своей униженности, вознесшийся до дерзости — не стал ли *pharmakon* архивированного документа скорее ядом, чем средством исцеления?

Последуем за историком в архив. Сделаем это в обществе Марка Блока — историка, безусловно, лучше всех очертившего место свидетельства в конструировании исторического факта³⁶. То, что история прибегает к свидетельству, не случайно. Это обращение заложено в самом определении предмета истории: это не прошлое и не время — это «люди во времени». Почему это не время? Потому что время — это среда, «сама плазма, в которую погружены явления, как бы место их интеллигибельности» (*Bloch M. Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, p. 52). (Иначе говоря, как отмечалось выше, время как таковое конституирует одно из формальных условий исторической действительности.) Затем — поскольку оно изменяет свои ритмы среди объектов, как это подтвердила позже броделевская проблематика социальных времен; кроме того, физическая природа также

³⁶ *Bloch M. Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, préface de Jacques Le Goff, Paris, Masson, Armand Colin, 1993-1997 (1^{re} éd., Paris, Armand Colin, 1974, préface de Georges Duby). Работа над редактированием труда, написанного в одиночестве, вдаль от библиотек, была прервана арестом великого историка. Участь его была решена. (В русском пер.: *Блок М. Апология истории, или Ремесло историка*. Пер. Е.М. Лысенко. М., 1986.)

развивается во времени и, в этом широком смысле, исторична; наконец, потому что завроженность истоками, эта «магия истоков», стремится к прямой и исключительной тематизации времени; вот почему в определении последнего должна фигурировать соотнесенность с людьми. Однако речь идет о «людях во времени», что подразумевает глубокую связь между настоящим и прошлым. Именно благодаря этой диалектике — «понять настоящее через прошлое» и, соответственно, «понять прошлое через настоящее» — и возникает категория свидетельства как следа прошлого в настоящем. След, таким образом, это высшее понятие, под эгидой которого у Марка Блока выступает свидетельство. След представляет собой механизм «косвенного», по преимуществу, познания.

Свое исследование отношения истории к свидетельству Марк Блок представляет в двух частях. Первая озаглавлена: «Историческое наблюдение» (глава 2), вторая — «Критика» (глава 3).

Если возможно говорить о наблюдении в истории, то это потому, что след для исторического познания — то же, что непосредственное наблюдение или наблюдение с помощью приборов для естественных наук. Свидетельство здесь фигурирует в качестве первой подкатегории: оно с самого начала являет черты, отличающие его использование в истории от использования в обычных сношениях, где преобладает устная речь. Это — письменный след, тот, с которым историк сталкивается в архивных документах. В то время как при обыденных контактах свидетельство и восприятие его, как правило, совпадают во времени, в истории свидетельство вписывается в отношение между прошлым и настоящим, в процесс понимания одного другим. Таким образом, письмо (*l'écriture*) — это опосредование науки преимущественно ретроспективной, мысли, движущейся «в обратном направлении».

Однако существуют и следы, которые не являются «письменными свидетельствами», но при этом также относятся к историческому наблюдению, а именно «остатки былого», «*vestiges du passé*» (ор. cit., p. 70), самое лакомое для археологии: черепки, орудия, монеты, изображения, нарисованные или скульптурные, обстановка, предметы погребения, остатки жилья и т.д. Расширительно их можно назвать «неписаными свидетельствами», однако с риском смешения с устными, к судьбам которых мы вернемся позже³⁷. Кроме

³⁷ Далее я предложу провести более четкую грань между двумя типами свидетельств, письменных и не относящихся к таковым, сближая последние с понятием «*indices*» и познания через признаки, *connaissance indiciaire*, выдвинутом Карло Гинзбургом. (*Indices* (фр.) — знак, признак, показатель. — Прим. перев.)

того, мы увидим, что свидетельства делятся на добровольные, предназначенные для потомства, и на те, что невольно стали свидетельствами, в результате нескромности или ненасытности историка³⁸. Эта серия определений: наука о людях во времени, познание посредством следов, свидетельства письменные и неписанные, добровольные и невольные, — подтверждает статус истории как ремесла и самого историка как ремесленника. В конечном счете исследование «в ходе своего поступательного движения стало все больше доверять “невольным” свидетельствам» (op. cit., p. 75). В самом деле, если оставить в стороне исповеди, автобиографии и разного рода дневники, уставы, секретные материалы государственной канцелярии и какие-нибудь закрытые доклады глав военных ведомств, архивные документы обязаны своим происхождением главным образом этим свидетелям поневоле. Разношерстность материалов, заполняющих архивы, в действительности неопишима. Освоение их требует высокой техники, использования тщательно разработанных вспомогательных дисциплин, а также обращения к самым различным справочникам для того, чтобы собрать воедино документы, которые предстоит изучить. Профессиональный историк — тот, кто мысленно повторяет: «Как я могу знать, что я вам скажу?» (op. cit., p. 82)³⁹. Такая настроенность определяет историю как поиск (*recherche*), в соответствии с греческой этимологией слова.

В плане наблюдения подобного отношения к «свидетельствам времени» (op. cit., p. 69), — этим сохраненным в архивах «словам другого», — достаточно, чтобы выделить две контрастные линии: одна проходит между историей и социологией, другая проходит через историю, деля ее на две методологически противоположные позиции. Социология — а именно, социология Дюркгейма, равнодушная к времени, — склонна видеть в изменениях «остаток» (*un résidu*), который она снисходительно передоверяет историкам. В этом отношении защита истории с необходимостью станет защитой события, этого главного визави свидетельства, как будет показано далее (выступление Пьера

³⁸ «Хороший историк напоминает людоеда из сказки. Где он почует человеческую плоть — он знает, там его добыча» (*Bloch M. «Apologie pour l'histoire», p. 51*).

³⁹ Надо ли, к тому же, напоминать о физической непрочности архивных документов, о природных катастрофах и исторических катаклизмах, малых и великих бедах человечества? К этому мы вернемся в соответствующий момент, когда будем говорить о забвении как стирании следов, в частности, документальных (см. часть третью, с. 580-591).

Нора в защиту «возвращения события» согласуется с развитием идей, намеченных Марком Блоком). Борьба между историей и социологией оказывается суровой и подчас беспощадной — хотя бы Марк Блок и признавался, что научился у социологов «мыслить [...] менее примитивно». Вторая линия раздела — та, что противопоставляет трезво реконструктивный метод, как следствие активного отношения к следам, методу, который Марк Блок обвиняет в «позитивизме», методу своих учителей, Сеньобоса и Ланглуа, высмеивая его умственную леность⁴⁰.

Второй раздел книги, где продолжен анализ отношения истории к письменным и неписанным свидетельствам, это раздел «критики». Данное понятие определяет специфику истории как науки. Разумеется, споры и столкновения возникают у людей и помимо юридических процедур и процедур исторической критики. Но только с тех пор, как стали подвергаться испытанию письменные свидетельства, вместе с другими — материальными следами культуры (*vestiges*), стало возможно говорить о критике, достойной этого названия. В действительности именно в сфере истории возникло само слово «критика» со значением доказательного подтверждения чужих высказываний, прежде чем она обрела трансцендентальную функцию, предписанную ей Кантом в плане исследования границ способности познания. Историческая критика проложила себе трудный путь между спонтанной доверчивостью и скептицизмом пирронова принципа — и за пределы простого здравого смысла. Рождение исторической критики можно возвести к «Дарению Константина» Лоренцо Валлы⁴¹. Золотой век ее отмечен тремя великими именами: это иезуит Папebroх из конгрегации болландистов, основатель научной агиографии, дон Мабильон, бенедиктинец из конгрегации св. Мавра, основатель дипломатики, Ришар Симон, член конгрегации Оратории, стоящий у истоков критичес-

⁴⁰ Действительно ли слова: «Очень полезно задавать себе вопросы, но очень опасно на них отвечать» принадлежат Шарлю Сеньобосу? Марк Блок, сомневающийся в этом и однако приводящий эти слова, не может удержаться, чтобы не добавить: «Безусловно, это не слова фанфарона. Однако если бы физики не хвалились своим бесстрашием — что было бы сейчас с физикой?» (*Bloch M. Apologie pour l'histoire*, p. 45).

⁴¹ *Valla L. La Donation de Constantin* (Sur la «Donation de Constantin», à lui faussement attribuée et mensongère, vers 1440), trad. fr. de Jean-Baptiste Giard, Paris, Les Belles Lettres, 1993, préface de Carlo Ginzburg. Этот основополагающий текст исторической критики ставит проблему чтения и интерпретации в той мере, в какой позволяет «сосуществовать в одном и том же сочинении риторике и филологии, вымышленному диалогу и доскональному обсуждению

кой экзегезы Библии. К этим трем именам следует добавить имя Спинозы, с его «Богословско-политическим трактатом», и Бейля, многое бравшего под сомнение. Надо ли называть здесь и Декарта? Нет — если исходить из математической направленности «Метода»; да, если усматривать общее между сомнением историков и картезианским методическим сомне-

документальных доказательств» (Ginzburg, op. cit., p. XV). Нужно обратиться к «Риторике» Аристотеля, чтобы обнаружить, как риторическая модель, для которой доказательства (*ta tekmeria*) (1354a) подчинены рациональности, присущей риторике, применяется к понятиям «убедительный» и «правдоподобный». Конечно, Аристотель имел в виду судебную форму риторики, нацеленную среди «людских дел» (*ta prattonta*) (1357a) на дела прошлых лет (1358b), в отличие от риторики обсуждающей, самой благородной, занятой будущими деяниями, и от эпидиктической риторики, область которой — хвала или порицание деяний в настоящем. Эта модель была заимствована образованными людьми итальянского Возрождения через Квинтилиана, хорошо известного Валле: в «Наставлении оратору» Квинтилиана книга V содержит пространное рассуждение о доказательствах, в том числе — о документах (*tabulae*), таких как завещание и официальные материалы. «Декрет Константина» — отмечает Гинзбург, — с успехом мог бы подпасть под эту категорию» (Ginzburg, op. cit., p. XVI). На этом фоне нас должно меньше удивлять присущее сочинению Валлы смешение жанров. Сочинение состоит из двух частей. В первой Валла утверждает, что факт дарения Константином значительной части владений Империи папе Сильвестру совершенно неправдоподобен. Эта риторическая часть строится вокруг вымышленного диалога между Константином и папой Сильвестром. Во второй части Валла пускает в ход доказательства логические, стилистические, а также доказательства типа «*antiquaire*», чтобы показать, что документ, на котором основывается факт дарения (так называемый «декрет Константина»), является подложным.

Начав с признания, что «дистанция между Валлой — полемистом и оратором и Валлой — основателем современной исторической критики кажется непреодолимой» (Ginzburg, op. cit., p. XI), Гинзбург полемизирует с теми из своих современников, кто, вслед за Ницше, используют риторику в качестве убийственного орудия скепсиса в борьбе против пресловутого упорного позитивизма историков. Чтобы ликвидировать этот разрыв и использовать понятие доказательства в свойственном историографии русле, Гинзбург предлагает вернуться к важному этапу, когда, в традициях Аристотеля и Квинтилиана, риторика и доказательство не были разъединены. На стороне риторики — собственная рациональность; что касается доказательства в истории, то, как показывает прекрасная статья Гинзбурга о «парадигме улик» («*paradigme indiciaire*»), которую мы обсудим в дальнейшем, оно в принципе не согласуется с Галилеевой моделью, к которой восходит позитивная, методическая версия документального доказательства. Вот почему историки обязаны Лоренцо Валле очень многим: от него ведет начало эрудиция бенедиктинской конгрегации св. Мавра, открытие Мабильоном дипломатики (см.: cf. *Barret-Kriegel B. L'Histoire à l'âge classique*, Paris, PUF, 1988). Мы видим этот поиск документальной правдивости возродившимся в XX веке благодаря методологической школе Моно, Ланглуа, Сеньобоса, Лависса, Фюстеля де Куланжа, разработавшей основы имманентной и внешней критики источников.

нием⁴². «Борьба с документом», по прекрасному выражению Блока, отныне обоснована. Ее главная стратегия — подвергнуть источники критическому рассмотрению, дабы отличить истинное от ложного, а для этого «дать заговорить» свидетелям, о которых известно, что они могут ошибаться и обманывать: не ради того, чтобы их запутать, а «ради того, чтобы их понять» (op. cit., p. 94).

Этой критике мы обязаны картографией, иначе типологией, «плохих свидетельств» (ibid.), результаты которой сопоставимы с результатами трактата «О судебных доказательствах» И. Бентама, который Марку Блоку мог быть известен, но который историческая критика, во всех случаях, опередила очень много⁴³.

Анализ Марка Блока чрезвычайно показателен. Отталкиваясь от факта обмана как намеренного надувательства, Блок переходит к мотивам обмана, мистификации, мошенничества, которые могут иметься у изобретательных лиц, корыстных обманщиков, а также к мотивам, свойственным эпохе, склонной к мистификациям. Затем он рассматривает наиболее коварные формы обмана: намеренные подставки, ловкие интерполяции. Учтены и невольные заблуждения, и носящие патологический характер неточности, связанные с психологией свидетельствования (интересное замечание: событийные случайности оставляют больше простора для ошибок, чем тайные пружины человеческих судеб). Марк Блок, не колеблясь, использует личный опыт участника величайших войн XX века для сопоставления своего опыта историка, в первую очередь, медиевиста, с опытом ангажированного гражданина, чуткого к роли пропаганды и цензуры, а также к пагубным последствиям слухов.

На этой типологии Марк Блок возводит свой «Очерк логики критического метода» (op. cit., p. 107-123), открывающий широкий путь, по которому пошли многие после Блока. В центре исследования — сравнение, связанная с ним игра сходства и различий: привычная контроверза здесь облекается в технически блистательную форму. Помимо элементарного исключения

⁴² В первый раз мы обратились к Декарту в связи с упадком и концом *ars memoriae* после Джордано Бруно: см. выше, часть первая, гл. 2, с. 100-102.

⁴³ Издание в оригинале на французском: *Dumont E.* Paris, Bossange; англ. перевод: London, Baldwin, 1825. По поводу этого сочинения И. Бентама см.: *Dulong R.* Le Témoin oculaire, p. 139-151; et *Audard C.* Anthologie historique et critique de l'utilitarisme, t. I, Bentham et ses précurseurs (1711-1832), textes choisis et présentés par Catherine Audard, Paris, PUF, 1999.

логического противоречия — событие не может одновременно быть и не быть, — аргументация идет от умения избочить промахи плагиаторов, улавливать явно неправдоподобное, к логике вероятного⁴⁴. В этом плане Блок не совершает ошибки, заключающейся в смещении вероятности некоего события — чем был бы в истории эквивалент изначального равенства шансов в игре в кости? «В критике свидетельства почти все кости — поддельные» (op. cit., p. 116), — с вероятностью суждения о подлинности, выносимого читателем архива.

Между «за» и «против» сомнение становится инструментом познания при взвешивании степеней вероятности выбранной комбинации. Возможно, следовало бы в той же мере говорить о правдоподобию, что и о вероятности. Правдоподобие — аргумент, достойный быть выдвинутым в спорном вопросе.

Уже указывалось: многое еще остается сделать в отношении процедур признания доказательства действительным, а также критериев внутренней и внешней связи; над этими проблемами работают многие исследователи. Мне кажется уместным сопоставить вклад Марка Блока в эту логику критического метода с тем, что внес сюда нового Карло Гинзбург своей «парадигмой улики»⁴⁵. В анализе Марка Блока, действительно, не выделено понятие *vestige*, упоминающееся в связи с археологией и вскользь уподобляемое понятию неписаного свидетельства. Между тем *vestiges* — материальные следы — играют в подтверждении свидетельств роль, которую нельзя игнорировать, как это показывает практика полицейской экспертизы, а также интерпретация устных и письменных свидетельств. Карло Гинзбург говорит здесь об «уликах» и о «парадигме улики», решительно противопоставляемых галилеевской парадигме науки.

В этой связи возникают два вопроса: во-первых, каковы варианты использования улики, объединение которых позволяет их группировать в виде единой парадигмы⁴⁶; и, во-вторых, как, в конечном счете, обстоит дело с отношением улики к свидетельству?

⁴⁴ «Здесь путь исторического исследования, как и многих других гуманитарных наук, пересекается со столбовой дорогой теории вероятности» (*Bloch M. Apologie pour l'histoire*, p. 115).

⁴⁵ *Ginzburg C. Traces. Racines d'un paradigme indiciaire // Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et histoire*, p. 139-180. На русск. яз.: *Гинзбург К. Приметы. Уликовая парадигма и ее корни // Мифы — эмблемы — приметы. Морфология и история*. — М., 2004. Перев. с итал. С.Л. Козлова.

⁴⁶ Это сопоставление демонстрирует беспримечную эрудицию и взыскательность автора: статья объемом в сорок страниц снабжена критическим аппаратом, содержащим сто тридцать пунктов.

Ответ на первый вопрос подсказан самим текстом. Отправная точка: автор вспоминает о наблюдательном любителе искусства, известном Морелли, на которого ссылается Фрейд в работе «“Моисей” Микеланджело»: тот прибегал к изучению несущественных на первый взгляд деталей (очертания мочек ушей), чтобы выявить подделку произведений живописи. Этот же «метод улик» с большим успехом применял Шерлок Холмс, и вслед за ним его использовали все создатели детективных романов. Фрейд видит в нем один из источников психоанализа, «правомочного угадывать тайные, укрываемые от глаз вещи по чертам, которые недооцениваются или не принимаются во внимание, вследствие отказа от наблюдения» («“Моисей” Микеланджело»). Оплошности — не являются ли они в этом смысле уликой, когда ослабевают механизмы контроля, и от них ускользают всякого рода несообразности? Со временем всю медицинскую семиотику с ее концептом симптомов стало возможным подвести под категорию *indice*⁴⁷. Как фон, вспоминаются познания охотников былых времен, расшифровывавших немые следы. Вслед за тем идут надписи и само письмо, о котором Гинзбург говорит, что «оно, как и угадывание, указывало на вещи сквозь вещи» («*Mythes, Emblèmes, Traces*», p. 150). Теперь уже вся семиотика оказывается *indiciaire*. Что же позволяет встроить весь этот спектр дисциплин в единую парадигму? Многое: единичность расшифровываемой вещи, непрямой характер расшифровки, ее гадательный статус (термин восходит к пророчествам)⁴⁷. И — здесь встает вопрос об истории: «Все это объясняет, почему история так никогда и не смогла стать галилеевской наукой. [...] Познание в истории, как и в медицине, носит непрямой, симптоматичный и гадательный характер» (op. cit., p. 154). При этом письмо, текст, которые дематериализуются в устной речи, ничего здесь не меняют, поскольку историк всегда имеет дело с индивидуальными случаями. Именно этой направленностью на единичное Гинзбург объясняет вероятностный характер исторического познания.

Поле действия, открываемое парадигмой улик, безмерно. «Пусть реальность непрозрачна; существуют привилегированные зоны — следы, *indices*, позволяющие ее расшифровывать.

⁴⁷ Эта последняя черта сближает постижение знаков, тонкое и быстрое, с *mētis* греков, анализируемым в книге: *Détienne M. et Vernant J.-P. Les Ruses de l'intelligence: la mētis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974; 2e éd., coll. «Champs», 1978; 3e éd., 1989.

Эта мысль, выражающая суть парадигмы улик, или семиотической парадигмы, проложила себе путь в самых различных отраслях знания и существенно повлияла на науки о человеке» (op. cit., p. 177-178).

Теперь возникает второй вопрос: вопрос о месте парадигмы улик Карло Гинзбурга относительно критики свидетельства, предложенной Марком Блоком и его последователями. Я не думаю, что нам надлежит делать выбор между двумя исследовательскими подходами. Подводя историческое познание полностью под парадигму улик, К. Гинзбург несколько обесценивает значение понятия *indice*: оно выигрывает при противопоставлении его понятию письменного свидетельства. В то же время интерпретация Марком Блоком *vestiges* как неписанных свидетельств не учитывает своеобразия свидетельства в качестве посредника (*relais*) памяти в ее декларативной фазе и в нарративном выражении. Знак, улика определяется и расшифровывается; свидетельство, в свою очередь, представляется и подвергается анализу. Разумеется, и для того и для другого ряда операций требуется одинаковая прозорливость. Но точки приложения их различны. Знаковая (*indiciaire*) семиология выполняет свою роль дополнения, контроля, подтверждения по отношению к устному или письменному свидетельству постольку, поскольку расшифровываемые ею знаки невербального порядка (отпечатки пальцев, фотоархивы, а сегодня — анализ ДНК, этой биографической «подписи» живого организма) «свидетельствуют» своей немотой. Различия дискурсов — иные, нежели те, что мы воспринимаем на слух.

Значение концепции К. Гинзбурга, следовательно, в том, что она кладет начало диалектической взаимосвязи между уликой и свидетельством в рамках понятия следа, в результате чего понятие документа обретает всю свою полноту. В то же время отношение дополнительности между свидетельством и уликой вписывается в рамки внутренней и внешней связности, структурирующей документальное доказательство.

Действительно, с одной стороны, понятие следа может считаться общим корнем свидетельства и улики. В этом плане показательно, что оно ведет свое происхождение от охоты: здесь прошел зверь и оставил свой след. Это — знак. Но расширенно понятие *indice* может распространиться и на письмо, поскольку отпечаток ассоциируется в первую очередь с оттиском буквы, не говоря уже о столь же простой аналогии между *eikōn*, начертанием и изображением в цвете, проводившейся в самом начале

нашей феноменологии памяти⁴⁸. Кроме того, само письмо есть такое начертание и, в этом смысле, улика: недаром графология истолковывает почерк, его рисунок (*ductus*), росчерк в формах улики. И, в свою очередь, в этой комбинации аналогий улика заслуживает названия неписаного свидетельства, как того хотел Марк Блок. Но такого рода взаимосвязь между уликой и свидетельством не должна мешать сохранению различия в их употреблении. В целом здесь окажется в выигрыше понятие документа, совокупности улик и свидетельств, чья полнота в итоге достигает начальной полноты следа⁴⁹.

Остается пограничный случай некоторых свидетельств, устных по характеру, хоть и записанных в мѹке, — включение которых в архив создает проблемы, вплоть до того, что может вызвать настоящий кризис свидетельства. Речь идет, главным образом, о свидетельствах людей, спасшихся из лагерей смерти Шоа, в англосаксонской среде называемой Холокостом. Им предшествовали свидетельства выживших после Первой мировой войны, однако проблемы, о которых пойдет речь, были подняты только в связи с последней. Рено Дюлон помещает их в главный раздел своей работы «Очевидец» («*Le Témoign oculaire*»). «Свидетельствовать изнутри свидетельствующей жизни»: под этим заголовком он помещает анализ произведения Примо Леви «Потерпевшие кораблекрушение и спасшиеся»⁵⁰. Почему этот род свидетельства кажется выпадающим из историографического процесса? Потому что он ставит проблему восприятия на уровне, которому архивация не соответствует, она кажется неприспособленной к этому, и более того, включение этих свидетельств в архив выглядит на данном этапе неуместным. Речь идет о предельном, собственно из ряда вон выходящем опыте, прокладывающем себе трудный путь к ограниченному, зауряд-

⁴⁸ См. выше, часть первая, гл. 2.

⁴⁹ Понятие документа, где объединены понятия улики и свидетельства, становится точнее, будучи, в свою очередь, сопряжено с понятием памятника. Жак Ле Гофф в статье «*Documentum/monumentum*» // *L'Enciclopedia Einaudi*, Torino, Einaudi, vol. V, p. 38-48, не переведенной в серии очерков «Память и история», воспроизводит пути пересечения двух понятий: документ, в задачи которого, как считается, в меньшей степени входит прославление героя, изначально как бы берет верх над памятником, цель которого — создание ореола: однако критика идеологии может разглядеть в документе не меньшее славословие, чем в памятнике. Отсюда — предпочтение, отдаваемое «слитному понятию» «документ-памятник». (См. *Temps et Récit*, t. III, p. 214-215.)

⁵⁰ *Levi P. Les Naufragés et les Rescapés*. Эта книга, написанная за год до исчезновения автора, представляет собой долгое размышление над предыдущей работой «Если это человек...». В частности, в книге «Потерпевшие кораблекрушение и спасшиеся» следует прочесть главу: «*Communiquer*».

ным возможностям восприятия со стороны слушателей, воспитанных во взаимном понимании. Это понимание строилось на основе представления о сходстве людей в плане ситуаций, чувств, мыслей, поступков. Однако опыт, который теперь предстоит передать, — это опыт, ничего общего не имеющий с опытом обычного человека. В этом смысле мы говорим об опыте на пределе. Тем самым предваряется проблема, которая получит свое законченное выражение лишь в конце обзора историографических операций, когда речь пойдет об исторической репрезентации и ее границах⁵¹. Проблемы пределов возможности записи и архивации встают еще до того, как будут подвергнуты испытанию пределы объяснения и понимания. Вот почему можно говорить о кризисе свидетельства. Чтобы быть воспринятым, свидетельство должно быть в некотором роде приспособлено, то есть насколько возможно очищено от той абсолютной чуждости, которую порождает чувство ужаса. Это жесткое требование невыполнимо в случае со свидетельствами бывших узников концлагерей⁵². Дополнительная трудность при сообщении пережитого возникает в связи с тем, что сам свидетель не был дистанцирован от событий, он не «присутствовал» при этом; едва ли он был действующим лицом, участником — он был жертвой. Как «рассказать собственную смерть»? — задается вопросом Примо Леви. Ко всем прочим препятствиям добавляется барьер стыда. Из этого следует, что ожидаемое понимание само должно быть судом, судом безотлагательным на месте, абсолютным осуждением. В конечном счете кризис свидетельства обусловлен тем, что, врываясь, оно резко диссонирует с успехом, впервые достигнутым Лоренцо Валлой в «Дарении Константина»: тогда речь шла о борьбе с легковерием и обманом; теперь это борьба с неверием и желанием забыть. Что это: инверсия проблематики?

И тем не менее, сам Примо Леви пишет. Он пишет, вслед за Робером Антельмом, автором «Рода человеческого»⁵³, вслед за Жаном Амери, автором книги «По ту сторону преступления и наказания»⁵⁴. И даже — писали о написанном ими. И мы здесь

⁵¹ Таково заглавие работы, осуществленной под руководством Сола Фридлендера (*Friedlander S. Probing the Limits of Representation. Nazism and the «Final Solution»*, Cambridge, Mass., & London, Harvard University Press, 1992; rééd., 1996 (см. ниже, гл. 3).

⁵² Примо Леви говорит в этой связи о «страхе, сидящем в каждом из нас, перед хаосом пустынной, опустошенной Вселенной, раздавленной разумом Божьим, но где разум человека отсутствует: то ли еще не пробудился, то ли уже угас».

⁵³ *Antelme R. L'Espèce humaine*, Paris, Gallimard, 1957.

⁵⁴ *Améry J. Par-delà le crime et le châtiment. Essai pour surmonter l'insurmontable*. Paris, Actes Sud, 1995.

пишем о выражении невозможности коммуницировать и о немислимом императиве свидетельствовать, — о чем они все же свидетельствуют. Более того, эти прямые свидетельства постоянно обрастают (но не впитываются!) работами историков наших дней и преданными гласности материалами крупнейших судебных процессов над преступниками; вынесенные приговоры медленно прокладывают себе путь в коллективной памяти, сопровождаемые ожесточенными спорами⁵⁵. Вот почему в связи с этими «прямыми рассказами» я не стал бы, как Р. Дюлон, говорить об «аллергии на историографию» («Le Témoin oculaire», р. 219). Очевидная «аллергия на объяснение в целом» (op. cit., р. 220) вызывает скорее своего рода короткое замыкание между моментом свидетельствования на пороге исторической операции и моментом репрезентации в ее письменном выражении, — все это поверх этапов архивации объяснения и даже понимания. Тем не менее кризис свидетельствования после Освенцима разразился в едином с историографией публичном пространстве.

V. ДОКУМЕНТАЛЬНОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО

Вернемся к историку, работающему с архивами. Он — их адресат, поскольку следы были сохранены соответствующими институтами с тем, чтобы к ним обращались специалисты в соответствии с установленными правилами доступа; сроки пользования архивными материалами варьируются в зависимости от категории документа.

На этой стадии возникает понятие документального доказательства, которым отмечена часть исторической истины, доступной на данном этапе историографической операции. Здесь встают два вопроса: что означает «доказывать» применительно к документу или к группе документов и что таким образом доказывается?

Ответ на первый вопрос начинает вырисовываться в точке соединения документальной фазы с фазой объяснения и понимания, и, за рамками последней, с литературной фазой репрезентации. Если за изучаемым документом может быть признан статус доказательства, то это потому, что историк приходит в архив с вопросами. Понятия опроса и анкеты должны быть первыми определены при работе над документальным доказательством. Историк приступает к архивному исследованию, вооруженный вопросами. Марк Блок, напомним, — один из первых,

⁵⁵ См. ниже, часть третья, глава I.

кто, вопреки теоретикам, которых он называл позитивистами (и которых мы предпочли бы называть методичными исследователями, таких, как Ланглуа и Сеньобос)⁵⁶, предостерегал от того, что он считал эпистемологической наивностью, а именно, от мысли, что может существовать некая первая фаза, на которой историк собирает документы, читает их, оценивая при этом их подлинность и правдоподобие, после чего наступает вторая фаза, когда он пускает их в ход. Антуан Прост в «Двенадцати лекциях по истории» вычеканивает, вслед за Полем Лакомбом⁵⁷, следующее выразительное заявление: не существует наблюдения без гипотез, не существует факта без вопросов. Документы говорят лишь в том случае, если от них требуется проверить, то есть удостоверить верность той или иной гипотезы. Существует, стало быть, взаимозависимость между фактами, документами и вопросами. «Вопрос, — пишет А. Прост, — конструирует исторический объект, как бы вырезая его из беспредельного универсума возможных фактов и документов» (*Douze Leçons sur l'histoire*, p. 79). Автор присоединяется таким образом к утверждению Поля Вена (Veune), характеризующего работу историка в настоящем как «удлинение вопросника». Удлинять его побуждает формирование гипотез относительно места феномена, которому адресуется вопрос, в сцеплениях, приводящих в действие факторы объяснения и понимания. Вопрос, задаваемый историком, добавляет автор, «это не голый вопрос, а вопрос нагруженный, несущий мысль о документальных источниках и предполагаемых методах исследования» (op. cit., p. 80). След, документ, вопрос образуют, таким образом, своего рода треножник, на котором держится историческое познание. Это вторжение вопроса дает повод напоследок еще раз окинуть взглядом понятие документа, проанализированное выше исходя из понятия свидетельства. Рассматриваемый в связке вопросов, документ все больше удаляется от свидетельства. Ничто само по себе не является документом, пусть даже все сохранившееся от прошлого потенциально представляет собою след. Для историка документ не дан непосредственно, как можно предположить, если исходить из идеи следа. Документ надо искать и

⁵⁶ Более справедливая оценка книги Ланглуа и Сеньобоса «Введение в исторические исследования» (*L'Introduction aux études historiques*, Paris, Hachette, 1898) дана в работе: *Prost A. Seignobos revisité, Vingtième Siècle, revue d'histoire*, № 43, juillet-septembre 1994, p. 100-118.

⁵⁷ *Prost A. Douze Leçons sur l'histoire*, Paris, Éd. du Seuil, coll. «Points Histoire», 1996. *Lacombe P. De l'histoire considérée comme science*, Paris, Hachette, 1994.

обнаружить. Более того, документ очерчивается — и в этом смысле конституируется, учреждается — вопрошанием. Для историка все может стать документом: это, само собой разумеется, предметы, найденные при археологических раскопках, а также прочие сохранившиеся материальные следы, vestiges, но, что более удивительно, и столь разнородная информация, как торговая, кривые цен, приходские книги записей, завещания, банки статистических данных и т.д. Так, документом становится все, что может быть опрошено историком в надежде найти информацию о прошлом. Теперь многие из документов — уже не свидетельства. Однородные серии (item*), о которых речь пойдет в следующей главе, даже не могут быть причислены к тому, что Марк Блок называл свидетелями поневоле. Применяемый здесь способ охарактеризовать документ через вопрошание равно годится для целой категории свидетельств, неписанных, зарегистрированных устных свидетельств, которые в большом ходу в микроистории и в истории нашего времени. Их роль значительна в конфликте между памятью еще живущих и уже записанной историей. Эти устные свидетельства становятся документами лишь будучи зарегистрированными: в этом случае они выбывают из устной сферы и вступают в область письма, утрачивая таким образом сходство со свидетельством в обычном разговоре. Итак, можно сказать, что память архивирована, документирована. Ее объект перестал быть воспоминанием в собственном смысле слова, как удерживаемый по отношению к сознанию в настоящем в состоянии непрерывности и присвоения.

Вопрос второй: что на этой стадии историографической операции может считаться доказанным? Ответ ясен: факт, факты, которые могут быть удостоверены в сингулярных, дискретных высказываниях, содержащих чаще всего упоминания дат, мест, имен собственных, глаголов, указывающих на действие или на состояние. Здесь есть опасность смещения уже подтвержденных фактов и неожиданных событий. Бдительная эпистемология предостерегает нас от необоснованной склонности верить, что то, что называется фактом, совпадает с тем, что в действительности было, даже с живой памятью, которую сохранили очевидцы, — словно факты дремлют в документах, пока их не извлекут оттуда историки. Эта иллюзия, с которой боролся Анри Марру в работе «Об историческом познании»⁵⁸, долгое время питала убеждение,

* item (лат.) — того же рода; равно и; а также.

⁵⁸ Marrou H.-I. De la connaissance historique, Paris, Éd. du Seuil. 1954; rééd., coll. «Points», 1975.

что исторический факт не отличается сколько-нибудь существенным образом от эмпирического факта экспериментальных естественных наук. Позже, когда речь пойдет об объяснении и репрезентации, надо будет, с одной стороны, таким же образом противостоять искушению растворить исторический факт в повествовании, а последнее — в литературном сочинении, неотличимом от вымысла, а с другой, отказаться от изначального смешения исторического факта и реально вспоминаемого события. Факт — это не событие, в него самого вдохнуло жизнь свидетельствующее сознание: он — содержание высказывания, собирающегося его представить (*représenter*). В этом смысле всегда следовало бы писать: факт, что то или иное произошло. Понятый таким образом факт может считаться сконструированным процедурой, выделяющей его из ряда документов, о которых, в свою очередь, можно сказать, что они его устанавливают. Это взаимодействие между конструированием (посредством сложной документирующей процедуры) и установлением факта (на основе документа) выражает особый эпистемологический статус исторического факта. Именно этот пропозициональный характер исторического факта («тот факт, что...») определяет модальность признаваемых за ним истинности или ложности. Понятия истинный/ложный могут на этом уровне с полным основанием рассматриваться как опровержимые и верифицируемые, в попперовском смысле. В Освенциме газовые камеры использовались для массового уничтожения евреев, поляков, цыган — это или верно, или неверно. На этом уровне вступает в силу опровержение негационизма. Вот почему было необходимо четко очертить границы этого уровня. В самом деле, подобная верифицирующая оценка «документального доказательства» уже не встретится на уровне объяснения и понимания, где будет все труднее и труднее применять попперовский подход к истине.

Здесь может последовать возражение, что понятие события используется историками либо для того, чтобы отодвинуть его на периферию исследования ввиду его краткости и эфемерности, а еще более — по причине его преимущественной связи с политическим аспектом общественной жизни, либо же для того, чтобы приветствовать его возвращение. Однако независимо от того, встречают ли его с подозрением или как желанного гостя после долгого отсутствия, в историческом дискурсе событие фигурирует в качестве конечного референта. Вопрос, на который оно отвечает, следующий: что имеется в виду, когда говорится, что что-то произошло? Я не только не

оспариваю этот референциальный статус события, я неустанно ратую за него на протяжении всей работы.

И именно чтобы сохранить этот его статус референта исторического дискурса, я отличаю факт как «высказанную вещь», как «что» исторического дискурса, от события как «вещи, о которой говорится», как «о чем» исторического дискурса. В этом отношении утверждение исторического факта обозначает дистанцию между сказанным (высказанной вещью) и референциальной интенцией, которая, по выражению Бенвениста, перенаправляет (*reverse*) дискурс в мир. Мир в истории — это жизнь людей прошлого, такая, какой она была. Вот об этом идет речь. И первое, что об этом говорится, — что это произошло. Произошло так, как о том говорят? В этом заключается весь вопрос. И он будет сопровождать нас до конца историографической стадии репрезентации, где найдет если не решение, то, по крайней мере, точную формулировку в сфере репрезентирования (*représentance*)⁵⁹. Пока же нужно оставить в подвешенном состоянии вопрос о действительном отношении между фактом и событием и примириться с некоторой путаницей, имеющей место при использовании этих двух терминов лучшими историками⁶⁰.

Что касается меня, я хотел бы воздать должное событию как действенному визави свидетельства, являющемуся главной категорией архивированной памяти. Какое бы определение в дальнейшем не дали — или не навязали — событию, в основном в связи с понятиями структуры и конъюнктуры, помещая событие в некую третью позицию по отношению к близким ему понятиям, — событие, в самом исконном смысле, это то, по поводу чего некто свидетельствует. Оно — символ всего минувшего (*praeterita*). А сказанное (*le dit*) в высказывании свидетельства — это факт, «факт, что...» Уточним: «что», приложенное к утверждению факта, скрывает в себе интенциональную цель, которая будет тематизирована в конце нашего эпистемологического обзора под знаком репрезентирования. Только неприспособленная к историческому дискурсу семиотика упорствует в своем отрицании референта в пользу специфической пары, образуемой означающим (нарратив, риторика, воображаемое) и означаемым (изложение факта). Бинарной концепции знака, унаследованной от сосюрювской лингвистики, возможно, уже

⁵⁹ См. ниже, гл. 3, раздел 4, с. 388-398.

⁶⁰ В статье Пьера Нора «Возвращение события» (*Le retour de l'événement // Le Goff J. et Nora P. (dir.). Faire de l'histoire, t. I, p. 210-228*) речь главным образом идет о статусе современной истории и, следовательно, о близости прош-

порядком искаженной, я противопоставляю триадическую концепцию означающего, означаемого и референта. В другом месте я предложил заимствованную у Бенвениста формулу, согласно которой дискурс заключается в том, что кто-то говорит что-то кому-то о чем-то в соответствии с правилами⁶¹. В этой схеме референт является визави говорящего, а именно, историка, а до него — свидетелем, со-присутствующим собственному свидетельству.

Напоследок я хотел бы рассмотреть связь между исходным моментом этой главы, свидетельством, и ее конечной точкой, документальным доказательством, в игре света и тени, проецируемых на все предприятие мифом из «Федра», повествующим об изобретении письменности. Если непрерывность перехода от памяти к

лого, соотносимого с настоящим в такую эпоху, как наша, когда настоящее проживается «как нагруженное смыслом, уже ставшим “историческим”» (*Nora P. art. cité, p. 210*). Вот то, что настоящее давит на «делание истории», позволяет говорить, что «современность, эта обобщенная циркуляция исторического восприятия, кульминирует в новом феномене — событии» (*art. cité, p. 211*). Возможно даже указать время его появления: последняя треть XIX века. Речь идет о «быстром наступлении этого исторического настоящего» (*ibid.*). «Позитивистам» вменяется в вину то, что они из мертвого прошлого, отрезанного от настоящего, создали замкнутое поле исторического познания. То, что понятие «событие» не означает «случившуюся вещь», находит подтверждение в том простом факте, что мы говорим о «производении события», «*production de l'événement*» (*art. cité, p. 212*) и о «метаморфозах события» (*art. cité, p. 216*): речь идет о разных фактах, подхваченных масс-медиа. Говоря о важных событиях, таких, как смерть Мао Цзэдуна, Нора пишет: «Факт, что они случились, делает их только историческими. Но чтобы речь шла о событии, надо, чтобы оно стало известно» (*art. cité, p. 212*). История, таким образом, вступает в соперничество со средствами массовой информации, с кино, популярной литературой и всеми векторами коммуникации. Что-то от прямого свидетельства слышится в возгласе: я там был. «Современность тиражирует событие, в отличие от традиционных обществ, которые скорее имели тенденцию делать его редким», — говорит Нора (*art. cité, p. 220*). В моем словаре «событием» было бы то, что Нора называет «историческим», тем, что имело место. И я бы отнес к фактам то, что он называет событием и что тесная связь последнего с его «интеллектуальным значением» приближает к «первой форме исторической разработки» (*art. cité, p. 216*). «Событие, — восклицает Нора, — это чудо демократических обществ» (*art. cité, p. 217*). Одновременно обнаруживается «парадокс события» (*art. cité, p. 222*): с его появлением выходит на поверхность скрытая глубина не-событийного. «Ценность события в том, что оно стягивает в узел разрозненные значения» (*art. cité, p. 225*). «Историку предстоит развязать его, чтобы от очевидности события перейти к выявлению очевидности системы. Ведь единичность, чтобы стать интеллигибельной, всегда постулирует существование серии, которую новое выводит на поверхность» (*ibid.*). И — вот оно, событие — «современное событие», возвращенное наперекор диалектике, насаждаемой противниками события, защитниками структуры.

⁶¹ *Benveniste E. Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, coll. «Diogène», 1966.

истории закреплена в понятиях следа и свидетельства, то прерывность, связанная с эффектом дистанцирования, о котором шла речь, приводит к ситуации общего кризиса, внутри которого разражается особый кризис, связанный с выходящим за все рамки свидетельством бывших узников концлагерей. Этот общий кризис придает проблеме *pharmakon*, ставящейся на протяжении всего нашего исследования, совершенно определенную окраску. Историческая критика на уровне документального доказательства подвергает сомнению фидуциарный характер непосредственного свидетельства, а именно — естественное побуждение поверить услышанному, поверить словам другого. Это кладет начало настоящему кризису. Кризису доверия, который велит рассматривать историческую науку как школу подозрительности. К позорному столбу пригвождаются не только доверчивость, но и способность свидетельства сразу же внушать доверие. Кризис свидетельства — это жесткий способ документальной истории способствовать оздоровлению памяти, продолжить работу припоминания и скорби. Но возможно ли сомневаться во всем? Не потому ли, что мы доверяем такому свидетельству, мы можем сомневаться в другом? Так возможен ли, мыслим ли общий кризис свидетельства? Может ли история оборвать все свои связи с декларативной памятью? Историк ответил бы, без сомнения, что история, в целом, укрепляет непосредственное свидетельство путем критики свидетельства, а именно, путем сопоставления не согласующихся между собой свидетельств с целью выстраивания возможного, правдоподобного рассказа. Да, но вопрос остается: является ли документальное доказательство скорее целебным средством, чем ядом по отношению к конститутивным недостаткам свидетельства? Объяснение и репрезентация смогут, вероятно, внести некоторую ясность в этот разброд, прибегая в известной мере к оспариванию и укрепляя подтверждение⁶².

⁶² Есть историки, сумевшие расслышать в архивах эхо умолкнувших голосов, как, например, Арлетт Фарж в кн.: *Le Goût de l'archive*, Paris, Éd. du Seuil, 1989. В отличие от судебных архивов, «представляющих собой раздробленный мир», архив историков улавливает эхо «этих смехотворных жалоб по поводу смехотворных событий, когда одни бранятся из-за украденного инструмента, другие — из-за испачканной одежды. Будучи признаками пусть малых беспорядков, оставивших след, поскольку они дали повод к взаимодействиям и опросам, — эти интимнейшие факты, где почти ничего не сказано, а при этом столько чего просачивается, становятся предметом исследования и поиска» (р. 97). Эти следы в полном смысле слова — «уловленные слова» (*ibid.*). Выходит, таким образом, что историк — не тот, кто заставляет заговорить людей прошлых времен, а тот, кто предоставляет им говорить. Итак, документ отсылает к следу, след — к событию.

Глава 2. ОБЪЯСНЕНИЕ/ПОНИМАНИЕ

ПОЯСНИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

В плане эпистемологическом автономия истории по отношению к памяти с наибольшей силой утверждает себя на уровне объяснения/понимания. По правде говоря, эта новая фаза историографической операции уже составляла пласт предыдущей, поскольку нет документа без обращенного к нему вопроса и нет вопроса без предполагаемого объяснения. Документ служит доказательством в связи с объяснением. Во всяком случае, все, что объяснение/понимание вносит нового относительно документальной интерпретации исторического факта, касается способов установления связи между документально подтверждаемыми фактами. Объяснить — это, вообще говоря, значит отвечать на вопрос «почему» путем многообразного использования связки «потому что»¹. В этом отношении чем шире сам веер этих употреблений — тем важнее осуществлять историографическую операцию согласно с процессами, общими для всех научных дисциплин, которым свойственно обращение, в различной форме, к процедурам моделирования, подвергаемым верификации. Модель и документальное доказательство, таким образом, выступают бок о бок. Моделирование — это детище научного воображаемого, как подчеркивал Коллингвуд, а вслед за ним — Макс Вебер и Реймон Арон, говоря о причиновменении². Это воображаемое увлекает мысль вдаль от сферы личного и коллективного припоминания в царство возможностей. Если мысль все же должна пребывать в области истории, не соскальзывая в область вымысла, это воображаемое должно подчиниться специфической дисциплине — надлежащему отграничению (*découpage*) своих референтных объектов. Это отграничение управляется двумя лимитирующими принципами. Согласно первому, общей чертой применяющихся в исторической практике

¹ *Anscombe G.E.M.* Intention, Oxford, Basic Blackwell, 1957, 1979.

² См.: *Рукер П.* Время и рассказ. Т. I. Часть вторая, глава 3.

объяснительных моделей должно быть соотнесение с человеческой реальностью как социальной данностью. В этом смысле социальная история — не сектор, среди прочих, а угол зрения, под которым история выбирает поле своих исследований, а именно — область социальных наук. Отдавая предпочтение, вместе с одной из современных исторических школ, как это будет показано в дальнейшем, практическим модальностям конституирования социальных отношений и связанным с ними проблемам идентичности, мы тем самым сократим разрыв, образовавшийся в первой половине XX века между историей и феноменологией действия, но не сведем его на нет. Человеческая интеракция, и вообще модальности промежутка (*intervalle*), — *inter-esse*, как любила говорить Ханна Арендт, — возникая между субъектами действия и теми, кто является его объектом, поддаются процедурам моделирования (благодаря которым история занимает место среди социальных наук) лишь в силу методической объективации, которая по отношению к памяти и обычному рассказу является не чем иным как эпистемологическим разрывом. В этом отношении история и феноменология действия ради наиболее успешного ведения диалога между собой заинтересованы в том, чтобы оставаться отдельными.

Второй принцип касается отграничения истории внутри самого поля социальных наук. История отличается от других социальных наук, и прежде всего от социологии, тем, что делает акцент на изменении и на различиях и отклонениях, связанных с изменениями. Эта отличительная черта является общей для всех подразделений истории, как-то: экономическая реальность, социальные феномены, в ограничительном смысле слова, практики и репрезентация. Эта общая черта определяет, строго очерчивая контуры, референта исторического дискурса внутри референта, общего для всех социальных наук. Но ведь изменения и отличия или отклонения в изменениях имеют совершенно очевидную временную коннотацию. Вот почему стало возможным говорить о большой длительности, краткосрочности, о почти точечном характере события. Таким образом, дискурс истории мог бы быть вновь сопоставлен с феноменологией памяти. Конечно, это так. И все же словарь историка, конструирующего свои иерархии длительностей, как во времена Лабрусса и Броделя, или рассыпающего их, как это усердно делалось после того, — это не словарь феноменологии, обращающейся к живому опыту длительности, о чем говорилось в первой части нашей работы. Эти длительности — плод конструирования. Даже ког-

да историческая наука ухитряется нарушить установленный порядок приоритетов, это происходит всегда в понятиях многообразных длительностей, и если, в определенных случаях, историк соотносится с прожитым временем (*le vécu temporel*), это бывает реакцией на жесткость слишком лихо нагроможденных конструкций длительности. Память, даже если она испытывает на себе изменчивую глубину времени и располагает свои воспоминания одни относительно других, намечая тем самым среди воспоминаний нечто подобное иерархии, она тем не менее не формирует непосредственно понятие многообразных длительностей. Это понятие остается уделом того, что Хальбвакс называет «исторической памятью», — к этому концепту мы вернемся в надлежащий момент. Использование историком этого множества длительностей диктуется тремя связанными между собой факторами: специфической природой рассматриваемого изменения — экономического, институционального, политического, культурного или какого-либо другого, масштабом, в каком он берется историком, и, наконец, временным ритмом, соответствующим этому масштабу. Именно потому приоритет, который Лабрусс и Бродель, а вслед за ними — историки школы «Анналов», отдавали экономическим и географическим явлениям, имел неизбежным следствием выбор макроэкономического масштаба (*l'échelle**), а в понятиях временного ритма — большую длительность. Сочетание этих факторов — наиболее примечательная эпистемологическая черта интерпретации, какую в истории получает временное измерение социального действия. Эта черта усиливается еще и дополнительной корреляцией между специфической природой социального феномена, взятого в качестве референта, и типом выбранного документа. Большая длительность структурирует во временном плане преимущественно серии повторяющихся фактов, а не отдельные события, которые могут вспоминаться различным образом; в силу этого к ним применимы квантификация и математические методы. С серийной историей и историей квантитативной³ мы как нельзя более отдаляемся от концепций деятельности Бергсона или Башляра. Мы пребываем в сконструированном времени, состоящем из структурированных и исчисляемых длитель-

* Слово во французском языке, которое П. Рикер употребляет в различных контекстах, «*échelle*» (лат. *scala* — лестница), на русский язык переводится как «масштаб» либо как «шкала» или «уровень». (*Прим. перев.*)

³ *Chaunu P. Histoire quantitative, histoire sérielle*, Paris, Armand Colin, coll. «Cahiers des Annales», 1978.

ностей. Именно имея в виду эти смелые операции по структурированию, которыми ознаменовалась середина XX века, позднейшая история практик и репрезентаций выработала более качественитивный подход к длительностям и таким образом как бы вновь обратила историческую науку к феноменологии действия и к длительности, которая соответствует последней. Но это вовсе не означает, что эта история отказывается от объективирующей позиции, которую она продолжает разделять с позицией, представленной в наиболее выдающихся трудах школы «Анналов».

После всего сказанного по поводу референтов исторического объяснения остается как можно точнее охарактеризовать природу операций, связанных с объяснением. Мы уже упоминали о потенциальном многообразии использования «потому что ...», служащего как бы соединительным устройством для ответов, следующих за вопросом: «почему?». Здесь необходимо подчеркнуть разнообразие типов объяснения в истории⁴. В этом отношении можно сказать, не греша против справедливости, что в истории не существует предпочтительного способа объяснения⁵. Это — черта, которую история разделяет с теорией действия, поскольку предпоследним референтом исторического дискурса являются интеракции, способствующие созданию социальной связи. Поэтому неудивительно, что история раскрывает весь спектр форм объяснения, способных сделать интеракции людей интеллигибельными. С одной стороны, серии возобновляющихся фактов квантитативной истории поддаются причинному анализу и установлению закономерностей, которые «подтягивают» понятие причины, в плане эффективности, к понятию законности, по модели отношения «если... то». С другой стороны, действия социальных агентов, отвечая на давление социальных норм различными маневрами в виде переговоров, оправданий или разоблачения, тянут понятие причинности в сторону понятия объяснения путем выдвигания рациональных аргументов (*explication par*

⁴ Франсуа Досс в «Истории...» помещает второй очерк своего обзора истории под знаком «причиновменения» (р. 30-64). Эта новая проблематика начинается с Полибия и «поиска причинности». Она проходит через учение Жана Бодена, автора «порядка вероятности», эпоху Просвещения и достигает апогея с Ф. Броделем и школой «Анналов» — прежде чем наступит, с рассмотрением рассказа, «поворот в интерпретации», который вплотную подведет нас к третьему кругу проблем, — проблематике рассказа.

⁵ *Veigne P. Comment on écrit l'histoire*, Paris, Éd. du Seuil, 1971. *Prost A. Douze Leçons sur l'histoire*.

des raisons)⁶. Но это пограничные случаи. Огромная масса работ по истории держится где-то в промежуточной области, где чередуются, комбинируются — подчас случайным образом — разнообразные способы объяснений. Я назвал настоящий раздел «Объяснение/понимание» именно с тем, чтобы дать представление об этом разнообразии форм объяснения в истории. В этом отношении спор, возникший в начале XX века вокруг понятий объяснения и понимания, рассматривавшихся в качестве антагонистических, можно считать преодоленным. Макс Вебер при разработке ведущих понятий своей социальной теории проявил исключительную проницательность, с самого начала сочетая объяснение с пониманием⁷. Позже Г.Х. фон Вригт в работе «Объяснение и понимание» сконструировал для истории смешанную модель объяснения, где перемежаются сегменты причинные (в смысле закономерной регулярности) и телеологические (в смысле мотиваций, способных быть рационализированными)⁸. В этом отношении упоминавшаяся выше корреляция между типом социального факта, рассматривающегося в качестве определяющего, шкалой (*échelle*) описания и прочтения и временным ритмом может послужить надежным руководством при исследовании дифференцированных моделей объяснения в их связи с пониманием. Возможно, читателя удивит отсутствие в этом контексте понятия «интерпретация». Разве оно не фигурирует рядом с пониманием в великую эпоху противостояния *Verstehen-Erklären*? Разве Дильтей не считал интерпретацию особой формой понимания, связанной с письмом, и вообще с феноменом записи? Нисколько не собираясь отрицать значение понятия интерпретации, я предлагаю признать за ним сферу приложения куда более обширную, чем та, которую ей определил Дильтей: я полагаю, что интерпретация имеет место на трех уров-

⁶ В книге «Время и рассказ» я посвятил существенную часть исследований этому сопоставлению причинного объяснения с рациональным объяснением. См.: *Рикер П. Т. I. Часть вторая*, с. 149 и след.

⁷ *Weber M. Economie et société*. См. первую часть, гл. 1, § 1—3.

⁸ Во «Времени и рассказе», т. I, с. 153-165, я довольно подробно представил квазикаузальную модель Хенрика фон Вригта. С того времени я неоднократно пытался в своих работах погасить спор вокруг «объяснения-понимания». Это противопоставление оправдывало себя в период, когда науки о человеке испытывали на себе притягательную силу моделей, действовавших в естественных науках, под давлением позитивизма контовского толка. В. Дильтей остается героем сопротивления, оказанного так называемыми науками о духе поглощению гуманитарных наук естественными науками. Эффективная практика исторических наук склоняет к более взвешенной и более гибкой позиции.

нях исторического дискурса, на уровне документальном, на уровне объяснения/понимания и на уровне литературной репрезентации прошлого. В этом отношении интерпретация — это элемент проходящего через три уровня поиска истины в истории; интерпретация — компонент самой направленной на истину интенции всех историографических операций. Об этом пойдет речь в третьей части работы.

Последнее, на что хотелось бы указать на рубеже двух глав: читатель может быть удивлен (еще больше, чем нашим молчанием по поводу интерпретации в контексте исследования, посвященного объяснению/пониманию) тем, что мы обходим молчанием нарративное измерение исторического дискурса. Я намеренно отложил его анализ, отнеся его к третьей историографической операции — литературной репрезентации прошлого, — которая, на мой взгляд, равна по значению двум другим операциям. Следовательно, я не отрицаю ничего из того, что было достигнуто в ходе обсуждения, которое велось в трех томах «Времени и рассказа». Но пересматривая место нарративности, как об этом будет сказано позже, я стремлюсь тем самым положить конец недоразумению, возникшему по вине приверженцев нарративистской школы и подхваченному ее хулителями, недоразумению, согласно которому конфигурирующий акт⁹, характеризующий построение интриги, якобы является альтернативой строго причинному объяснению. Правое дело Л.О. Минка, которого я почитаю неизменно, кажется мне скомпрометированным тем, что навязывает эту досадную альтернативу. По моему мнению, когнитивная функция нарративности в итоге может быть лучше выявлена, если связать ее с фазой исторического дискурса, репрезентирующей прошлое. Проблема заключается в том, чтобы понять, каким образом конфигурирующий акт построения интриги сочетается со способами объяснения/понимания при репрезентации прошлого. Поскольку репрезентация — не копия, или пассивный *mimēsis*, нарративности отнюдь не грозит *diminutio capitis** из-за того, что она будет ассоциирована с собственно литературным моментом историографической операции.

Данная глава построена на специфической рабочей гипотезе. В ней я предлагаю проверить свойственный объяснению/пониманию тип интеллигибельности посредством класса объек-

⁹ Я пользуюсь здесь терминологией Л.О. Минка. См. его *Historical Understanding*. Cornell University Press, 1987.

* *diminutio capitis* (лат.) — здесь: ущемление прав.

тов историографической операции, а именно репрезентаций. В главе, таким образом, рассматриваются совокупно метод и объект. Причина в следующем: понятие репрезентации и его богатая полисемия пронизывают эту работу от начала до конца. Затруднения феноменологии памяти со времен греческой проблематики *eikōn* стали поводом к тому, что понятие репрезентации выдвинулось на первый план; в следующей главе оно появится вновь уже в качестве историографической операции, которая сама примет форму письменной репрезентации прошлого (историописание в узком смысле слова). Понятие репрезентации будет таким образом дважды фигурировать в эпистемологической части книги: как привилегированный объект объяснения/понимания и как историографическая операция. В конце главы будут сопоставлены эти два способа использования нами понятия репрезентации.

Так, в главе, которую мы открываем, репрезентация-объект играет роль привилегированного референта наряду с экономической, с социальным и политическим факторами: этот референт отграничен, выделен из более широкого поля социальных изменений, которые рассматриваются нами как тотальный объект исторического дискурса. Это — кульминация главы.

Но прежде чем достигнуть этой стадии дискуссии, нам предстоит пройти следующие этапы.

В первой части предлагается беглый обзор важнейших моментов французской историографии первых двух третей XX века вплоть до периода, который наблюдатели, историки и не историки, определяют как кризисный. В этом хронологическом эпизоде, структурированном прежде всего грандиозным начинанием французской школы «Анналов» и увенчанном великой фигурой Фернана Броделя, мы будем рассматривать одновременно вопросы метода и продвижение главного на данном этапе объекта, за которым долгое время сохранялся термин «ментальность», введенный в социологию Люсьеном Леви-Брюлем в виде понятия «*mentalité primitive*»^{5*} (раздел первый, «Продвижение истории ментальностей»).

Это параллельное исследование мы доведем до момента, когда кризис метода был усугублен кризисом истории ментальностей, назревавшим в течение длительного времени, уже с момента проблематичного появления самого понятия в социологии «первобытной ментальности».

Далее, прервав одновременное исследование двух кризисных явлений, я предоставляю слово М. Фуко, М. де Серто и Н. Элиасу, трем, как я их назвал, выдающимся мэтрам, к кото-

рым я обращаюсь за поддержкой, чтобы по-новому охарактеризовать историю ментальностей — как новый подступ к тотальному феномену и, в то же время, как новый объект историографии. В ходе ознакомления с работами этих авторов читатель привыкнет сближать понятие ментальностей с понятием репрезентаций; тем самым будет подготовлен момент, когда последнее окончательно заменит первое, благодаря своей связи с понятием действия и агентов действия (раздел второй, «Строгая мысль мэтров: Мишель Фуко, Мишель де Серто, Норберт Элиас»).

Это замещение будет подготовлено еще и продолжительной интермедией, посвященной понятию масштаба (*échelle*): если мы не наблюдаем повторения одних и тех же явлений в микроистории, — эта изменчивость истории, проиллюстрированная итальянскими *microstorie*, дает основание варьировать подход к ментальностям и репрезентациям в зависимости от соотношения масштабов («*jeux d'échelles*»): если макроистория чувствительна к воздействию структурных ограничений, осуществляемых на протяжении большой длительности (*longue durée*), то микроистория столь же чувствительна к попыткам и способности социальных агентов договориться между собой в ситуации неопределенности.

Таким образом, сделан решительный шаг в направлении от понятия ментальностей к понятию репрезентаций: этот переход осуществляется как бы в кильватере идеи варьирования масштабов и в рамках нового глобального подхода к истории обществ, выдвинутого Бернаром Лепти в «Формах опыта». Упор делается на социальные практики и на включенные в эти практики репрезентации, причем репрезентации здесь фигурируют в качестве символической составляющей в структурировании социальных связей и являющихся их целью идентичностей. Особое внимание будет уделено взаимосвязи между оперативностью репрезентаций и различного рода масштабами/шкалами, применимыми к социальным феноменам, как-то: шкала эффективности и принудительности, шкала значимости в общественном мнении, шкала соподчиненных длительностей (раздел третий, «Смена масштабов»).

Завершим мы все критической заметкой, где воспользуемся полисемией термина «репрезентация», чтобы оправдать его использование в следующей главе в двойном смысле: как репрезентации-объекта и репрезентации-операции. Выдающаяся фигура Луи Марена впервые появится на последних страницах этой главы, где перипетии объяснения/понимания будут постоянно

подчеркиваться перипетиями истории ментальностей, ставшей историей репрезентаций (раздел четвертый, «От понятия ментальности к понятию репрезентации»).

I. ПРОДВИЖЕНИЕ ИСТОРИИ МЕНТАЛЬНОСТЕЙ

Из обширной литературы о принципе объяснения в истории я выбрал то, что касается возникновения, а затем — упрочения и обновления всего, что, поочередно либо альтернативным образом, именовали историей культуры, историей ментальностей, наконец, историей репрезентаций. Позже я поясню, почему, по размышлении, я принял это последнее название. В данном разделе я должен буду комментировать выбор этого пути, поскольку до настоящего момента не представилось возможности его обосновать. Понятие ментальности на самом деле чрезвычайно уязвимо для критики ввиду характерного для него отсутствия ясности и дифференцированности, или, если выразиться мягче, ввиду многообразного его использования в зависимости от контекста. Тем более интересны причины, по которым историки остановили на нем свой выбор.

Я лично вижу причины этого в следующем. С позиций, наиболее приближенных к ремеслу историка, я заинтересовался успешным продвижением одного из этих новых «объектов», которым новейшая история придает столь большое значение, вплоть до превращения его в то, что я выше назвал «важным объектом» (*objet pertinent*), — иными словами, в объект ближайшей референции для любого относящегося сюда курса. Такое продвижение влечет за собой, разумеется, перераспределение величин значимости¹⁰, степеней соответствия (*degrés de pertinence*), затрагивающих уровень экономических, социальных, политических феноменов в масштабе, принятом историками, использующими понятия макро- и микроистории. Этот сдвиг в плане объектов референции, ближайшего соответствия, не может не сопровождаться сдвигом в плане методов и способов объяснения. Особенно выверяются понятия сингулярности (индивидов и событий), повторяемости, серийности, и еще более —

¹⁰ Я обосновываю это выражение в четвертом разделе первой главы части третьей (с. 468–480), посвященном отношению между истиной и интерпретацией в истории.

понятие коллективной принудительности и, соответственно, пассивного либо не пассивного восприятия со стороны социальных агентов. Так, в конце обзора мы встретимся с достаточно новыми представлениями, такими, как апроприация и переговоры.

Затем, несколько отойдя от работы историка, я хотел проверить тезис, согласно которому история в качестве одной из общественных наук не отступает от своего режима дистанцирования по отношению к живому опыту, опыту коллективной памяти, даже тогда, когда она заявляет о своем размежевании с тем, что именуют, чаще всего ошибочно, позитивизмом или, что ближе к истине, историзирующей историей, характеризуя начало XX века, эпоху Сеньобоса и Ланглуа. Можно было бы предположить, что благодаря этому «новому объекту» история, сознательно или пусть даже неосознанно, теснее сомкнется с феноменологией, особенно — с феноменологией действия или, как я предпочитаю говорить, с феноменологией действующего и претерпевающего действие человека. Несмотря на такое сокращение дистанций, история ментальностей и(или) репрезентаций остается по ту сторону эпистемологического разрыва, который отрезает ее от феноменологии особого рода, использовавшейся в части настоящего труда, посвященной памяти, и особенно коллективной памяти, как составляющей одну из возможностей того субъекта, которого я называю «человек мѳгущий» (*l'homme sarable*). Развитие истории репрезентаций в самое последнее время сближает между собой, насколько это позволяет объективная позиция истории, понятия, родственные понятию «мочь» («*rouvoir*»): мочь (быть способным) делать, говорить, рассказывать, вменять себе мотивы собственных поступков. Диалог между историей репрезентаций и герменевтикой действия получится тем более плодотворным, что незримый порог исторического познания не будет перейден.

Но существует и более тонкий мотив моего интереса к истории ментальностей и репрезентаций; он становился все действеннее и, в итоге, лег в основу всей завершающей части настоящего анализа. Предвосхищая последний раздел главы, признаюсь, что этот мотив окреп окончательно с того момента, когда по причинам, о которых я скажу позднее, понятие репрезентации оказалось в моих глазах предпочтительнее понятия ментальности. Это уже не результат смешения или неразличения понятий; на первый план вышла сверхдетерми-

нация*. Получается — и нужно будет показать, что происходит это не вследствие некой семантической случайности, досадной омонимии, проистекающей из бедности или скудости словаря, — что слово «репрезентация» фигурирует в нашей работе в трех разных контекстах. Вначале оно обозначает великую загадку памяти, в связи с греческой проблематикой *eikōn* и его порождающим большие сложности дублетом *phantasma* или *phantasia*: мы много раз повторяли, что мнемонический феномен заключается в данности уму (*présence à l'esprit*) отсутствующей вещи, которой вообще больше не существует, но которая была когда-то. Просто ли она вспоминается как присутствие, и в этом случае как *pathos*, или на нее устремлен активный поиск в процедуре припоминания, завершением которой становится опыт узнавания, — во всех случаях воспоминание есть ре-презентация, повторная презентация. Во второй раз категория репрезентации появляется в рамках теории истории в качестве третьей фазы историографической операции, когда труд историка, начатый в архивах, завершается публикацией книги или статьи, предназначенных для чтения. Теперь писание истории — это писание литературное. Однако далее следует затруднительный вопрос: каким образом историческая операция на этой стадии сохраняет, и даже венчает собой, стремление к истине, которым история отличается от памяти и в силу которого временами вступает в конфликт с обетом верного воспроизведения со стороны этой последней? Сформулируем точнее: каким образом истории в ее литературной записи удастся быть отличной от вымысла? Задать такой вопрос означает спросить: в чем история остается или, скорее, становится репрезентацией прошлого, — коей не может быть вымысел, по крайней мере по заложенной в нем интенции, даже если он в каких-то случаях близок к этому. Таким образом историография в своей конечной фазе возвращается к загадке, перед которой память ставит нас в начальной фазе. Загадка повторяется историей, обогащенная всеми достижениями, которые мы поместили в целом, ведомые мифом из «Федра», под знак письма. Итак, теперь нам надо знать, решит ли историческая репрезентация прошлого — или просто транспонирует — апории, связанные с его мнемонической репрезентацией? Использование историками термина «репрезентация» — в плане его концептуального содержания — должно быть рассмотрено

* *surdétermination* — разработка множественного определения, с учетом нескольких факторов, структурно связанных между собой.

именно в связи с этими двумя важнейшими обстоятельствами. Репрезентация, охватывающая область от мнемонической репрезентации, о которой говорилось в начале нашего дискурса, и до репрезентации литературной, которая приходится на конец всей историографической процедуры, предстает как объект, как референт определенного исторического дискурса. Возможно ли, чтобы репрезентация в качестве объекта историков не несла на себе следов изначальной загадки мнемонической репрезентации прошлого и не предвосхищала конечной загадки исторической репрезентации прошлого?

В продолжении этого раздела мы ограничимся беглым обзором важнейших моментов истории ментальностей, начиная с французской школы «Анналов» вплоть до периода, именуемого наблюдателями, историками и не историками, периодом кризиса. Далее мы умышленно прервем этот краткий обзор, чтобы остановиться на трех крупнейших интеллектуальных инициативах, которые, если их и нельзя вместить в строгие рамки истории ментальностей и репрезентаций, адресовали совокупности общественных наук могучий вызов, и надо еще спросить себя, ответила ли на него историческая наука в своем последующем развитии, и даже — способна ли вообще история репрезентаций это сделать.

Прежде всего следует обратиться к первому поколению школы «Анналов», поколению Люсьена Февра и Марка Блока, и не только по той причине, что основание журнала в 1929 году явилось эпохой, но и потому, что понятие ментальности в трудах основоположников школы являет нам исключительную значимость, равную которой мы находим лишь в последующем поколении, в поворотный период, отмеченный именами Эрнеста Лабрусса и, особенно, Фернана Броделя. Эта черта тем более примечательна, что «Анналы экономической и социальной истории» — так они были окрещены при рождении — прежде всего характеризуются смещением интереса от политики в сторону экономики и жестким отвержением подхода к истории в духе Сеньбоса и Ланглуа, который ошибочно именовали позитивистским, с риском спутать его с контовским наследием, — и, уже менее несправедливо, историзирующим, ввиду его зависимости от немецкой школы Леопольда Ранке. Единным блоком отвергнуты единичность событий и индивидов, хронология, подчеркиваемая в нарративе, политика как приоритетная сфера интеллигибельного. Начинаются поиски регулярного, устойчи-

вого, дыящегося — по модели, близкой к географии, которая достигла небывалых высот с Видалем де ла Блашем, и к экспериментальной медицине Клода Бернара; предполагаемой пассивности историка в отношении накопленных фактов противопоставляется позиция активного вмешательства историка, работающего с архивными документами¹¹. Если Люсьен Февр тем не менее заимствует у Леви-Брюля понятие ментальности, это делается для того, чтобы в историю «случаев», составляющую часть исторической биографии, привести в качестве заднего плана то, что он называет «ментальной оснасткой»¹². Расширив таким образом понятие ментальности и выведя его за рамки того, что все еще продолжали называть «первобытной ментальностью», Люсьен Февр как бы одним ударом убивает двух зайцев: сфера исторического исследования выводится за пределы экономики и, главное, политики, а в адрес истории идей, исповедуемой философами и большинством историков науки, поступает протест со стороны истории, прочно укорененной в социальном. История ментальностей, таким образом, надолго прокладывает собственную глубокую борозду между экономической историей и лишенной историчности историей идей¹³.

В 1929 году Л. Февром уже опубликован «Лютер» (1928); к нему он присоединит еще «Рабле» и «Маргариту Наваррскую»¹⁴. Выдержанные внешне в биографическом стиле, все эти три книги ставят проблему, которая возникнет вновь в другой форме, когда история задается вопросом о своей способности представлять прошлое, — а именно, проблему границ репрезентации¹⁵. Столкнувшись с проблемой неверия в XVI веке, Л. Февр убедитель-

¹¹ Первый сигнал прозвучал уже в 1903 году: это была известная статья Ф. Симьяна «Исторический метод и социальные науки» (*Méthode historique et science sociale // Revue de synthèse historique*, 1903), перепечатанная в «Анналах» в 1960 г.; мишенью стал труд Сеньобоса «Исторический метод в приложении к социальным наукам» (*La Méthode historique appliquée aux sciences sociales*; 1901). Историзирующую историю, предмет всех насмешек, следовало бы скорее назвать методологической школой, согласно пожеланию Габриэля Моно (Monod), основателя «*Revue historique*», журнала, с которым «Анналы» стремились конкурировать. Более взвешенную оценку, как уже было сказано, мы найдем в статье А. Проста «*Seignobos revisité*», см. выше, с. 249, сн. 56.

¹² *Febvre L. Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1953.

¹³ *Burguière A. Histoire d'une histoire: la naissance des Annales; Revel J. Histoire et science sociale, les paradigmes des Annales // Annales*, n. 11, 1979; «*Les Annales, 1929-1979*», p. 1344sq.

¹⁴ *Febvre L. Un destin*: M. Luther, Paris, 1928; rééd., PUF, 1968; *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle: la religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942.

¹⁵ См. ниже, часть вторая, глава 3.

ным образом устанавливает, что свойственный этой эпохе кругозор («le croyable disponible», выражение, не принадлежащее Февру), ее «ментальная оснастка» не позволяют ни исповедовать, ни даже сформировать откровенно атеистическое видение мира. Что может и чего не может представить себе о мире человек той или иной эпохи — вот что стремится показать история ментальностей, рискуя оставить без ответа вопрос о том, кто именно мыслит так с помощью этого ментального инвентаря. Действительно ли коллективное так недифференцированно, как это, по-видимому, предполагается понятием ментальной оснастки? Здесь историку, очевидно, остается положиться на психологию Ш. Блонделя, а также на социологию Леви-Брюля и Дюркгейма.

Между тем Марк Блок в «Королях-чудотворцах» (1924), а затем в «Феодалном обществе» (1939, 1940, 1948, 1967, 1968), столкнулся со схожей проблемой: каким образом молва, ложный слух о способности королей исцелять больных золотухой могли распространиться и утвердиться, если не в силу почти религиозного благоговения перед тронем? Здесь следует предположить, остерегаясь анахронических искажений, прочность специфической ментальной структуры — «феодалной ментальности». В противоположность истории идей, вырванной из социальной почвы, история должна уступить место сугубо исторической трактовке «способов чувствовать и мыслить». Важное значение обретают символические, коллективные практики, ментальные, не замечавшиеся ранее репрезентации различных социальных групп, до такой степени, что Л. Февр обеспокоен «стусшевыванием» индивида при подобном подходе Марка Блока к проблеме.

К воздействию, в пространстве между индивидом и обществом, того, что Норберт Элиас называет цивилизацией, эти два основателя школы подходят с разной меркой. Влияние Дюркгейма сильнее ощущается у Блока, внимание к тяге людей Ренессанса к индивидуализации — у Февра¹⁶. Но что их объединяет, так это, с одной стороны, уверенность, что события цивилизации выступают на фоне социальной истории, с другой же — внимание к отношениям взаимозависимости между различными сферами деятельности общества, внимание, не дающее замкнуться в тупике отношений между базисом и надстройкой, по примеру марксизма. Это, сверх того, вера в объединяющую силу

¹⁶ Интересно сопоставить «Рабле» Л. Февра с «Рабле» М. Бахтина.

истории в отношении смежных социальных наук: социологии, этнологии, психологии, литературных исследований, лингвистики. «Средний человек “Анналов”», по выражению Франсуа Досса¹⁷, этот социальный человек, — это не вечный человек, а исторически датированная фигура антропоцентризма, гуманизма, идущего от века Просвещения, того самого, который позже станет бичевать М. Фуко. Но каковы бы ни были возражения, которые можно выдвинуть против этого видения мира, связанного с интерпретацией, неотделимой от истины в истории¹⁸, на этой стадии нашего собственного дискурса правомерно задаться вопросом, каковы же внутренние связи этих ментальных структур в ходе эволюции и, главное, каким образом воспринимается или претерпевается социальное давление, которое они оказывают на социальных агентов. Социологизирующий или психологизирующий, детерминизм «Анналов» в пору их наибольшего влияния может быть эффективно поставлен под сомнение лишь тогда, когда история, вновь обратившись к самой себе, выдвинет в качестве важнейшей проблемы диалектическую связь между верхами и низами общества в том, что касается отправления власти.

После Первой мировой войны школа «Анналов» (и журнал, носящий теперь название «*Économies, sociétés, civilisations*») выделяется предпочтением, отдаваемым экономике в качестве основного референта. С этим главным отношением согласуется и инструментарий квантификации, прилагаемый к повторяемым фактам, сериям, обработанным статистическими методами, при участии ЭВМ. Кажется, что гуманизм первого поколения «Анналов» отступил перед благоговением в отношении экономических и социальных сил. Структурализм К. Леви-Строса воспринимается одновременно как поддержка и как конкуренция¹⁹. Следовательно, теперь нужно противопоставить инвариантам господствующей социологии структуры, остающиеся историческими, то есть меняющимися. Этому удовлетворяет зна-

¹⁷ *Dosse F.* L'Histoire en miettes. Des «Annales» à la nouvelle histoire. Стоит прочесть новое предисловие 1997 года, учитывающее изменения, которые я, в свою очередь, изложу далее в этой главе, вслед за историком Бернаром Лепти.

¹⁸ См. ниже, часть третья, глава 1.

¹⁹ *Levi-Strauss C.* Histoire et ethnologie // *Revue de métaphysique et de morale*, 1949, переиздано в *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1973; на статью отвечает Фернан Бродель. (См.: *Histoire et science sociale. La longue durée* // *Annales*, 10 décembre 1958, p. 725-753, перепечатано в: *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969, p. 70.)

менитое понятие большой длительности (*longue durée*), водруженное Броделем на вершину пирамиды с нисходящими ступенями длительностей по схеме, напоминающей лабруссовскую триаду «структура, конъюнктура, событие». Время, оказавшееся, таким образом, в чести, сопрягается с пространством географов, постоянство которого способствует замедлению длительностей. Слишком хорошо известно, какой ужас внушало Броделю событие, чтобы здесь стоило к этому возвращаться²⁰. Проблематичным остается отношение, связывающее эти длительности, о которых можно говорить скорее как о нагроможденных друг на друга, чем как о диалектически выстроенных, в соответствии с плюрализмом эмпирического характера, решительно очищенным от абстрактных спекуляций, — в отличие от тщательно реконструированной Жоржем Гурвичем множественности социальных времен. Эта концептуальная слабость броделевской модели может быть подвергнута действенной критике лишь в том случае, если мы примем во внимание вопрос, встающий в связи с варьированием масштабов, увиденных глазами историка. В этом отношении соотнесение с историей в целом, которое от основателей школы унаследовали и энергично воспроизвели их преемники, позволяет лишь одну осторожную рекомендацию: признавать взаимозависимости там, где другие, прежде всего марксисты, усматривают линейные — горизонтальные либо вертикальные — зависимости между составляющими социальных связей. Эти взаимозависимости могут сами стать проблемой лишь на позднейшей стадии рефлексии, когда предпочтения, отданные большой длительности, окажутся самым очевидным образом связанными с выбором, до тех пор еще не мотивированным, в пользу макроистории, по модели экономических отношений.

Этим союзом между измерением большой длительности и макроисторией определяется вклад второго поколения «Анналов» в историю ментальностей. Здесь следует помимо триады иерархизированных длительностей принять во внимание и другую, а именно: триаду экономического, социального и культурного. Но последняя ступень этой трехступенчатой ракеты, по

²⁰ Я подробно изложил эпистемологию, разработанную Броделем в его основополагающем труде «Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II», в первом томе книги «Время и рассказ» (с. 240-250). В этой связи я предпринял попытку, как я сказал бы сегодня, нарративистской реконструкции произведения, где я склонен считать само Средиземное море почти что действующим лицом великой геополитической интриги.

остроумному выражению Пьера Шоню, сторонника серийной, квантитативной истории, не менее, чем две другие ее ступени, подчинена методологическим правилам, которые диктует выбор в пользу большой длительности. Приоритет, отдающийся повторяемым, серийным, квантифицируемым фактам, действителен так же в сфере ментального, как и в сфере экономического и социального. И тот же фатализм, внушенный зрелищем неумолимого давления экономических сил и усугубленный видом постоянства обитаемых географических пространств, склоняет к концепции человека, подавляемого силами более могущественными, нежели его собственные, как о том свидетельствует другой выдающийся труд Броделя, «Материальная цивилизация, экономика и капитализм» (1979). Далеко ли отсюда до стальной клетки Макса Вебера? Не воспрепятствовал ли экономизм развертыванию этой третьей ступени, как об этом можно судить по сдержанному отношению Броделя к идеям Макса Вебера о протестантской этике и капитализме? Не реализовалась ли мечта истории об объединении смежных социальных наук исключительно в пользу антропологии, запуганной структурализмом, вопреки надежде историзировать последний? Во всяком случае, Бродель до конца своих дней решительно противопоставлял идею целостной (totale) истории угрозе ее распыления.

В итогах, которые журнал в 1979 году подводит своему пятидесятилетнему пути²¹, издатели напоминают, что объединившееся вокруг журнала сообщество стремилось предложить «скорее программу, чем теорию», однако признают, что множественность объектов, подвергаемых все более специализированному, технически все более сложному анализу, грозит «возрождением соблазна кумулятивной истории, когда достигнутые результаты значат больше, чем поставленные вопросы». Жак Ревель напрямую касается этой угрозы в статье, являющейся как бы продолжением цитированной выше статьи А. Бюргера и озаглавленной «История и социальная наука: парадигмы “Анналов”» (р. 1360-1377). В чем, спрашивает он, «единство интеллектуального движения, история которого насчитывает уже полвека?» «Что общего между чрезвычайно согласованной программой первых лет и явным расхождением направлений в последующем?» Ревель предпочитает говорить об отдельных парадигмах, сменявших одна другую, но не вы-

²¹ Les Annales, 1929-1979 // Annales, 1979, p. 1344-1375.

тесненных. Отказ от абстракций, выбор в пользу конкретного против схематизма затрудняют формулирование этих парадигм. В первые годы существования журнала бросается в глаза относительное доминирование экономического и социального, при том, что социальное никогда не становилось «объектом систематической, четкой концептуализации... оно в большей мере — место всегда открытой инвентаризации соответствий, отношений, на которых основана взаимозависимость феноменов». Здесь скорее можно видеть стремление сплотить вокруг истории группу социальных наук, включая социологию и психологию, и организовать сопротивление «подчас терроризирующему антиисторизму», к которому подводят нас «Печальные тропики» (1955) и «Структурная антропология» (1958) Клода Леви-Строса, чем содержательную структуру, которая поддерживала бы одновременно и эти чаяния и это сопротивление. Поэтому здесь трудно выявить ставку на непрерывность и, еще менее того, на прерывность. Никто не знает точно, «какая констелляция знания распадается на наших глазах в течение вот уже двадцати лет». Является ли человек сам по себе, если можно так выразиться, объединяющей темой «особого порядка научного дискурса», так, чтобы можно было связать с постепенным исчезновением этого переходного объекта последующее дробление исследовательского поля? Автору статьи понятны слова о распаде истории, в частности то, что говорит Ф. Досс о «раздроблении истории» (l'«histoire en miettes»); он поддерживает отказ и убежденность, связанные с требованием возврата к целостной (globale), или тотальной, истории, — отказ от внутренних перегородок, убежденность в необходимости связности, конвергентности. Но он не может скрыть беспокойства: «Все происходит так, как если бы программа глобальной истории предлагала лишь одну нейтральную раму для наслоения отдельных историй, упорядочение которых явно не создает затруднений». Отсюда — вопрос: «Раздробленная история — или история в процессе построения?» Автор не предлагает решения.

Что же случилось, в этом концептуальном тумане, с историей ментальностей, не упомянутой в данном «итоге инвентаризации»? (Не упомянуты, впрочем, и другие важнейшие ветви древа истории.)

Нашлись историки, которые перед лицом этих вопросов и сомнений сумели сохранить интеллигибельный курс в области истории ментальностей, — пусть даже им пришлось ради этого передать последнюю под покровительство других наук. Напри-

мер, Робер Мандру, все творчество которого проходит под эгидой «исторической психологии»²². Именно ему «Encyclopaedia Universalis» доверила представление и обоснование истории ментальностей²³. Мандру так определяет свой объект: «[Историческая ментальность] ставит своей целью воссоздание поведения, высказываний и умолчаний, выражающих коллективное мировосприятие и коллективные чувствования; представления и образы, мифы и ценности, признанные или пассивно усвоенные группами либо обществом в целом и составляющие содержание коллективной психологии, являются главными объектами исследований». (Можно видеть, что «ментальность» у франкоязычных авторов приравнивается к немецкому понятию «Weltanschauung», наше понятие ментальности — как бы перевод его.) Что касается метода, то «историческая психология», которой сам Мандру придерживается, опирается на оперативные концепты, имеющие точное определение: видение мира, структура, конъюнктура. С одной стороны, видение мира обладает собственной внутренней связностью, с другой — определенная структурная непрерывность придает ему замечательную устойчивость. Наконец, ритмы и колебания, продолжительные и краткие, размечают конъюнктурные пересечения. Мандру выступает, таким образом, как историк коллективной ментальности, который склонен больше всего доверять интеллигибельности истории ментальностей, в духе, близком Лабруссу (структура, конъюнктура, событие), и меньше всего — в отличие от Мишеля де Серто — психоаналитическому переписыванию заново коллективной психологии.

Жан Пьер Вернан, также в русле школы «Анналов», публикует в 1965 году свой главный труд, впоследствии много раз переиздававшийся, «Миф и разум у греков»²⁴, который он именует «Очерк исторической психологии» и помещает под патронаж психолога Иньяса Мейерсона (ему же посвящен труд), в близком соседстве с другим эллинистом, Луи Герне. Речь идет об «исследованиях, посвященных внутренней истории грека, его

²² *Mandrou R.* Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique (1961), rééd., Paris, Albin Michel, 1998. De la culture populaire en France aux XVIIe et XVIIIe siècles et La Bibliothèque bleue de Troyes (1964), rééd., Paris, Imago, 1999. Magistras et Sorciers en France au XVIIe siècle. Une analyse de psychologie historique, Paris, Éd. du Seuil, 1989.

²³ Encyclopaedia Universalis, 1968, t. VIII, p. 436-438.

²⁴ *Vernant J.-P.* Mythe et Pensée chez les Grecs: études de psychologie historique, Paris, Maspero, 1965; rééd., La Découverte, 1985.

ментальной организации, переменам, затронувшим его с VIII по IV вв. до нашей эры, всю картину его деятельности и психологических функций, как-то: рамки пространства и времени, память, воображение, личность, воля, символические практики и использование знаков, способы рассуждения, мыслительные категории» («*Mythe et Pensée chez les Grecs*», р. 5). Спустя двадцать лет Вернан признает, что метод его близок структурному анализу, применяемому многими учеными к другим мифам или группам мифов; среди них — Марсель Детьен, в соавторстве с которым он публикует «Уловки рассудка: *mētis* греков» (Flammariou, 1974). На работе, опубликованной в соавторстве с Пьером Видаль-Наке, «Миф и трагедия в Древней Греции» (Maspero, 1972), безусловно лежит та же печать. Примечательно, что Жан Пьер Вернан не порывает с гуманизмом первого поколения «Анналов». В конечном счете ему важен извилистый путь, ведущий от мифа к разуму. Как и в «Мифе и трагедии», речь идет о том, чтобы показать, «каким образом сквозь античную трагедию V века проступают первые, еще нечеткие, черты человека — субъекта действия, хозяина своих поступков, ответственного за них, субъекта, наделенного волей» («*Mythe et Pensée chez les Grecs*», р. 7). Автор подчеркивает: «От мифа к разуму: таковы были два полюса, между которыми, как это видно при панорамном обозрении в заключении книги, как бы разыгрывались судьбы греческой мысли» (ibid.); при том не оставлен без внимания специфичный и даже странный характер этой формы ментальности, о чем свидетельствует исследование «превращений этой особой, типично греческой, формы изворотливого ума, который весь — хитрость, лукавство, пронырливость, обман и находчивость в любом виде», *mētis* греков, «не восходящий полностью ни к мифу, ни к разуму» (ibid.).

Как бы то ни было, главное направление истории ментальностей в рамках «Анналов» вынуждено было при втором поколении, поколении Лабрусса и Броделя, и еще более — в пору так называемой «новой истории», перейти к защите — не вполне уверенной — своего права на существование; с одной стороны, мы становимся свидетелями утраты опоры, что позволило заговорить о раздробленной истории, и даже — об истории «в осколках», с другой, именно благодаря этой расплывчатости — об определенном улучшении ситуации: так, вся история ментальностей, полностью, фигурирует особняком среди «новых объектов» «новой истории» в третьем томе коллективного труда «Писать историю», во главе которого стояли Жак Ле Гофф и

Пьер Нора. В едином ряду с «новыми проблемами» (часть первая) и «новыми подходами» (часть вторая), история ментальностей обретает самостоятельность в момент, когда проект тотальной истории оказывается размытым. От прежней опеки со стороны экономической истории у некоторых авторов осталось пристрастие к большой длительности и количественному анализу, за счет устранения фигуры человека эпохи гуманизма, бывшей еще объектом притяжения для Блока и Февра. В частности, история климата поставляет свои мерки и методы этой «истории без людей»²⁵. Такое упорное пристрастие к серийной истории подчеркивает, в силу контраста, концептуальную расплывчатость понятия ментальности под пером тех, кто покровительствует этой специфической истории. В этом отношении характеристика, данная Жаком Ле Гоффом этому «новому объекту»²⁶, а именно, ментальностям, является для последовательной мысли еще более обескураживающей, чем предыдущие «инвентарные итоги» Дюби и Мандру. Возрастание значения топоса (*topos*) — предвещавшее его вероятный отход на задний план — Марсель Пруст приветствовал словами, которые не могли не внушить беспокойства: «Ментальность мне по вкусу. Так запускаются в обиход новые слова». Имеет ли это выражение под собой научную реальность, обладает ли содержательной связностью — вопрос остается нерешенным. Исследователь тем не менее хочет верить, что сама неопределенность понятия делает его способным вывести нас «за пределы истории» («au-delà de l'histoire»), читай: экономической и социальной истории. Тем самым история ментальностей предлагает «переселение [...] всем, кто пострадал от интоксикации экономической и социальной историей и, в первую очередь, вульгарным марксизмом», перемещая их в «ту потусторонность» («cet ailleurs»), каковую можно было усмотреть в ментальности. Таким способом находят удовлетворение чаяния Мишле, поскольку «воскресшим *morts-vivants** возвращается живой облик» («Писать историю»). В то же самое время восстанавливается связь с Блоком и Февром; понятие ментальности модулируют на манер этнологов и социологов соответственно эпохам и среде. Если здесь говорить об археологии, это будет не в том смысле, какой придал этому слову М. Фуко,

²⁵ *Leroy-Ladurie E.* Histoire du climat depuis l'an mil. Paris, Flammarion, 1967.

²⁶ *Le Goff J.* Les mentalités: une histoire ambiguë // Faire de l'histoire, t. III, Nouveaux Objets, p. 76-94.

* см. с. 504-514 наст. издания.

а в обычном смысле стратиграфии. Ментальности функционируют автоматически, без ведома их носителей: это не столько оформленные, высказанные мысли, сколько общие места, в той или иной мере расхожее культурное наследие, картины мира, запечатлевшиеся в том, что отваживаются называть коллективным бессознательным. Если история ментальностей смогла на какое-то время по праву занять место среди «новых объектов», это произошло в результате расширения ее документальной сферы, с одной стороны, за счет всякого следа, ставшего коллективным свидетелем эпохи, с другой — за счет любого документа, касающегося отклонений в поведении относительно господствующей ментальности. Этим колебанием понятия между господствующим и маргинальным — в силу несоответствий, обнаруживавших отсутствие у современников со-временности, совпадения во времени (*contemporanéité*), — по всей видимости, оправдывалось обращение к категории ментальностей, несмотря на ее семантическую зыбкость. Но в таком случае в качестве нового объекта должна была бы рассматриваться не история ментальностей как таковая, а темы, в беспорядке собранные в третьем томе книги «Писать историю», от климата и до праздников, включая книгу, тело²⁷ и не названные глубокие переживания частной жизни²⁸; не забыты также девушка и смерть²⁹.

Это занесение понятия ментальности в число «новых объектов» истории благодаря упомянутому выше его расширению совершенно необоснованно. Глубинная причина отрицания этого факта не сводится к указанию на семантическую расплывчатость понятия: она вызвана более серьезной путаницей, а именно — недифференцированной трактовкой понятия одновременно как предмета изучения, как категории социального отношения, иного характера нежели отношение экономическое или политическое, и как способа объяснения. Такое смешение следует отнести на счет наследия Л. Леви-Брюля и его понятия «примитивной ментальности». Примитивной ментальностью объясня-

²⁷ *Delumeau J.* La Peur en Occident, Paris, Fayard, 1978; rééd., coll. «Pluriel», 1979. *Vovelle M.* Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments, Paris, Plon, 1973.

²⁸ *Histoire de la vie privée* (sous la dir. de P. Ariès et G. Duby), Paris, Éd. du Seuil, 1987, rééd. 1999, coll. «Points».

²⁹ *Ariès P.* L'Homme devant la mort, Paris, Éd. du Seuil, 1977. Этим темам посвящены и замечательные работы Алена Корбена (Corbin), в том числе: *Le Miasme et la Jonquille. L'odorat et l'imaginaire social, XVIIIe-XIXe siècle*, Paris, Flammarion, 1982.

ются взгляды, иррациональные с точки зрения научной рациональности и логики. Создается иллюзия освобождения от предрешения наблюдателя, которое Л. Леви-Брюль начал критиковать в своих «Записных книжках», опубликованных в 1949 году, применяя понятие ментальностей к достаточно характерным мыслительным процессам или совокупности взглядов, присущих группам или целым обществам, чтобы представить ментальность как черту в одно и то же время описательную и экспликативную. В качестве характерного рассматривается не содержание дискурса, а нечто скрытое, подспудная система взглядов: однако, интерпретируя понятие ментальности одновременно как описательную черту и как принцип объяснения, нельзя выйти за рамки концепта примитивной ментальности, сложившегося в социологии начала XX века.

Попытку самым решительным образом разобраться в этой мешанине предпринял Джеффри Ллойд в эссе, озаглавленном «Демистифицированные ментальности»³⁰; оно носило разгромный характер. Аргумент Ллойда прост и прямолинеен: понятие ментальности бесполезно и вредно. Бесполезно в качестве описания, вредно в качестве объяснения. Леви-Брюлю оно служило для описания дологических и мистических черт, таких как «партиципация», приписываемых «примитивным» обществам. Современным историкам оно служит для описания и объяснения расходящихся, диссонирующих модальностей взглядов той или иной эпохи, в которых сегодняшний наблюдатель не обнаруживает своего видения мира: для логически, последовательно, научно мыслящего наблюдателя эти взгляды прошлого и даже настоящего времени выглядят загадочными, парадоксальными, а то и вовсе абсурдными: всё остаточное донаучное и паранаучное рассыпается под этим описанием. Это — конструкция наблюдателя, проецируемая на видение мира действующих лиц³¹. В результате понятие ментальности делает вираж от описания в сторону объяснения и из бесполезного становится

³⁰ *Lloyd G. E.R. Demystifying Mentalities*, Cambridge University Press, 1990; trad. fr. de F. Regnot, *Pour en finir avec les mentalités // La Découverte/Poche*, Paris, coll. «Sciences humaines et sociales», 1996.

³¹ «Главное различие, которое надо тщательно соблюдать — это различие, устанавливаемое социальной антропологией между категориями «действующее лицо» (acteur) и «наблюдатель». В оценке того, что внешне загадочно или попросту парадоксально, я показываю, что есть узловой вопрос, а именно: надо выявить, существуют ли *эксплицитные* концепты лингвистических или иных категорий» (*Lloyd G. ibid.*, p. 21).

вредным, поскольку избавляет от необходимости реконструировать контекст и обстоятельства, сопутствовавшие появлению «эксплицитных категорий, к которым мы обычно прибегаем в наших описаниях, где важное место занимает оценка: наука, миф, магия, а также противоположность между буквальным и метафорическим» («Demystifying Mentalities», p. 21). Всю остальную часть труда Ллойда занимает прекрасная реконструкция контекстов и обстоятельств появления категорий рационального и научного наблюдателя, главным образом в эпоху классической Греции, а также в Китае. Переход к различению донаучного отношения к миру (магия и миф), с одной стороны, научного — с другой, является в книге объектом тщательного анализа, сосредоточенного, главным образом, на политических условиях и риторических ресурсах публичного использования слова в контексте полемики. Это — подход к проблемам, сравнимый с подходом Ж.-П. Вернана, П. Видаль-Наке и М. Детьена³². Так называемое невысказанное, имплицитное, которое понятие ментальности якобы должно тематизировать глобальным, недифференцированным образом, растворяется в сложном переплетении постепенных завоеваний.

Покончил ли Ллойд тем самым с ментальностями? Да, разумеется, — если речь идет о пассивном (букв.: ленивом — *paressieux*. — *Г.Т.*) способе объяснения. Ответ будет более осторожным, если дело касается эвристического понятия, прилагаемого к тому, что в системе взглядов не растворяется в содержании дискурса: доказательство тому — настойчивое обращение самого Ллойда к «стилю поиска» при реконструкции присущей грекам формы рациональности³³. И в этом случае речь в гораздо

³² Vernant J.-P. *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962; rééd., 1990, coll. «Quadrige». *Mythe et Pensée chez les Grecs*, t. I, Détiene M. et Vernant J.-P. *Les Ruses de l'intelligence: la mētis des Grecs*. Vidal-Naquet P. *La raison grecque et la cité // Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, Maspero, 1967, 1981, 1991.

³³ Говоря о различении буквального и метафорического в эпоху классической Греции, автор замечает: «Здесь надо видеть одновременно элемент и продукт резкой полемики, где поиски нового стиля были устремлены на то, чтобы отличаться от соперников, притом не только от тех, кто традиционно претендует на мудрость» (*Lloyd G. Pour en finir avec les mentalités*, p. 63). Говоря далее о связи между развитием философии и греческой науки, с одной стороны, и политической жизнью, с другой, автор задается вопросом, может ли данная гипотеза «позволить нам подойти ближе к характерным чертам стилей поиска, выработанным в античной Греции» (*ibid.*, p. 65). По поводу частого употребления выражений «стиль поиска», «стиль мыслей» см. p. 66, 208, 211, 212, 215, 217, 218.

большей мере идет о том, что можно назвать *le croyable disponible*, о совокупности представлений эпохи, чем о «высказываниях или взглядах по видимости (то есть для наблюдателя) удивительных, странных, парадоксальных или исполненных противоречий» (op. cit., p. 34). Разумеется, эта совокупность, *croyable*, определяется относительно наблюдателя: но она является *disponible* — ею располагают — действующие лица. Именно в этом смысле Л. Февр утверждал, что последовательный атеизм не мог быть продуктом *croyable disponible* человека XVI века. Таким способом подчеркивается не иррациональный — донаучный, дологический — характер воззрения, а его дифференциальный, отличный, характер, в плане того, что Ллойд собственно и называет «стилем поиска». В таком случае понятие ментальности сводится к своему статусу «нового объекта» исторического дискурса в пространстве, оставленном без прикрытия экономикой, сферой социального и политического знания. Это — то, что нуждается в объяснении, *explicandum*, а не «ленивый» принцип экспликации. Если полагать, что наследие неадекватного понятия «примитивной ментальности» продолжает оставаться первородным грехом понятия ментальности, то лучше, в самом деле, от него отказаться и предпочесть ему понятие репрезентации.

Наша цель — трудное обретение права приступить к этому семантическому замещению, вначале — обратившись к учениям нескольких выдающихся мэтров (раздел второй), а затем прибегнув к опосредствующему понятию, понятию масштаба и «смены масштабов» (раздел третий).

II. СТРОГАЯ МЫСЛЬ МЭТРОВ: МИШЕЛЬ ФУКО, МИШЕЛЬ ДЕ СЕРТО, НОРБЕРТ ЭЛИАС

Я не хотел бы предоставить лабруссовскую и броделевскую модели истории ментальностей и репрезентаций суду позднейшей историографии, не дав прежде прозвучать трем голосам, два из которых донеслись извне, раздались за пределами историографии *stricto sensu*, но подняли при этом на новую, небывало радикальную ступень дискуссию, касающуюся наук о человеке в целом. Это, с одной стороны, вызов, брошенный Мишелем Фуко во утверждение науки, заявляющей о своей беспрецедентности, науки, названной археологией знания; с другой — выступление Норберта Элиаса, ратующего за науку о социальных формациях, науку, которая полагает, что враждебна истории, однако развива-

ется неумолимо по откровенно историческим параметрам. И между обоими — Мишель де Серто, аутсайдер в лоне самой истории.

Идеи Фуко и Элиаса стоит рассмотреть вкупе, чтобы дать почувствовать всю силу давления, которое выдвинутое ими требование строгости оказывало на дискурс историков по профессии, воспротивившихся моделированию, бывшему в чести у школы «Анналов».

Мы прервали критический анализ «Археологии знания»³⁴ в тот самый момент, когда теория архива уступает место теории археологии. Фуко описывает этот поворот как инверсию всего подхода, а именно: после регрессивного анализа, сводящего дискурсивные образования к простым высказываниям, наступает момент возвращения к возможным сферам приложения, причем речь отнюдь не идет о повторении начала.

Археология пробивает себе путь, побуждаемая прежде всего столкновением с историей идей. Свою суровую школу она противопоставляет науке, которая, по ее убеждению, не сумела найти собственный путь. В самом деле, история идей то «рассказывает о чем-то второстепенном, маргинальном» («L'Archéologie du savoir», p. 179), — алхимия и всякие животные духи, альманахи и иная туманная литература, — то «реконструирует развитие в линейной исторической форме» (op. cit., p. 180). Однако мы видим здесь почти сплошное отрицание: нет ни интерпретации, ни реконструкции непрерывности, ни сосредоточенности на смысле работ в психологическом, социологическом, антропологическом плане; короче, археология не стремится реконструировать прошлое, воспроизводить то, что было. Но чего же она хочет и что она может? «Она — не более как и не что иное как написание заново (réécriture), иными словами, сохраняющаяся форма экстериорности, упорядоченное преобразование (transformation) уже написанного» (op. cit., p. 183). Допустим, но что это значит? Дескриптивная способность археологии разворачивается на четырех фронтах, как-то: новизна, противоречие, сравнение, преобразование. На первом фронте она выступает арбитром между оригиналом (это — не исток, l'origine, а точка разрыва с уже сказанным, déjà-dit), и упорядоченным (которое представляет собой не противоположность отклонению, а накопление уже сказанного). Упорядоченность (régularité) дискур-

³⁴ Foucault M. L'Archéologie du savoir, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des sciences humaines», 1969.

сивных практик зиждется на аналогиях, обеспечивающих повествовательную однородность, и на иерархиях, структурирующих эти последние и позволяющих устанавливать древо ответвлений, как мы это видим в лингвистике Проппа и в естественной истории Линнея. На втором фронте описательная способность археологии полагается на когерентность истории идей вплоть до того, что считает ее «эвристическим правилом, обязательством, диктуемым процедурой, едва ли не моральным ограничением, налагаемым на исследование» (ор. cit., p. 195). Разумеется, эта когерентность — результат исследования, а не его предпосылка; но она расценивается как оптимум: «наибольшее число противоречий, разрешаемых самыми простыми средствами» (ор. cit., p. 196). Как бы то ни было, противоречия сами по себе остаются объектом описания, где можно вновь обнаруживать отклонения, расхождения, шероховатости дискурса. На третьем фронте археология становится интердискурсивной, не ведя при этом к конфронтации между видениями мира; в этом отношении состязание между общей грамматикой, естественной историей и анализом богатств в работе «Слова и вещи» продемонстрировало в действии сравнение, абстрагировавшееся от идеи выражения, отражения, влияния. Никакой герменевтики интенций и мотиваций, только сличение специфических форм выражения. Но истинное свое предназначение археология выполняет на четвертом фронте изменений и трансформаций. Фуко не попадает в ловушку ни мнимой синхронности неподвижных мыслей (незабвенная элейская школа), ни линейной последовательности событий (блаженной памяти историцизм). Разыгрывается тема прерывности с разрывами, сдвигами, зияниями, внезапными перераспределениями, которую Фуко противопоставляет «привычке историков» (ор. cit., p. 221), слишком поглощенных непрерывностью, переходами, предвосхищением, предварительными наметками. Это — сильная сторона археологии: если существует парадокс археологии, он — не в том, что посредством ее якобы множатся различия, а в том, что она отказывается их редуцировать, опрокидывая тем самым привычные представления. «Для истории идей различие, каким оно выступает, — ошибка или западня: пронизательный анализ должен не останавливаться перед ним, а пытаться развязать этот узел. [...] Археология же, напротив, берет в качестве объекта описания то, что принято считать препятствием; цель ее — не преодолеть различия, а проанализировать их,

сказать, в чем они на самом деле заключаются, и их *дифференцировать*» (ор. cit., р. 222-223). По правде говоря, следует отказаться от самой идеи изменения, слишком отмеченной этой живой силой, в пользу идеи трансформации, совершенно нейтральной по отношению к великой метафорике потока. Можно ли упрекать Фуко в том, что идеологию непрерывного он подменил идеологией прерывности? Он честно возвращает комплимент³⁵. Вот урок, который я хотел бы удержать в памяти, и парадокс, который я дальше попытаюсь заставить работать.

Как я уже говорил в связи с темой архива у Фуко, тема археологии вызывает схожее замешательство своей процедурой, которую я охарактеризовал как интеллектуальный аскетизм. Под знаком двух кульминирующих идей, архива, как реестра дискурсивных образований, и археологии, как описания интердискурсивных трансформаций, Фуко очертил абсолютно нейтральный — или, скорее, нейтрализованный дорогой ценой — участок высказываний без высказывающего. Кто мог бы оставаться за его пределами? И как продолжать мыслить формацию и трансформацию не таким вот образом нейтрализованных дискурсов, а отношений между репрезентациями и практиками? Переходя от архива к археологии, Фуко призывал «изменить направление усилий» и «двинуться в сторону возможных сфер приложения» (ор. cit., р. 177). Это именно тот проект, который следует продолжить после Фуко, отказавшись, однако, от идеи нейтральности очищенной области высказываний. Для историографии, которая считает ближайшим референтом собственного дискурса социальные связи, а существенным правилом — учет отношений между репрезентациями и социальными практиками, задача состоит в том, чтобы

³⁵ «А тем, кто склонен упрекать археологию в том, что она предпочитает рассматривать прерывность, — всем этим агорафобиям истории и времени, всем, кто путает разрыв с иррациональностью, я отвечу: “Вашим обращением с непрерывностью вы ее обесцениваете. Вы ее используете как опору, с которой все остальное должно соотноситься; вы возводите ее в верховный закон, центр тяжести любой дискурсивной практики; вам бы хотелось, чтобы всякое изменение рассматривалось в поле этой инерции, подобно тому как всякое движение рассматривается в гравитационном поле. Но вы придаете ей этот статус, лишь нейтрализуя ее, подталкивая к крайнему пределу времени, к исконной неподвижности. Археология видит свою задачу в том, чтобы опрокинуть этот порядок или, скорее (поскольку речь не идет о том, чтобы отвести непрерывности роль, до сих пор отводившуюся прерывности), столкнуть между собой прерывность и непрерывность: показать, что непрерывное образовано согласно тем же условиям и по тем же правилам, что и рассеивание, и что оно вступает — через различия, изобретения, новшества, отклонения — в поле дискурсивной практики”» (*Foucault M. Ibid.*, р. 227-228).

выйти из зоны нейтральности чистых высказываний с целью постичь отношения между дискурсивными образованиями, в строгом смысле теории высказываний, и образованиями недискурсивными, где сам язык противится любому сведению к высказыванию. По правде говоря, Фуко не игнорирует проблему, возникающую в связи с «институтами, политическими событиями, практиками и экономическими процессами» (op. cit., p. 212). Скорее, когда он говорит об этих примерах, заимствованных из «недискурсивной области», и делает это в рамках «сравнительных фактов», он видит задачу археологии в том, чтобы «определить специфические формы выражения» (ibid.). Но может ли она это сделать, не прибегая к выходу и перемещению (*déplacement*), о которых я сказал выше³⁶? Коль скоро понятия зависимости и автономии перестали функционировать, слово «выражение» (*articulation*) остается программным в самом широком смысле. Важно сделать его оперативным — ценой перемещения, в свою очередь, того «перемещения», которое осуществил Фуко.

Я не хотел бы расстаться с Фуко, не обратившись еще раз к Мишелю де Серто, поскольку он предлагает своего рода контрапункт к археологии знания³⁷. Существует «момент Серто» и в плане объяснения/понимания: он выражен в основном во втором элементе триады «места», «процедур анализа» и «конструирования текста» («*L'Écriture de l'histoire*»³⁸, p. 64). Это время, на которое наложило глубокий отпечаток понятие «практика» (op. cit., p. 79-101); к этому надо присовокупить заключение к работе «Отсутствующий в истории»³⁹ (p. 171sq.), не забыв и страниц

³⁶ Возьмем пример классической медицины, рассматриваемый в «Истории клиники», к которому Фуко обращается вновь в «Археологии знания». Что представляет собой археологическая интерпретация ее взаимоотношения с медицинскими и немедицинскими, в том числе и политическими, практиками? Мы видим, что здесь отвергается: феномен выражения, отражения, символизации, причинное отношение, транслируемое сознанием говорящих субъектов. Однако какова позитивная связь с недискурсивными практиками? Фуко ограничивается тем, что предписывает археологии показывать, каким образом и на каком основании «политическая практика» составляет часть «условий возникновения, включения и функционирования» (op. cit., p. 213), например, медицинского дискурса. Но речь вовсе не идет о том, что она определяет смысл его и форму.

³⁷ Фигура Мишеля де Серто уже дважды «возвращалась» на эти страницы (см. с. 191 и с. 210-2111). Она будет возвращаться на каждом новом этапе нашего обзора.

³⁸ *Certeau M. de. L'Écriture de l'histoire.*

³⁹ *Certeau M. de. L'Absent de l'histoire*, Paris, Mame, coll. «Repères sciences humaines et sociales», 1973.

того же труда, непосредственно адресованных Мишелю Фуко: «черное солнце языка» (op. cit., p. 115-134).

Историографическая практика вступает в свою критическую фазу сперва как исследование производства документов, которые выводятся из сферы реальной практики людей жестом отделения (и здесь нельзя не вспомнить коллекцию «раритетов» в форме архивов, по Фуко: «L'Écriture de l'histoire», p. 185). Серто не преминул отметить собственной печатью эту начальную операцию, определив ее как перераспределение пространства, которое превращает исследование в модальность «продуцирования места». Однако «печать» Фуко узнается в настойчивом сохранении понятия отклонения (*écart*), самым явным образом связываемого с понятием модели: именно по отношению к моделям различия, признаваемые существенными, образуют отклонения. В области истории репрезентаций, к которой относится создаваемая Серто религиозная история, такими отклонениями являются «колдовство, безумие, праздники, народная литература, забытый мир крестьян, Окситания и др., — все молчаливые зоны» (op. cit., p. 92). Всякий раз важно «выявить различия в условиях или единицах, на которых основывается анализ» (ibid.). «Работа на пределе» недвусмысленно противопоставляет себя той претензии на тотальность, какая в прошлом могла быть свойственна истории (ibid.). Но о каких моделях идет речь? Речь идет не о системах высказываний (*énoncés*), согласно археологии Фуко, а о моделях, заимствованных из других наук — эконометрии, урбанистики, биологии (как науки о гомогенном). Фуко поместил бы модели такого рода в число «дискурсивных образований», о которых говорится в самом начале «Археологии знания». Тем не менее этого обращения к заимствованным моделям достаточно, чтобы оправдать смелую экстраполяцию, позволяющую Серто утверждать, что частное в истории располагается «на пределе мыслимого», а такая позиция требует, в свою очередь, риторики исключительного, черты которой проступают на последующем этапе репрезентации и литературного письма — что можно считать самым значительным вкладом Мишеля де Серто в проблематику историографической операции.

Но прежде надо сказать, каким образом работа «Отсутствующий в истории» еще больше расширяет смысловое пространство идеи отклонения, сочетая последнюю с идеей отсутствующего (*de l'absent*), которая — об этом точнее будет сказано в части, посвященной истине в истории, — является, согласно

Серто, отличительной чертой самого прошлого. В этом смысле история представляет собой обширную «гетерологию» («L'Absent de l'histoire», p. 173), обозрение «следов другого». Но разве это не было уже притязанием памяти (упомянутой на последней странице работы) — создать первый дискурс отсутствующего в виде образа, *icône* (op. cit., 180)? Как бы сдержанно мы ни относились к сведению памяти и истории единственно к возвеличанию отсутствия, мы больше не можем со свойственной Фуко непреклонностью противопоставлять подчеркнутую прерывность исторического дискурса предполагаемой непрерывности дискурса памяти. Возможно, именно здесь Серто начинает обозначать собственное отклонение от линии Фуко. В кратком и колком эссе, озаглавленном «Черное солнце языка: Мишель Фуко» (op. cit., p. 115-132), Серто как бы отправляется на поиски своего отличия. Он высказывает поочередно и вперемешку свое восхищение, свой протест, вновь соглашается, делает последние оговорки. Правда, он ссылается не столько на археологию знания, сколько на трилогию, венчаемую работой «Слова и вещи». Перемежающаяся игра порядка, свойственного «эпистемологическому основанию» каждой эпистемы, и разрыва, возникшего между последовательными эпистемами, восприняты Мишелем де Серто положительно, однако неудовлетворенность остается: что за «черное солнце» скрывается за самим этим чередованием? Не смерть ли это, которую Фуко называет и сам? Но последний, в конечном счете, отделяется «рассказом» об этих чередованиях связности и события. Между тем именно в подоплеке рассказа разум действительно «ставится под сомнение собственной историей» (op. cit., p. 125). Таким образом, археология не избегает «двусмысленности», следующей из этого невысказанного (*non-dit*). Именно в кильватере этого подозрения Серто дистанцируется от Фуко: «Кто он, чтобы знать то, чего не знает никто?» (op. cit., p. 16). «Кто говорит и откуда» в произведениях Фуко? (*Ibid.*) Вопрос вырастает из мая 68-го года. И — выпущена стрела, еще более отточенная: «Говорить о смерти как плавающей всякий язык еще не значит встретить ее лицом к лицу; возможно, это значит избежать смерти, которая поражает сам этот дискурс» (op. cit., p. 132). Боюсь, что здесь Серто заблуждается; я не уверен, что он с большим успехом, чем Фуко, уклоняется от вопроса, возникающего в самой сердцевине его работы, об отношении исторического дискурса к смерти. Читатель, имея перед глазами одновременно «Археологию знания» и «Писание истории», попытается нащупать истинное

расхождение между Фуко и Серто с другой стороны, а именно — со стороны продуцирования, еще точнее — продуцирования места. Археология знания, можем мы заметить в духе Серто, не называет места собственного продуцирования. Серто отделяется от Фуко, выходя из сферы абсолютной нейтральности дискурса о дискурсе и начиная сочленять этот дискурс с другими существенными практиками, что как раз и является задачей истории репрезентаций. Тем самым Серто переносит затруднение, возникающее в связи с вопросом о месте продуцирования, на изначальный момент, когда акт делания истории отклоняется от практик, посредством которых люди творят историю. В последний раз мы встретимся с Серто, когда речь пойдет об истине в истории. Подлинную причину расхождения Мишеля де Серто с Фуко следует видеть в том, что исследования первого уходят корнями в философскую антропологию, где соотнесенность с психологией носит фундаментальный, основополагающий характер. И если мы встречаем в «Писании истории» большую статью, посвященную «историографической операции» (которую я вычленяю на протяжении всей своей работы), и две статьи, помещенные под общим заголовком «*Écritures freudiennes*», то это не случайное совпадение заглавий: речь идет о психоанализе и о записи, точнее, о психоаналитической записи в ее связи с писанием истории историками. Первый из этих очерков — «Что Фрейд делает из истории» — был опубликован в «Анналах» (1970). Вопрос в том, чтобы знать, что Фрейд как аналитик делает из истории. Так вот — это выясняется не при попытках «набросить на темные области истории» («*L'Écriture de l'histoire*», р. 292) «концепты», считающиеся фрейдистскими, как, например, имя отца, Эдип, перенос, короче, при использовании психоанализа и того, чему он научил, а тогда, когда мы повторяем — перед лицом столь не-обычного события, как пакт, заключенный с дьяволом, — работу психоаналитика, делающего из «легенды» (представленной для чтения) «историю»⁴⁰. И, что касается Фрейда, заключение Серто таково: уроки Фрейда поучительны не тогда, когда он делает что-либо с историей, рассказанной другими, прежде всего историками, а тогда, когда он на свой лад делает историю.

⁴⁰ *Certeau M. de. La Possession de Loudun* (Paris, Gallimard, coll. «Archives», 1980). Здесь ставится проблема, схожая в том, что касается построения истории, — не говоря уже о вкладе работы в то, что станет французской микроисторией, с точки зрения выбора масштаба.

Значительная часть работ Серто представляет собой результат этого взаимообмена между разными способами делать историю; более того, сам этот взаимообмен оправдывает обращение к психоанализу в эпистемологии исторического познания. Второй очерк — «Писание Моисея и монотеизм» («L'écriture de Moïse et le Monothéisme»)⁶: ему дан подзаголовок «Вымысел истории». То, что Фрейд стремится прояснить в этом спорном тексте, — это не этнологическая истина, согласно канонам этой дисциплины, а соотношение его «построения», которое Фрейд называет «романом», «теоретическим вымыслом», с фабулой, а именно, с «легендой», созданной в определенной традиции; письмо, сравнимое, следовательно, в этом плане с письмом историков, возникает, совершенно некстати, на территории истории. Исторический роман занимает место рядом с письмом историков. Неопределенность литературного жанра — между историей и вымыслом, — с которой мы столкнемся в следующей главе, увеличивает трудность и, по правде говоря, создает ее. В данный момент нас интересует вопрос, относительно какого рода письма, создаваемого подобным образом, должно определить свое место письмо историческое. Сам поиск этого «местонахождения» исторического дискурса среди способов делать историю оправдывает внимание к психоанализу со стороны эпистемологии, которая из внутренне присущей историческому дискурсу превращается во внешнюю, экстерииоризирует себя по отношению к нему с учетом других способов делать историю. Тем самым расширяется сама территория истории и ее способ объяснения/понимания. Это скрупулезно осваиваемое расширение также связано с неукоснительной точностью Мишеля де Серто.

Образцовое творчество Норберта Элиаса предлагает размышлению историков строгость иного рода, нежели та, что исповедуется прежде всего Мишелем Фуко: это уже не точность дискурса по поводу дискурсивных операций вне практического поля, а строгость дискурса по поводу концептуального аппарата, применявшегося реальной исторической наукой, в общем виде рассматривавшей продвижение и рост политической власти с конца Средних веков до XVIII века. Если этот труд и может быть подвергнут критике, то вовсе не под углом зрения его концептуальной последовательности, а в связи с выбором макроисторического масштаба, остающегося непроблематизированным, поскольку он не сопоставлен с иным выбором, как мы это

увидим в следующем разделе. Надо к тому же добавить, что труд Элиаса не останется без поддержки в перспективе чтения, которое мы будем практиковать по выходе из зоны путаницы и семантической расплывчатости, через которую сейчас пробивались.

Я буду ориентироваться на вторую часть труда «Динамика Запада» («*Dynamique de l'Occident*»), озаглавленную «Очерк теории цивилизации» («*Esquisse d'une théorie de la civilisation*»)⁴¹. То, что Н. Элиас называет «процессом цивилизации», имеет прямое отношение к нашим проблемам, связанным с определением истории репрезентаций. Речь идет о процессе, происходящем, как подчеркивает уже самим заголовком своего предисловия к «Придворному обществу»⁴² Роже Шартье, там, где смыкаются крупная общественная формация, центральная власть, государство, зафиксированное в его монархической фазе Старого порядка, и модификации восприимчивости и поведения людей, называемые цивилизацией, или, лучше сказать, процессами цивилизации. По отношению к будущей микроистории, которая смело утверждается на уровне социальных агентов, социология Норберта Элиаса представляет собой макроисторию, сравнимую с макроисторией «Анналов». И это — в двояком отношении: с одной стороны, цивилизационный процесс коррелируется с феноменами широкой амплитуды на уровне организации общества в государство, такими как монополизация силы, монополизация налогов и прочих сборов; с другой, этот процесс описан как система принуждений, постепенно интериоризируемых, вплоть до того, что они становятся феноменом посто-

⁴¹ «*La Dynamique de l'Occident*» — французский вариант заглавия второго тома двухтомного труда Норберта Элиаса; самим автором этот том озаглавлен так же, как труд в целом: *Über den Prozess der Zivilisation* (1re éd., 1939; 2e éd., 1969. (Trad. fr. de Pierre Kamnitzer, P., Calmann-Lévy, 1975.) Норберт Элиас включает сюда наиболее важные результаты своего исследования «Придворное общество», судьба которого сложилась необычно: завершённое в 1933 году автором, в ту пору — ассистентом Карла Манхейма во Франкфуртском университете, оно было опубликовано лишь в 1969 году с предисловием, носящим заголовок «Социология и история». (На русск. яз.: *Элиас Н. О процессе цивилизации. (Социогенетические и психогенетические исследования.)* В 2-х т. М.-СПб., 2001. Перев. с нем. А. Руткевича. Т. II. Изменения в обществе: Проект теории цивилизации.)

⁴² *Elias N. Die höfische Gesellschaft*, Neuwied u. Berlin, Hermann Luchterhand Verlag, 1969; trad. fr. de Pierre Kamnitzer et Jeanne Etoré, *La Société de cour*, Paris, Calmann-Lévy, 1974; rééd., Paris, Flammarion, coll. «Champs», 1985; préface de Roger Chartier: «Formation sociale et économie psychique: la société de cour dans le procès de civilisation» (p. I-XXVIII).

янного самопринуждения, который Элиас называет *habitus*. Именно человеческое «я» — ставка в цивилизации, оно цивилизуется в условиях институционального принуждения. Проведение по нисходящей анализа, охватывающего социальную шкалу сверху донизу, обнаруживает свою особую эффективность на примере придворного общества, где социальные модели распространяются в направлении от центрального ядра, двора, проникая в смежные (*coordonnées*) и подчиненные слои общества. Естественным образом приходят на ум отношение между структурой и конъюнктурой у Эрнеста Лабрусса и иерархия масштабов длительностей у Броделя. Однако на деле все обстоит сложнее, категория *habitus* вбирает в себя все черты, отличающие динамичное явление исторического характера от механического феномена физического порядка. Примечательно, что Элиас говорит не о детерминизме, даже когда речь идет о принуждении, а о взаимозависимости между модификациями политического устройства и изменениями в восприимчивости и поведении людей.

Ввиду этого ключевые понятия Элиаса должны быть полностью сохранены в их строго очерченной специфичности: «формация» или «конфигурация» — для обозначения контура феноменов социальной организации, например, придворного общества; «равновесие напряженностей» — для обозначения пружин социальной динамики: таковы, к примеру, приближение ко двору воинов, определившее формирование придворного общества, и соперничество между аристократией и должностной буржуазией, которое в дальнейшем способствовало расколу этого общества⁴³; «эволюция формаций» — для обозначения регулируемых трансформаций, затрагивающих одновременно распределение и перестановки внутри политических властных структур, и психическую экономию, управляющую влечениями, чувствами, представлениями. Если бы понадобилось обозначить единым словом используемый Норбертом Элиасом аппарат дескрипции и анализа, таким словом стала бы

⁴³ В том, что касается отношения между историей и социологией, предисловие 1969 года не является итоговым, поскольку критика здесь направлена на историю в духе Ранке, а именно, историю, где приоритет отдается индивиду, воле тех, кто принимает решения, разумным намерениям политических деятелей. Но исторический характер социальных образований, таких, как двор, отвергает любую идентификацию с предполагаемыми инвариантами, неподвластными изменениям. Концепция социального изменения ставит Элиаса, невзирая ни на что, в ряд историков. Введение Р. Шартье не оставляет сомнений на этот счет.

«взаимозависимость», оставляющая приоткрытым выход в направлении того, что при более внимательном подходе к реакции социальных агентов будет определено как присвоение (appropriation). Этот порог (он же — важное следствие неуверенности) — Элиас его, конечно, не преступил, но место, где он мог бы находиться, обозначено четко: он помещается на траектории социального принуждения к самопринуждению, которое «Проект теории цивилизации» выносит на первый план. Категория *habitus*, как итога, становится проблемой. Этот путь Элиас прослеживает только в одном плане; остается проследить его в другом. С точки зрения Элиаса важно, прежде всего, то, что процесс не рационален в том смысле, что он желаем и согласован самими индивидами: рационализация уже — результат самопринуждения; лишь затем социальная дифференциация, следствие возросшего давления соперничества, приводит к растущей дифференциации и, следовательно, к более твердому, более регулярному и контролируемому, выражению поведенческих форм и представлений — что очень хорошо отражено в понятии психической экономии (понятие *habitus* является его точным синонимом). Разумеется, речь идет о принуждении — но это самопринуждение, сохраняющее резерв возражений, которые могут быть выражены на уровне равновесия напряжений. Все характерные для текста Элиаса понятия: дифференциация, стабильность, непрерывность, контроль, предвидимость — поддаются диалектизации. Все описанные феномены самопринуждения представляют собой формулы распространения отклонений в сторону крайностей, которые процесс цивилизации стремится разрешить: *habitus* заключается таким образом в регулировании, санкционированном равновесием между крайними отклонениями⁴⁴. В этом отношении интересен феномен распространения самопринуждения: он дает повод ввести одновременно с понятием социального слоя (вначале с парой «воин/придворный», затем с парой «аристократ/буржуа») понятие слоя психического, близкого к инстанциям психоаналитической теории («сверх-Я», «Я», «Оно»), невзирая на недоверие Элиаса ко всему тому, в чем он усматривает антиисторизм фрейдовской теории. Этот

⁴⁴ «В действительности [же] лишь в сравнительно малом числе случаев результаты индивидуального процесса цивилизации можно однозначно оценить как благоприятные или неблагоприятные. Большинство «цивилизованных» людей оказываются где-то посередине между этими двумя крайностями. У них в разной пропорции смешиваются социально приемлемые и неприемлемые черты, несущие в качестве тенденции удовлетворенность или неудовлетворенность». (Цит. соч., с. 252.)

феномен распространения от слоя к слою (социального и психического) тоже демонстрирует явления рассеивания и нового концентрирования благодаря феномену уменьшения контрастов, делающему из нас «цивилизованных».

Самый значительный вклад книги «О процессе цивилизации» в историю ментальностей и репрезентаций надо, на мой взгляд, искать в исследовании автором двух важнейших модальностей самопринуждения — рационализации и стыдливости (*rudeur*). Именно в жизни двора с его раздорами и интригами Норберт Элиас, вдохновляемый Лабрюйером и Сен-Симоном, усматривает один из важнейших моментов победы рефлексии, упорядочения эмоций, познания человеческого сердца и социального поля — всего, что можно обобщить понятием рационализации. В этом отношении наследие двора может быть прослежено вплоть до Мопассана и Пруста. Речь идет о феномене более значительном, чем то, что история идей называет разумом. Здесь наблюдается четкое соответствие между социальным общежитием людей и тем, что «социальная психология истории» («О процессе цивилизации») полагала в качестве *habitus* психической экономии, рассматриваемой в ее целостности. История идей признает лишь содержания, «идеи», «мысли», социология познания — идеологии, даже надстройку, психоанализ — конфликт между соперничающими инстанциями, оторванными от социальной истории. Рационализация заключается во внутреннем отношении к каждому человеческому существу, эволюционирующем в корреляции с межчеловеческими отношениями. Процесс цивилизации — не что иное как эта корреляция между изменениями, затрагивающими психические структуры, и изменениями в социальных структурах: *habitus* находится на пересечении этих двух процессов⁴⁵. Стыдливость — вторая победа, которую одержал *habitus* Запада. Она заключается в регулировании страха перед лицом внутренних опасностей, которые, в режиме цивилизованности, стали продолжением внешних угроз насилия. Боязнь обнаружить свою неполноценность — а в этой боязни и заключена сущность слабости перед превосходством другого⁴⁶ — является главной составляющей конфликта, на котором строится

⁴⁵ Рационализация была бы удачным отправным моментом для дискуссии, в которой сопоставлялись бы позиция микроистории, делающей упор на неуверенности, и концепция рационализации как регуляции влечений, обосновываемая Элиасом.

⁴⁶ Речь идет скорее о том, что в немецком языке зовется *Schamangst* (стыдливость, смешанная со страхом), чем о том, что другая традиция, традиция Зиммеля и Макса Шелера, чаще всего противопоставляет чувство вины.

психическая экономия. Здесь тоже «не следовало бы говорить о чувстве стыдливости без учета его социогенеза» (op. cit., p. 265). Конечно, многое можно сказать по поводу характеристики стыдливости, которую Элиас сближает с чувством стеснения («gêne»). Главное здесь касается природы процесса интериоризации страхов, который, в эмоциональном плане, соответствует рационализации в плане интеллектуальном.

Вышесказанного достаточно, чтобы указать пункты, в которых исследования Элиаса допускают диалектизацию процессов, описанных автором односторонне, по нисходящей социальной шкалы от самого верха до низа⁴⁷. Далее мы проследим, каким образом тема апроприации могла бы уравновесить тему принуждения. Сам Элиас открывает путь к подобной диалектизации в прекрасном тексте, где, предварительно подчеркнув нерациональный характер — в упомянутом выше смысле — формирования привычек (*habitudes*), он замечает: «Но мы вполне в состоянии найти в ней [цивилизации] и нечто «разумное» — в том смысле, что мы можем глубже понять этот механизм и заставить его лучше функционировать. Ведь именно в связи с процессом цивилизации слепая работа механизма переплетения взаимосвязей постепенно предоставляет все большие возможности для планомерного вмешательства в эту сеть взаимоотношений, планомерного *habitus* на основе лучшего понимания незапланированных закономерностей» (цит. соч., с. 240)⁴⁸.

⁴⁷ Здесь я присоединяюсь к Роже Шартье, отмечающему в своем введении к «Придворному обществу»: «Характеризуя каждое образование, конфигурацию исходя из специфического сплетения взаимозависимостей, связывающих там индивидов друг с другом, Элиас должен был бы также учитывать, в их динамике и взаимосвязи, отношения, которые поддерживают между собой различные группы — и тем самым избегать упрощенных, односторонних, застывших представлений о социальном господстве или распространении (*diffusion*) культуры» (préface, p. XXV).

⁴⁸ Вклад Норберта Элиаса в историю ментальностей и репрезентаций частично находит продолжение в социологическом плане в работе Пьера Бурдьё (*Bourdieu*). Возвращаясь к понятию *habitus*, которое, согласно П. Бурдьё, «выражает осознание того факта, что социальные агенты не являются ни материальными частицами, чьи действия предопределены внешними причинами, ни маленькими монадами, руководствующимися исключительно внутренними мотивами и осуществляющими в некотором роде абсолютно рациональную программу действий» (*Bourdieu P.* [avec Loic J.-D. Wacquant]. *Réponses*, Paris, Éd. du Seuil, coll. «Libre examen», 1992), — Бурдьё воспроизводит разработанную Н. Элиасом диалектику самосозидания и институционального принуждения.

Он воспроизводит и дополняет движение от социального принуждения к самопринуждению, обрисованное Норбертом Элиасом, вкладывая обогащенное содержание в понятие *habitus*: «Структурирующая структура, организую-

III. СМЕНА МАСШТАБОВ

Разнообразие. Город, деревня — издали это город и деревня: но по мере того, как мы приближаемся к ним — это дома, деревья, черепицы, листья, травы, муравьи, ножки муравьев, и так до бесконечности. Все это объемлется словом «деревня».

Паскаль. Мысли.

В предыдущих рассуждениях был обойден один вопрос: вопрос масштаба, а точнее — выбора масштаба историком. Конечно, эвристические модели, предложенные и используемые Лабрус-

шая практики и восприятие практик, *habitus* является при этом и структурированной структурой: принцип разделения на логические разряды, организующий восприятие социального мира, сам является продуктом инкорпорации деления на социальные классы» (*Bourdieu P. La Distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Éd. de Minuit, 1979, p. 191). Так, *habitus* позволяет, с одной стороны, связывать воедино представления и формы поведения, с другой — компоновать эти представления и формы поведения с тем, что Бурдьё называет «структурой социального пространства», позволяющего схватить «совокупность точек, с которых обычные агенты (в том числе — социолог или сам читатель, в обычных условиях) вырабатывают свой взгляд на социальный мир» (*ibid.*, p. 189).

Habitus формирует у индивидов «систему классификаций», которая «непрерывно осуществляет трансформацию необходимости в стратегию, принуждений — в предпочтения и порождает, без какой бы то ни было механической детерминированности, совокупность основных «выборов» распределенных и распределяющих *стилей жизни*, чей смысл, иначе, ценность, обусловлены их положением внутри системы противопоставлений и корреляций» (*ibid.*, p. 195). Так, движение от «структуры социального пространства» (и «полей», которые, согласно Бурдьё, ее выражают) к представлениям и поведению агентов схватывается в его комплексности. Каждое «поле» имеет собственную логику, которая требует «обратного перевода» — к «структурирующей структуре (*modus operandi*)», порождающей «структурированные продукты (*opus operatum*)», каковыми являются произведения или поступки агента (*ibid.*, p. 192).

Исследуя вкус, Бурдьё устанавливает, таким образом, соответствие между социальным пластом и пластом психическим, намеченное Элиасом и приведенное выше: «Различные способы [...] вступать в связь с реальностью или вымыслом, верить в вымыслы или изображаемую ими реальность [...] тесно включены в системы предрасположений (*habitus*), характерные для различных классов или их частей. Вкус классифицирует; он же классифицирует классифицирующего...» (*ibid.*, p. VI). Бурдьё показывает таким образом, как объяснение репрезентаций нуждается в постижении этой связи, этого клубка «систем предрасположений», и потому — требует понимания отношений агентов к «структуре социального пространства» в их историческом аспекте: «Глаз — продукт истории, воспроизводимый воспитанием», — пишет Бурдьё в своем исследовании, посвященном вкусу (*ibid.*, p. III).

Итак, понятие *habitus* в том виде, в каком оно было рассмотрено, позволяет постичь «общие законы, воспроизводящие законы производства, *modus operandi*» (*ibid.*, p. 193, п. 4), и восстанавливает «единство практики», не довольствуясь одним лишь объяснением «продуктов, *opus operatum*» (*ibid.*). Таким образом подтверждается эвристическое значение *habitus* и его методологического использования Пьером Бурдьё для фазы объяснения/понимания.

сом и Броделем, а также значительной частью представителей школы «Анналов», явственно демонстрируют макроисторический подход, последовательно распространяющийся от экономического и географического основания истории на социальный и институциональный слой и на явления так называемого «третьего типа», к которым относятся наиболее устойчивые формы преобладающих ментальностей. Однако этот макроисторический взгляд не является результатом произвольного выбора, то есть предпочтения его другому, считающемуся альтернативным. Ряд «структура, конъюнктура, событие» у Лабрусса, иерархия длительностей у Броделя имплицитно основывались на смене, варьировании масштабов (*jeu d'échelles*); но, как об этом свидетельствует трехчастное построение «Средиземного моря...», остающегося образцом данного жанра, предпочтение, отдаваемое прочтению «сверху вниз» иерархии длительностей, не тематизировано, так что можно намереваться изменить масштаб и считать, что сам его выбор остается на усмотрение историка, со всеми свободами и ограничениями, которые это выбор влечет за собой.

Достижение такой подвижности исторического взгляда является важным завоеванием исторической науки последней трети XX века. Жак Ревель смело использует выражение «*jeux d'échelles*»⁴⁹, приветствуя использование этой методологической свободы, каковой мы в надлежащий момент наделим интерпретацию, включенную в поиск истины в истории⁵⁰.

С этим варьированием масштабов связан микроисторический демарш, предпринятый рядом итальянских историков⁵¹. Беря в качестве масштаба рассмотрения деревню, группу семей, индивида в социальном контексте, приверженцы *microstoria* не только настаивали на важности исследуемого ими микроисторического уровня, но и сделали предметом дискуссии принцип варьирования масштабов⁵². Однако мы сейчас собираемся заняться не защитой и не популяризацией *microstoria* как таковой, а анализом самого понятия варьирования масштабов, дабы оценить вклад

⁴⁹ Jacques Revel (dir.). *Jeux d'échelles. La microanalyse à l'expérience.*

⁵⁰ См. ниже, часть третья, глава I.

⁵¹ Ж. Ревель отнес сюда, наряду с Б. Лепти («О масштабе в истории») нескольких наиболее активных микроисториков: это Альбан Бенза, Маурицио Гримауди, Симона Черутти, Джованни Леви, Сабина Лорига, Эдоардо Гренди. К этим именам следует прибавить и имя Карло Гинзбурга, к которому мы часто обращаемся.

⁵² «Сразу же отметим, что измерение “микро” не обладает в этом плане никакими особыми преимуществами. Здесь существен принцип варьирования, а не выбор того или иного масштаба» (Revel J. «Microanalyse et construction du social», in *Jeux d'échelles*, p. 19).

этой оригинальной проблематики в историю ментальностей и репрезентаций, которая, как мы могли убедиться, постоянно оказывалась под угрозой, то увязая изнутри (см. раздел I), то осаждаемая извне требованиями неукоснительной строгости, которой она, используя расплывчатые понятия, по природе своей не способна удовлетворить (раздел II).

Самый сильный аргумент, связанный с идеей изменения масштабов, заключается в том, что при этой смене нам видны не одни и те же звенья: выступают связи, оставшиеся незамеченными на макроисторическом уровне. В этом — смысл великолепного афоризма, высказанного в «Мыслях» Паскаля; его любит приводить Луи Марен, историк, к которому мы еще обратимся в ходе нашего изложения⁵³.

Понятие масштаба заимствовано из области картографии, архитектуры и оптики⁵⁴. В картографии имеется внешний референт — территория, которую отображает карта: кроме того, расстояния, отмеченные на картах разного масштаба, соизмеримы между собой по гомотетическим параметрам, что позволяет говорить о сокращении площади согласно заданному масштабу. Но, во всяком случае, от одного масштаба к другому меняется уровень информации, в зависимости от уровня организации. Вспомним о сети шоссейных дорог: при большом масштабе мы видим главные направления движения, при меньшем — расположение жилых домов. В обоих случаях пространство на картах неизменно, территория та же, то есть при дискретном изменении масштаба мы видим ту же местность. Это — позитивный аспект

⁵³ Приведем для сравнения другой фрагмент из Паскаля (fragment 185, éd. Michel Le Guern, p. 154; fragment 84, éd. «La Pléiade»; fragment 71, éd. Brunschvicg, liasse XV, p. 9 de la copie 9203 en Lafuma). В русском перев.: Паскаль Б. Мысли. М., 1995. Перев. Ю.А. Гинзбург.

«Что такое человек для бесконечности?»

Но чтобы представить себе другое, столь же поразительное чудо, пусть он поищет среди вещей ему известных самые крошечные, пусть муравей со своим телцем заставит подумать о несравненно меньших его членах, о лапках с суставами, о крови в его венах, о гуморах в этой крови, о капельках в этих гуморах, парáх в этих капельках; пусть, расщепляя и дальше такие вещи, он истощит все свои силы на представление об этом, и пусть тот последний предмет, до которого он дойдет, и станет теперь предметом нашего рассуждения. Быть может, он подумает, что это и есть самая малая вещь в природе». [199 (72). 4] Указ. соч., с. 132.

См. также: Marin L. Une ville, une campagne de loin...: paysage pascalien // Littérature, n 161, février 1986, p. 10, cité par Lepetit B. «De l'échelle en histoire» // Revel J. (dir.), Jeux d'échelles, p. 93.

⁵⁴ Lepetit B., art. cité, p. 71-94; Grimaudi M. Échelles, pertinence, configuration // Revel J. (dir.) Jeux d'échelles, p. 113-139.

простого изменения пропорций: здесь нет повода для противопоставления масштабов. Обратная же сторона — некоторые потери в том, что касается деталей, сложности, иными словами — в информации при переходе к большему масштабу. Эта двоякая черта — разнородность информации при пропорциональности измерений — сказалась и на географии, находящейся в тесной зависимости от картографии⁵⁵. Разнородная геоморфология возникает и с изменением масштаба в той же геополитике, как это детально подтверждается при внимательном прочтении первой части «Средиземного моря...» Броделя. Понятие «Средиземноморье» помещает объект изучения на уровень того, что Паскаль называет деревней: все это, скажет читатель, ознакомившись с книгой, включает в себя название «Средиземноморье»!

Отнюдь не безразлична для нашего исследования и роль понятия масштаба в архитектуре и урбанистике; отношения пропорций здесь сравнимы с таковыми в картографии, как и соотношение выигрыша и потерь в информации в зависимости от выбранного масштаба. Но, в отличие от отношения карты к территории, референтом для плана архитектора или урбаниста являются здание, город, которые предстоит выстроить; кроме того, отношения здания, города с многоступенчатой реальностью, в которую входят природа, пейзаж, коммуникационная сеть, уже застроенные кварталы города и т.п., носят изменчивый характер. Эта отличительная черта, присущая понятию масштаба в архитектуре и урбанизме, существенна и для историка, поскольку историографическая процедура в определенном смысле является искусством зодчества⁵⁶. Исторический дискурс предстоит выстроить в виде завершенного творения; любое творение вписывается в уже отстроенное окружение. Прочитывать прошлое заново — это тоже реконструкция, подчас ценой сноса, который нам дорого обходится; строить, сносить, строить заново — вот что большей частью делает историк.

Эти два заимствования* позволяют показать значение «оптической» метафоры для истории. Приемы, связанные с приспособлением взгляда, остаются незамеченными, поскольку природа и, особенно, красота увиденного зрелища заставляют

⁵⁵ В качестве вступления к настоящему тексту может рассматриваться сказанное выше о понятии места. (См.: часть вторая, гл. I.)

⁵⁶ Это подтвердит используемое Ницше понятие монументальной истории, к которому мы обратимся во вступлении к третьей части, а также многократно встречающееся в наших рассуждениях об истории понятие монумента в паре с понятием документа.

* из картографии и архитектуры.

забыть об операциях, связанных с оптическим прибором, цель которого — точность — достигается путем испытанных манипуляций. Так и история функционирует поочередно то как лупа, даже как микроскоп, — то как телескоп.

Но в чем состоит особенность использования историком понятия масштаба, так это в отсутствии соизмеримости масштабов. Изменяя масштаб, мы вовсе не видим те же вещи крупнее или мельче, записанными большими или маленькими буквами, как говорит Платон в «Государстве» по поводу отношения души и государства. Мы видим разные вещи. Мы здесь уже не можем говорить о сокращении масштаба. Это — ряды, различные по своей конфигурации, по причинным связям. Баланс преимуществ и потерь в информационном плане связан с операциями по моделированию, приводящими в действие различные формы эвристического воображения. В этом отношении то, в чем можно упрекнуть макроисторию (коль скоро она не заметила своей зависимости от выбора масштаба), — это тот факт, что она, сама того не ведая, заимствует модель макроскопической оптики, скорее картографическую, нежели специфически историческую. У Броделя можно наблюдать определенное колебание при использовании иерархии длительностей: с одной стороны, предполагается соподчинение линейно однородных длительностей путем включения всех длительностей в единое календарное время, которое само указывается по положению светил — вопреки совершенно явному недоверию в отношении злоупотребления хронологией со стороны событийной истории; с другой стороны, мы видим здесь простое нагромождение длительностей одной на другую, без какой-либо диалектической связи между ними. История ментальностей безусловно пострадала от такой методологической ущербности, проявившейся в отношении смены масштабов, там, где предполагалась связь масшосовых ментальностей с большой длительностью и при этом не учитывалась специфика их распространения в условиях меньших масштабов. И даже у Норберта Элиаса, мастерски обращающегося с этим понятием, предполагается, что феномены самопринуждения проникают в четко идентифицированные социальные слои (двор, дворянство, полученное на гражданской службе, город и т.д.): однако изменения масштаба, заложенные в рассмотрении распространения моделей поведения и восприимчивости от одного социального слоя к другому, остаются незамеченными. В общем и целом история ментальностей, в той мере, в какой она попросту распространила макроисторические модели экономической истории на социальное и на феномены «третьего

типа», придерживалась трактовки понятия социального давления, в его взаимоотношении с восприятием посланий (messages) социальными агентами, как непреодолимой силы, действующей незримо. Особенно повлияла такая предпосылка, соответствующая прочтению по нисходящей социальной шкалы, на интерпретацию отношений между книжной и народной культурой; другие пары, соединенные в подобные бинарные системы, тоже скреплялись таким ошибочным допущением: сила — слабость, власть — сопротивление, и, в целом, господство-подчинение, по веберовской схеме господства (*Herrschaft*)⁵⁷.

Из «подведомственных» итальянской *microstoria* мое внимание привлекли два свидетельствующих о том же произведения, доступных французскому читателю. Карло Гинзбург⁵⁸ в кратком, колком предисловии замечает, что только в виде исключения, учитывая «скудость свидетельств об угнетенных классах прошлого», стало возможным рассказать «историю одного фриульского мельника, который провел жизнь в полнейшей безвестности и был сожжен по приговору инквизиции» («Сыр и черви», с. 31). Именно на основе материалов ведшихся против него двух процессов сложилась «широкая картина его мыслей и чувств, его фантазий и чаяний» (цит. соч., с. 31), к чему присокуплены другие документы, касающиеся его трудовой жизни, его семьи, а также круга его чтения. Следовательно, эта документация касается того, что принято называть «культурой низших классов, или народной культурой». Гинзбург говорит не о масштабе, а об уровне культуры, который рассматривается как предшествующий самоопределившимся наукам. Этот аргу-

⁵⁷ При чтении текстов, где применяется микроисторический подход, вызывает удивление то обстоятельство, что Джованни Леви и другие авторы упрекают выдающегося антрополога Клиффорда Гирца за описание того, что он считает взглядами, ставшими частью культуры определенных географических широт, в терминах моделей, навязываемых подчиненным реципиентам («I pericoli del Geertzismo», *Quaderni storici*, процитировано в кн.: *Revel J.* [dir.], *Jeux d'échelles*, p. 26, n. 22, et p. 33, n. 27). И, напротив, скандинавский автор Фредрик Барт опирается на работы Клиффорда Гирца для общения с социальными агентами в своих опросах, касающихся этнической идентификации (*Ethnic Groups and Boundaries*, London, Georges Allen, 1969). См. также: *Selected Essays of Frederick Barth*, t. I, *Process and Form in Social Life*, London, Routledge and Kegan Paul, 1981. Ему посвящена статья П. Розенталя в книге «Взаимодействие масштабов» (*Rosental P.A.* *Construire le «macro» par le «micro»*: Fredrik Barth et la *microstoria* // *Jeux d'échelles*, p. 141-159).

⁵⁸ *Ginzburg C.* *Le Fromage et les Vers. L'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, trad. fr., Paris, Aubier-Flammarion, coll. «Histoire», 1980. В русск. переводе: Гинзбург К. *Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. М.*, 2002. Перев. с ит. М.Л. Андреева и М.Н. Архангельской.

мент о самореференциальном, то есть тавтологическом, определении социальных и профессиональных групп (например, буржуазии), используемом в социальной истории, встречается и у других историков, не затронутых влиянием итальянской *microstoria*; о них мы скажем позже. Термины культуры: «народная культура», «книжная культура» и, по тому же принципу, понятия господствующего класса и класса низшего, «подначального», фигурировавшие в идеологических баталиях, связанных с вульгарным марксизмом или с антиколониальным движением, — снова в ходу. Оправданием послужил дефицит письменных документов в культуре, устной по своему характеру. Даже Мандру, чье место в истории ментальностей было нами отмечено выше, довольно уязвим в этом вопросе; его можно упрекнуть в том, что он говорит преимущественно о культуре, навязываемой народным классам (позже мы вернемся к этому в связи с работой Серто «*La Possession de Loudun*»), представляя последнюю как результат победоносного окультуривания⁵⁹. Если предназначенная для народа литература не должна заслонять литературу, созданную народом, — следовательно, последняя должна существовать и быть доступной. Именно таков случай с признаниями Меноккио, которые, в силу их исключительности, не попали в ведение серийной, квантитативной истории, для которой важны лишь количество и обезличенность.

Но как не впасть при этом снова в событийную историю, не вернуться к анекдоту? Ответ первый: подобное возражение может быть адресовано главным образом политической истории. Ответ второй, более убедительный: историк выявляет и орга-

⁵⁹ «Отождествлять “культуру, созданную народными классами” с “культурой, внедряемой в народные массы”, изучать облик народной культуры исключительно через максимы, предписания и сказки «Голубой библиотеки» — абсурдно. Ракурс, намеченный Мандру, чтобы очертить трудности, связанные с реконструированием устной культуры, возвращает нас к исходной точке»^{7*} (*Ginzburg C. Le Fromage et les Vers*, p. 10). Обращение Женевьевы Боллем (*Bolleme*) к литературе de colportage может служить мишенью для тех же возражений. И напротив, критика эта не коснулась Бахтина, его фундаментальной работы о взаимоотношениях Рабле с народной культурой его времени, где за основу взяты карнавал, карнавальные темы народной культуры. Впрочем, персонажи слишком явно говорят словами Рабле. Анализ «*carnaval de Romans*» Эмманюэлем Леруа-Ладюри, хоть он и реконструирован на основе вражеской хроники, снижал расположение Гинзбурга. Напротив, тот факт, что Фуко настаивает на исключениях, на запретах, в протесте против которых, по Фуко, сформировалась наша культура, предоставляет народной культуре существовать лишь благодаря «действию, которое ее подавляет», — как в «Истории безумия». Если безрассудство выражается на единственно доступном языке разума, который его [безрассудство] исключает, действующие лица обречены на молчание.

низует в дискурс латентные, разобщенные черты доступного нам исторического языка, неведомые компьютеру. Историк исследует процедуры чтения человека из народа, которому попадают альманахи, песни, благочестивые книги, жития святых, брошюры всякого рода, и которые честный мельник моделирует на собственный своеобразный манер. Расстаться с квантитативной историей не значит оказаться вне коммуникаций. Кроме того, переформулирование отражает не только способность актуализирующего прочтения заново, проявленную простым человеком из народа, но и выход на поверхность традиций, дремлющих ересей, которым обстоятельства позволяют выплеснуться наружу. Отсюда для нашей проблемы истории ментальностей следует вывод, что само понятие ментальности должно быть отброшено, поскольку эта история, с одной стороны, указывает лишь на «инертные, темные и бессознательные элементы определенного видения мира» («Сыр и черви», с. 19), а с другой, сохраняет от общей культуры лишь коннотацию «межклассовый» — предрассудок, от которого не свободен даже Люсьен Февр, когда он говорит о «людях XVI века». Тем не менее великий французский историк не поддался предрассудкам, неотделимым от злосчастного наследия социологического понятия «коллективной ментальности». Что же касается Меноккио, его нельзя мыслить в том же русле невежества, ибо уже было изобретено книгопечатание и состоялась эпоха Реформации, они сделали его читающим и аргументирующим человеком⁶⁰.

Другая книга, привлекающая мое внимание, — книга Джованни Леви «Власть в деревне. История одного экзорциста в Пьемонте XVI века»⁶¹, с предисловием Жака Ревеля, «История на нижнем уровне» («L'histoire au ras du sol»). Здесь мы — на участке, разрабатываемом Норбертом Элиасом. Однако в нижней части шкалы: в деревне. Это не нечто многочисленное, и не отдельный индивид. Это и не количественные показатели —

⁶⁰ Тщательно написанное предисловие Карло Гинзбурга завершается смелым прогнозом: Меноккио выводит нас на путь, который был намечен Вальтером Беньямином в его «Тезисах об истории», где мы читаем: «Ничто из случившегося не потеряно для истории [...], но только искупленное человечество имеет право на прошлое в его совокупности». «Искупленное — то есть освобожденное», — добавляет Гинзбург, высказывая тем самым собственные убеждения.

⁶¹ Заглавие оригинала: *Levi G. L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del seicento*, Torino, Einaudi, 1985. Цитируемое здесь франц. издание: *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVIe siècle*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires», 1989 (préface de J. Revel).

цены или доходы, уровень благосостояния или распределение профессий, — названные, а после подсчитанные, и не закономерности тяжеловесной, и даже неподвижной, истории общих норм и обычаев. Появление и проявление рассматриваемых феноменов — результат изменения масштаба. Вместо устойчивых соединений во времени большой длительности мы видим здесь кишение взаимных связей, поддающихся распутыванию. Но не стоит ожидать воссоздания жизни (*du vécu*) социальных агентов, как если бы история перестала быть историей и уподобилась феноменологии коллективной памяти. Не преступать эту еле заметную границу — задача нашего исследования, неизменно признающего эпистемологический разрыв, который отделяет историю от памяти, хотя бы и коллективной. Выискиваются, реконструируются только взаимодействия⁶². Сейчас было произнесено важное слово: реконструкция; в дальнейшем оно выведет историю ментальностей, которую лучше было бы назвать историей репрезентаций, за рамки образца *microstoria*, с ее четко установленными пределами. Но прежде чем приступить к этой более или менее контролируемой экстраполяции, необходимо довести до критической точки историю, связанную с выбором микроисторического масштаба. Как уже говорилось, при меньшем, и даже самом малом, масштабе видно то, что не видно при большом. Но надо сказать, что то, что не видно и чего нельзя ожидать увидеть — это жизнь действующих лиц; а то, что видно, относится к области социального во взаимодействии: это тонкая, но уже микроструктурированная интеракция. Я бы еще сказал, хотя и не без некоторого колебания, что попытка реконструкции, предпринятая Джованни Леви, лишь отчасти удовлетворяет знаменитой «парадигме улик», которую Карло Гинзбург выдвигает в своей известной статье «Следы. Корни парадигмы улик»⁶³. Осуществляемый здесь микроанализ не сродни ни интуиции детектива или эксперта в живописи, ни какого-либо рода психомедицинской семиотике. Та же самая операция по реконструкции реальности, которая удаляет от «прожитого», — она же отдаляет таким же образом и от «улик», приближаясь к более классическим операциям отбора, соеди-

⁶² «Я попытался, таким образом, исследовать маленькую частичку Пьемонта XVI века, применяя интенсивную технику реконструкции биографических событий всех жителей деревни Сантена, оставивших какой-либо документальный след» (цит. Ж. Ревелем в кн.: *Jeux d'échelles*, p. XIII).

⁶³ *Ginzburg C. Traces. Racines d'un paradigme indiciaire // Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et histoire.*

нения, сличения свидетельств, позволяющим говорить об «экспериментальной истории». К чему же относится эксперимент? Он касается исполнения власти в микроисторическом масштабе деревни. То, что мы видим при таком масштабе — это поведенческие стратегии, семейные и индивидуальные, перед лицом экономической реальности, иерархических отношений, во взаимодействии между центром и периферией; короче, мы видим интеракции, место действия которых — деревня. Наряду с этой концепцией стратегии выступает и примечательная фигура рациональности: позже мы оценим ее плодотворность применительно к понятию неопределенности (противопологаемой твердости, устойчивости, безопасности, короче, определенности), понятию, связанному с функционированием социальных норм большого масштаба — квазиинвариантов истории ментальностей большой длительности. Естественно желание знать, является ли целью (скрытой или декларируемой) форм поведения, обозначенных как стратегия, уменьшение доли неопределенности или просто некое взаимодействие с последней⁶⁴. «Великая социальная и политическая игра, являющаяся действительным сюжетом книги» (*Ревель Ж.* Предисловие к «Власти в деревне», с. XXV), это, если угодно, то же, что реконструирует Норберт Элиас в «Процессе цивилизации», однако в том смысле, в каком, согласно Паскалю, «все это объемлется (*s'enveloppe*) словом “деревня”». Но можно ли при этом сказать, что частности, которые, некоторым образом, развили (*ont développé*) деревню, ведут в соответствии с известными законами к восстановлению оболочки (*enveloppe*)^{8*}?

В этом и заключается вопрос о переходе от микроистории к макроистории⁶⁵.

⁶⁴ Ж. Ревель цитирует: «Это общество, как и все другие общества, состоит из индивидов, отдающих себе отчет в зоне непредвидимости, внутри которой надо пытаться выстроить свое поведение: неопределенность проистекает не только из трудности предвидения будущего, но и из постоянного сознания, что информация о движущих силах в той социальной среде, в которой надлежит действовать, ограничена. Мы не можем говорить здесь об обществе, парализованном неуверенностью, чуждающемся всякого риска, пассивном, цепляющемся за застывшие ценности самозащиты. Повышение предвидимости с целью увеличения безопасности — могучий стимул технических, политических, социальных новаций» (*Revel J.* [dir.] *Jeux d'échelles*, p. XXIII, XXIV).

⁶⁵ Этот вопрос взаимоотношения и взаимного соответствия микро- и макроистории ставит фундаментальную для гуманитарных наук эпистемологическую проблему соединения данных в целое (*agrégation*). Можно ли от микроуровня перейти к макроуровню, недифференцированно распространяя выводы, сделанные в первом случае, на второй?

Если макроисторию можно было упрекать в переходах, без общепризнанных правил, от больших длительностей к меньшим, — есть ли у микроистории аргументы, чтобы утверждать, что она берет на себя проект тотальной истории, но только увиденной «снизу»? Конкретно вопрос сводится к следующему: является ли деревня благоприятным местом для идентификации промежуточных форм власти, через которые власть в деревне транспонируется на государственную власть, в том виде, в каком она осуществляется в данную эпоху, в данном регионе: неопределенность сказывается именно в оценке наличествующих сил. И задача работы — исследовать эти отношения, где иерархия увиденна снизу. Будучи выражен в терминах эпистемологии исторического познания, наш вопрос становится вопросом о репрезентативности этой истории деревни и реализуемых там интеракций. Неопределенность для действующих лиц — является ли она также неопределенностью для аналитика? Так же ли она угрожает способности обобщения, которую хранит в резерве то, что в конечном счете представляет собой не что иное как историю случаев? Ну, а сам этот урок, поддается ли он обобщению в такой степени, чтобы можно было прямо противопоставить его тому, который Норберт Элиас извлекает из исследования придворного общества и сопоставимых с ним

Складывается впечатление, что экономика и социология отвечают на этот вопрос отрицательно.

Так, исследования Э. Маленво в области экономики подводят к выводу о некоем «no bridge», отсутствии перехода математическим путем от микроэкономического поля (которое основано на анализе поведения индивида, исходящем из определенных гипотез) к макроэкономическому (анализирующему поведение групп, целого).

Соединение данных в социальных науках дает искаженные либо непоказательные результаты, что препятствует переносу индивидуального на коллективное. Так, Кондорсе показал, что нельзя исходя из рациональных индивидуальных предпочтений прийти к выводу об установлении коллективной рациональной предпочтении (то есть соблюдающей транзитивность выбора). Р. Будон в работе «Effets pervers et ordre social» характеризует этот результат соединения как «результат, которого агенты системы не добивались намеренно и который проистекает из их ситуации взаимозависимости». Таким же образом и заключения, верные относительно индивида, не могут быть распространены на совокупность индивидов.

Итак, это разъяснение со стороны социальных наук должно, судя по всему, подвести нас к выводу, что макроистория и микроистория различны по своей сути и что переход от одной к другой остается узловой эпистемологической проблемой, которой еще далеко до решения.

обществ?⁶⁶ Короче, «какой может быть репрезентативность подобного образца? Что он может открыть нам такого, что подавалось бы обобщению?» (*Revel J. Préface*, p. XXX). Эдоардо Гренди предложил формулировку, которую Ревель называет элегантным оксимороном, а именно: понятие «нормального исключительного». Значение формулировки определяется скорее тем, что она отвергает: отвергает она интерпретацию понятия «образцовости» (*exemplarité*) в терминах статистики, по модели количественной, серийной истории. Возможно, этой формулировкой Гренди просто предлагает сравнить видения мира, связанные с разными масштабами, вне зависимости от того, могут ли они быть обобщены. И какое высшее могущество могло бы обеспечить подобное обозрение игры масштабов? Вряд ли можно обнаружить высоты, взгляд с которых позволил бы осуществить такое обозрение. Не случайно два паскалевских фрагмента озаглавлены, в одном случае, «разнообразие», в другом — «бесконечность»!

IV. ОТ ПОНЯТИЯ МЕНТАЛЬНОСТИ К ПОНЯТИЮ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ

Теперь мне предстоит ознакомить вас с концептуальным «скачком», каковым является переход к следующей части.

В конце первого параграфа мы оставили идею ментальностей в состоянии крайней запутанности, на фоне понятия тотальной истории, куда, как предполагается, понятие ментальностей должно быть включено. Нами двигало при этом двоякого рода побуждение: одно из них диктовалось нам тремя очень разными дискурсами, каждый из которых между тем по-своему претендовал на особую, концептуальную строгость как единственно способную объединить усилия по собиранию воедино раздробленной истории; другое исходило от собственно историографии, ориентированной на выбор, внешне противоположный тому, который имплицитно доминировал в золотой век «Анналов», — выбор микроисторического масштаба. Настал момент осмотрительно и бережно ступить на путь воссоединения исторического поля, где история ментальностей играла бы объединяющую роль при условии, что она примет наименование и функцию истории репрезентаций и практик.

⁶⁶ Ревель, судя по всему, сомневается в этом: «Будучи прочитана на нижнем уровне, история конкретного места, вероятно, отлична от истории всех других мест» (*Revel J. [dir.] Jeux d'échelles*, p. XXX).

Для того чтобы выйти, наконец, из ситуации распыления истории, характерной для последней трети XX века, я предлагаю руководствоваться глобальным подходом, который, думается, в большой мере удовлетворяет трижды выраженному притязанию на концептуальную строгость, поскольку доводит идею варьирования масштабов до предела. Я пытаюсь показать, что замена (часто оставляемая без объяснения) расплывчатого понятия ментальности понятием репрезентации, четче выраженным, более диалектичным, в высшей степени соответствует выдвигаемым предложениям использования обобщенного понятия смены масштабов.

Глобальный подход, о котором я говорил, четче всего сформулирован в коллективном труде, руководимом Бернаром Лепти, «Формы опыта. Другая социальная история»⁶⁷. Объединившиеся здесь историки видят ближайший предмет референции (то, что я лично называю непосредственным объектом исторического дискурса) в формировании в рассматриваемых обществах социальных связей и видов идентичности. Здесь доминирует подход, прагматический по характеру, когда главный акцент делается на социальных практиках и интегрированных в них репрезентациях⁶⁸. Такой подход правомерно может считаться критикой прагматического разума; при этом он сближается, не сливаясь, с герменевтикой действия, которая сама развилась из феноменологии Гуссерля и Мерло-Понти, обогащенной семиотикой и обилием работ, посвященных играм языка (или дискурса). Сугубо историческая ветвь этой критики практического разума узнается по тому, что социальные связи и затрагивающие их изменения считаются истинным объектом исторического высказывания (*du dire historique*). Таким образом, эпистемологический разрыв, осуществляемый в моделях Лабрусса и Броделя, вовсе не отвергается: его естественным образом включает в себя новая исследовательская программа, «утверждающая в качестве приоритетной проблемы вопрос об идентичностях и социальных связях»⁶⁹.

О преемственности в отношении предыдущих программ школы «Анналов» можно судить по тому, что три линии проблем, которые мы определили во введении к этой главе, а именно: судьба изменений, считающаяся наиболее важной (изменения экономические, социальные, политические, культурные

⁶⁷ *Lepetit B.* Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale.

⁶⁸ *Lepetit B.* Histoire des pratiques, pratique de l'histoire, *ibid.*, p. 12-16.

⁶⁹ *Lepetit B.* *Ibid.*, p. 13.

и др.), масштаб описания и временные режимы, — эти три линии развиваются вкупе, блоком⁷⁰.

Опора на критику прагматического разума прежде всего обусловила большее внимание ко все более проблематичному характеру установления социальных связей; вот почему мы теперь охотнее говорим о структурировании, чем о структуре, в том, что касается норм, обычаев, законов права как институций, способных поддерживать целостность общества. Затем, это спонтанное присоединение к критике прагматического разума породило обостренное внимание к связи между собственно практиками и репрезентациями, которые сами законно могут считаться теоретическими или, лучше сказать, символическими практиками⁷¹. Наконец, обращение к критике прагматического разума позволяет оправдать соскальзывание, подчас ненамеренное, с лексики ментальности в область лексики репрезентации. Перейдем теперь к мотивированной замене первого термина вторым.

Семантическая расплывчатость, которую с полным основанием можно было усмотреть в понятии ментальности, тесно связана с тотальным, недифференцированным феноменом, который охотно отождествляли с веянием времени и, если идти по следам Гегеля, — с самим духом народов. Это — результат того, что простое сопоставление ментального с другими компонентами общества как тотальности не позволяло выявить их внутреннюю диалектику. Понятие репрезентации, теснее связанное с практикой, или с социальными практиками, выявит ресурсы диалектики, обнаружению которых не могло способствовать понятие ментальности⁷². Мы надеемся показать, что обобщение идеи чередования масштабов может стать наилучшим путем для выявления скрытой диалектики понятия репрезентации в его связи с понятием социальной практики.

Что на самом деле важно во взаимодействии масштабов — это не столько выбор в пользу того или иного масштаба, сколь-

⁷⁰ Прогрессивная позиция, которую заняли издатели «Анналов», отчетливо видна в двух ключевых статьях: История и социальная наука. Решающий поворот? // *Annales ESC*, 1988, p. 291-293, и особенно: Отважмся на опыт // *Annales ESC*, 1988, p. 1317-1323.

⁷¹ Вновь напомню о своем долге по отношению к социологии Клиффорда Гирца, которой я обязан понятием символически опосредованного действия. (См. «От текста к действию» и «Идеология и утопия».) Вот почему предостережение микроисториков «*Quadrati*» в отношении Гирца мне показалось несколько несправедливым (см. выше, с. 298, сн. 57).

⁷² «Существенным здесь кажется не столько масштаб, сколько варьирование масштабов» (*Revel J. Préface // Le Pouvoir au village*, p. XXX/XXXIII).

ко сам принцип их варьирования, созвучный афоризму Паскаля, который мы поместили в виде эпитафии к предыдущему разделу. Разнообразие следствий может быть в таком случае объяснено этой сменой масштабов. Я объединил в три группы результаты, касающиеся тематики идентичности и социальной связи. Все они, различными способами, содействуют консолидации заново историографии последней трети XX века. Использование смены масштабов может распространиться на три конвергирующие линии: на первой я бы поместил варьирование, касающееся степеней эффективности и принудительности социальных норм; на второй — то, которое модулирует степени существующей легитимации в многочисленных сферах принадлежности, между которыми распределяются социальные связи; на третьей — некантитативные аспекты масштаба социального времени; это приведет нас к тому, чтобы вновь задействовать само понятие социальных изменений, бывшее отправным пунктом всего нашего исследования в том, что касалось практикуемого в истории объяснения/понимания. В связи с этими тремя направлениями анализа нам так или иначе будет вспоминаться Паскаль, чьи слова означают, что при каждом из масштабов мы видим то, чего не видим при другом, и что каждое видение по-своему верно. Прямо подойти к диалектической структуре, позволяющей отдать предпочтение понятию репрезентации перед понятием ментальности, мы сможем после обзора этих трех направлений.

1. Шкала эффективности и принудительности

Как уже подтвердила микроистория, первое преимущество смены масштабов — это возможность переместить акцент на индивидуальные, семейные либо групповые стратегии, которые ставят под сомнение презумпцию подчинения социальных агентов низшего общественного ранга социальному давлению всех видов, и особенно осуществляемому в символическом плане. На самом деле такая презумпция имеет определенную связь с выбором макроисторического масштаба. Иерархизированными, ступенчатыми выглядят в моделях, связанных с этим выбором, не только длительности, но и репрезентации, регулирующие формы поведения и различные практики. В то время как предпосылка повиновения социальных агентов очевидным образом соответствует макроисторическому выбору масштаба, микроисторический выбор вводит ожидание противоположного харак-

тера, а именно — ненадежных, зависящих от случая стратегий, при которых конфликты и компромиссы оцениваются с позиций неопределенности.

Если устремить взгляд за пределы микроистории, можно увидеть, как намечается в других обществах, отличных от тех, которые рассматривала *microstoria*, чрезвычайно сложное переплетение отношений между давлением, осуществляемым моделями поведения, воспринимаемыми в качестве господствующих, и восприятием, или, лучше было бы сказать, усвоением (*appropriation*), полученных посланий (*messages*). Одновременно начинают колебаться все бинарные системы, противопоставляющие книжную культуру народной, и все контрастные пары: сила — слабость, власть — сопротивление. Теперь противовес этому создают: циркуляция, переговоры, апроприация. Становится возможным охватить всю сложность социальной игры. Однако это вовсе не приводит к отказу от макроисторического видения: мы продолжаем читать Норберта Элиаса, проследившего движение символических уровней, их принудительную силу в обществе, от верхних до нижних слоев. Именно потому, что макроисторический взгляд на вещи не отвергается, стал правомерным вопрос о репрезентативности микроорганизаций, рассматриваемых в связи с феноменами власти, которые становятся видимыми при большем масштабе. Во всяком случае, понятием отклонения, с которым мы еще не раз встретимся в схожем контексте, не могут быть исчерпаны ресурсы разнообразнейших комбинаций между картинками, проступающими на различных уровнях, при различных масштабах. Это всё — системы «вверху», рассматриваемые «снизу»⁷³. В этом отношении распространение исторических моделей большой длительности на область репрезентаций остается обоснованным в рамках макроисторического подхода: черты ментальности сохраняются в течение длительного времени. Нисколько не утратила значения проблема, сформулированная Дюркгеймом в начале XX века именно как проблема «коллективных представлений»: показательно возвращение этого термина после продолжительного использования термина «ментальность» в сфере влияния «Анналов». Дюркгеймовское понятие «фундаментальных норм», близкое концепциям неявных соглашений и соглашения относительно модальностей соглашения, сохраняет свою силу, по крайней мере, вероятную и прагматичес-

⁷³ *Rosental P.A.* Construire le “macro” par le “micro” ..., *op. cit.*, p. 141-160.

кую⁷⁴. Задача, скорее, в том, чтобы поставить эти направляющие понятия в диалектическую связь с понятиями, управляющими усвоением этих правил соглашения по поводу соглашения. Кроме того, просто считаясь с необходимостью экономить силы созидания, противостоящие силам разрушения, мы должны будем предоставить кредит доверия понятию обычного *habitus*, которое можно уподобить принципу инерции, и даже — забвения⁷⁵.

Именно в этом духе под знаком шкалы эффективности и принудительности могут быть поставлены, вкуче, проблема институции и проблема норм, подчиняющиеся различным правилам контекстуальности⁷⁶.

Понятие институции имеет наибольшее хождение в сфере политико-правовой, регулярно функционирующих организаций, организации в широком смысле слова (то есть объединяющей ценности, нормы, модели отношений и поведения, роли): здесь выступает на первый план проблема регулярности. Динамичный подход к структуре социальных связей способен преодолеть искусственное противопоставление институциональной регулярности и социальной изобретательности (если речь идет скорее об институционализации, чем об институтах)⁷⁷. В этом отношении процесс институциональной седиментации можно сравнить, на мой взгляд, с работой по архивированию, которую мы рассматривали на документальном уровне историографической операции: разве нельзя говорить, в аналогичном смысле, об архивации социальной практики? Рассматриваемый подобным образом, процесс институционализации делает явными два аспекта эффективности репрезентаций: с одной стороны, в терминах идентификации (а это логическая функция, классици-

⁷⁴ «Понятие “фундаментальной нормы” в действительности отвечает у Дюркгейма необходимости троякого рода. Природа его такова, что оно позволяет обществу сохранять целостность без предписаний, внешних по отношению к этим нормам, и без того, чтобы любая особая ситуация привела к беззаконию либо потребовала достичь заново, путем новых издержек, пересмотренных основ солидарности. Она [норма] есть гипотеза *ad hoc*, или тавтологическое предложение, равнозначное возврату к объяснению, которое позволяет дать его детальную спецификацию» (*Lepetit B. Histoire des pratiques. Pratique de l'histoire // Lepetit B. [dir.] Les Formes de l'expérience, p. 17-18*).

⁷⁵ Мы вернемся к этому в главе, посвященной забвению.

⁷⁶ *Revel J. L'institution et le social // Lepetit B. (dir.) Les Formes de l'expérience, p. 63-85; Cerutti S. Normes et pratiques, ou de la légitimité de leur opposition, ibid., p. 127-151.*

⁷⁷ Важным вкладом в этом отношении является книга Люка Больтански о кадрах, замечательный пример датированной институции, увиденной в ходе становления: *Boltanski L. Les cadres. La formation d'un groupe social. Paris, éd. de Minuit, 1982.*

цирующая репрезентации), с другой — в терминах давления, принуждения (это — практическая функция приведения в соответствие форм поведения). В плане репрезентаций институция представляет тождество и принуждение. И, очевидно, не стоит больше противопоставлять аспект принуждения, преимущественно связываемый с институциями, аспекту, который мыслится как разрушительный и приписывается социальному опыту. Процесс институционализации, если рассматривать его с точки зрения динамики, колеблется между продуцированием смысла в стадии зарождения и продуцированием принуждения на установившемся уровне. Поэтому можно было бы сформулировать понятие шкалы эффективности репрезентаций. Исследования Норберта Элиаса, касающиеся отношений между физическими силами, замаскированными под силу символическую, или рассуждения Мишеля Фуко в книге «Надзирать и наказывать» следовало бы поместить на шкалу эффективности, рассматриваемую в качестве шкалы принуждения. Важно, что «люди нуждаются в институциях, что означает, иными словами, что они пользуются ими в той же мере, в какой им служат» (*Revel J. L'Institution et le social*, p. 81).

В других случаях предпочитают брать в качестве концептуальной основы понятие нормы, когда акцент поочередно делается на оценочных процедурах, выявляющих дозволенное и запрещенное, или на модальностях чувства долга, закрепляемого наказанием. Но и само понятие нормы, будучи развернуто из плоскости морали в плоскость юридическую, допускает варьирование шкалы эффективности как в плане идентификации, квалификации форм поведения, так и в плане степеней принуждения. Именно на такой шкале можно разместить противоположные способы одобрения и неодобрения в процедурах легитимации или осуждения. Об этом можно будет сказать больше, когда будет рассмотрено разнообразие применений понятия нормы во множественных сферах интеракции поведений. Но уже сейчас можно наблюдать их общую диалектическую структуру: фигуры справедливого и несправедливого могут рассматриваться в качестве главной опоры противоположно направленных оценок; фигуры справедливого определяют границы модальностей востребуемой или реализованной легитимности, образы несправедливого — границы модальностей разоблаченной нелегитимности. К этой базовой оппозиции добавляется, с точки зрения динамики процесса, основополагающая компетентность социальных субъектов в области договоров об улаживании конф-

ликтов. Эта способность выражается как в плане квалификации оспариваемых или принимаемых поступков, так и на уровне отвергаемого либо принимаемого принуждения⁷⁸. Интересным моментом, как бы промежуточным между оправданием и осуждением, могло бы стать понятие «налаживания» (*ajustement*), «надлежащего» действия⁷⁹.

2. Шкала степеней легитимации

Второе направление, в русле которого тема смены масштабов создает возможность расширительного толкования, это вопрос о степенях значимости (*de grandeur*), на которую социальные агенты могут претендовать в плане общественной репутации. Однако невозможно быть значимым или незначимым любой ценой. Признание приходит, когда в условиях разлада субъект чувствует себя оправданным в избранном им способе действий. Таким образом, значимость и оправдание тесно связаны между собой. Понятие оправдания (*justification*) добавляет новое измерение интеллигибельности к категориям институции и нормы; устойчивым контекстом здесь служат: разлад, конфликт, диспут, разногласия. Мы расчистили путь к утверждению этой пары — значимость и оправдание — уже с того момента, когда избрали в качестве главного принципа собирания воедино исторического поля установление социальных связей и связанного с ними поиска идентичности. Социальные агенты выступают со своими требованиями справедливости именно в ситуации разлада; то же ощущение несправедливости, с которым мы сталкиваемся в стратагемах осуждения, действует и в стратегиях легитимации; вопрос заключается в следующем: как обосновать согласие и овладеть ситуацией разлада преимущественно путем компромисса, не прибегая к насилию? Здесь-то и вступает в силу уважение к значимости, запускающее иные механизмы, нежели таксономическая потребность в классификации: я имею в виду потребность в признании, опирающуюся на шкалу оценок, производимых в ходе оценочных испытаний (понятие, встречающееся в контекстах другого рода, например, в героических сказаниях). Люк Больтански и Лоран Тевено добавили к значимо-

⁷⁸ Анализ поведения денонсирования дан в работе: *Boltanski L. L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action.* Paris, Métailié, 1990, première partie, «Ce dont les gens sont capables».

⁷⁹ *Thévenot L. L'action qui convient // Pharo P. et Quééré L. (dir.). Les Formes d'action,* Paris, EHESS, coll. «Raisons pratiques», 1990, p. 39-69.

сти еще одну составляющую интеллигибельности, принимая в расчет множественность режимов оправдания как результат множественности типов конфликта: такой-то человек значим в сфере торговли, не будучи значим ни в сфере политической или в общественном мнении, ни в области художественного творчества. Главным концептом становится, таким образом, понятие «экономий значимости» («*économies de la grandeur*»)⁸⁰. Для настоящего исследования важно добавить к иерархическому понятию значимости — варианту понятия масштаба — «горизонтальное» понятие плюрализации социальной связи. Такое пересечение двух проблематик способствует отказу от понятия общей ментальности, которую мы слишком склонны принимать за некое недифференцированное общее достояние. Разумеется, нельзя отбросить идею «единой человечности членов общества» (*Boltanski L. et Thévenot L. De la justification*, p. 96): она уравнивает людей в качестве носителей человечности, исключая, в частности, рабство или муштровку недочеловеков. Но без должной дифференциации такая связь остается не политической; к аксиоме общей человечности следует добавить аксиому несходства: это она приводит в действие оценочные испытания и инициирует процедуры оправдания (*de justification*): последние, в свою очередь, ориентированы на достижение компромисса, который удовлетворил бы модели «упорядоченной человечности» (*op. cit.*, p. 99). Предприятие остается зависящим от обстоятельств и в этом смысле ненадежным, поскольку «не существует позиции «извне» и «над» в отношении каждого из миров, при которой многообразие форм справедливости могло бы рассматриваться сверху, как спектр равно возможных выборов» (*op. cit.*, p. 285)⁸¹. Отсюда следует, что попытки оправдания могут иметь смысл именно в разных сообществах (*cités*), в разнообразных ми-

⁸⁰ *Boltanski L. et Thévenot L. De la justification : les économies de la grandeur.* Я рецензировал этот труд (см.: *Le Juste*, Paris, Esprit, coll. «Essais», 1995, p. 121-142) в другой связи — в контексте «множественности инстанций справедливости», откуда напрашивается сравнение рассматриваемого труда с работой *Walzer M. Spheres of Justice, In Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1982; trad. fr. de Pascal Engel, *Sphères de justice: une défense du pluralisme et de l'égalité.* Paris, Ed. Du Seuil, 1997. В сравнении с постановкой проблемы М. Вальцером, у Больтански и Тевено мы видим не проблему господства одной сферы действия над другой, то есть справедливости, а проблему разрешения конфликтов, иначе — компромисса ради общего блага.

⁸¹ Здесь можно провести параллель с принципиальной убежденностью Ханны Арендт в «плюральности человеческого» (*pluralité humaine*), пронизывающей все ее творчество.

рах⁸². В книге поднят очень сложный вопрос о критериях оправдания, действующих в том или ином сообществе. Критерий этот связан с критерием идентификации различных сфер действия.

Здесь берут начало две дискуссии, непосредственно связанные с тем, о чем у нас идет речь, — с плодотворностью темы варьирования масштабов для истории репрезентаций. Первая касается конечного характера регрессивного процесса, который, от начального оправдания через вторичное, ведет к окончательному оправданию в определенной сфере; разграничение между сообществом (*cité*) и миром (*monde*) строго соответствует когерентности способов оправдываемых таким образом действий. Повторяем, проблема относится не к области классификации, а к иерархии в оценках: как в аристотелевской системе — следует на чем-то остановиться; сам перечень: сообщество творческое, торговое, мнений, гражданское, промышленное — основывается на этом постулате заверщенного конечного оправдания. Эта трудность вызывает вторую: какие дискурсы свидетельствуют об окончательном оправдании, соответствующем данному сообществу? Исходя из чего заключают о решающей аргументации, подобающей данному сообществу или миру? Здесь авторы используют оригинальный, но дорогостоящий метод: для того чтобы идентифицировать аргументацию, которая в ходу в обычных дискуссиях, ее помещают под эгиду более выразительных, сильных дискурсов, где процесс оправдания доведен до высочайшей степени рефлексивности. Именно так привлекаются в качестве подкрепления для учебников, предназначенных управленческим кадрам и профсоюзным деятелям, труды философов, теологов, политиков, писателей. Так Адам Смит, Августин, Руссо, Гоббс, Сен-Симон, Боссюэ снабжают основополагающими дискурсами дискурсы, реально звучащие в обычных спорах. Итак, встает вопрос об отношениях соответствия между основополагающими дискурсами и дискурсами, служащими оправданию. Отрадно, что философия снова введена в самую сердцевину общественных наук в качестве традиции аргументирования — событие, представляющее собой одновременно: для философии — косвенное оправдание, а для социолога или эконо-

⁸² Авторы проводят различие между «*cités*» и «*mondes*»: первый термин закрепляется за сегментами социального пространства, вычленимыми каждой дискретной системой оправдания — по модели проживания; второй напоминает о том, что связь, конституирующая каждое сообщество, проверяется в оценочных испытаниях, которые опираются на механизмы, цели, вещи, являющиеся объектом социологии; последняя рассматривает их в их двойном аспекте, материальном и социальном.

миста, каковыми являются два наших автора, признание их принадлежности к истории смысла. Однако можно взамен задаться вопросом о подлинном характере связи между этими текстами, прочитанными нашими социологами, и дискурсами, которые в ходу у социальных агентов: ведь великие основополагающие тексты не были предназначены для такого использования, к тому же они, как правило, неизвестны социальным агентам либо их представителям в сфере публичных дискуссий. Но на возражение, которое можно было бы в этой связи выдвинуть против наших авторов, может найтись ответ: ведь социальное пространство само отводит место шкале (*échelle*) иного рода, а именно чтению, как бы располагающемуся ступенями между текстами-архетипами и более слабыми дискурсами. Как первые, так и вторые предлагались для чтения множеству читателей, образуя цепочку; ведь, в конце концов, фриульский мельник в XVI веке запасся аргументами для хитроумных объяснений в связи со своим рискованным чтением. Да, и чтение имеет свои уровни, смешивающиеся с уровнями написания (*écriture*): в этом смысле великие тексты, служащие разъяснению и расшифровке менее масштабных текстов обычных переговорщиков, сами находятся на полпути между текстами, которые создают историки, когда они присоединяют тексты-архетипы к имплицитным дискурсам, произносимым в соответствующих сообществах, и теми текстами, которые подчас пишут о самих себе социальные агенты. Эта цепочка писаний и чтений обеспечивает связь между понятиями репрезентации как объекта истории и как инструмента истории⁸³. Понятие репрезентации, если мы берем его в первом значении, по-прежнему относится к проблематике объяснения/понимания; во втором значении оно включается в проблематику написания истории.

3. Масштаб некантитативных аспектов социального времени

Мне хотелось бы закончить этот беглый анализ приложений понятия варьирования масштабов распространением его на некантитативные аспекты временной составляющей социального изменения. Наслоения длительностей, хорошо знакомые читателям Ф. Броделя, живут, при первом рассмотрении, на

⁸³ Подкрепление нашего аргумента здесь может служить социология чтения. См.: *Chartier R. Au bord de la falaise. L'histoire entre certitude et inquiétude.* P., Albin Michel, 1998.

квантитативных отношениях между интервалами, измеряемыми в веках — для большой длительности, в десятилетиях — для той или иной исторической ситуации, а для датированных событий счет идет даже на дни и на часы. Единая хронология размечает даты и интервалы, указываемые по календарному времени. Для этого измеряемые длительности соотносят с повторяющимися аспектами, определяемыми количественно и допускающими статистическую обработку зарегистрированных фактов. Но даже в этих четко обозначенных рамках измеримого рассматриваемые длительности обнаруживают интенсивные аспекты, часто «замаскированные» под экстенсивные величины, как, например, скорость или ускорение наблюдаемых изменений. К этим двум понятиям, которые только кажутся измеримыми, можно добавить такие величины интенсивности, как ритм, кумулятивность, повторение, рецидив — и даже забвение, поскольку сохранение в резерве реальных возможностей социальных агентов добавляет к измерению временной актуальности измерение латентности. В этом отношении можно говорить о шкале реализуемости компетенций социальных агентов⁸⁴.

А если так, то можно приложить понятия масштаба и смены масштабов к этим интенсивным формам (модальностям) исторического времени. Нет никакого смысла отказываться от разработки масштабов длительности, начатой «Анналами». Ведь существует и долговременность, характеризующая черты ментальности. Это относится к обществу в целом, но также и к сообществам и мирам, множественность которых структурирует социальное пространство. В этом отношении следует научиться соотносить множественность миров действия не только со шкалой эффективности, как это делалось выше, но и со шкалой временных режимов, что мы попытаемся сделать теперь. Здесь акцент по-прежнему будет делаться на варьировании масштабов, а не на предполагаемой предпочтительности одного из них.

Рассматривая теперь в терминах интенсивной, а не экстенсивной величины длительность, которую Дюркгейм связывает с понятием успешного соглашения, мы должны будем вернуться к ней еще раз. «Успешное соглашение, — замечает Б. Лепти, — именно потому, что оно успешно, становится нормой в силу регулярности своих повторов «по примеру» (*imitatives*)» («*Les Formes de l'expérience*»,

⁸⁴ Типология этих форм *disponibilité* легко согласуется с нашими соображениями, касающимися верного и неверного использования памяти, в зависимости от того, препятствуют ли ей, манипулируют ли ею или управляют. (См. выше, часть первая, гл. 2.)

р. 19). Но теперь понятие регулярности перестает быть само собой разумеющимся. Вместе с понятием повтора оно вызывает к жизни противоположную форму поведения — апроприацию, связанную с компетенцией действующих лиц. Итак, шкала темпоральностей становится доступной перекрестному рассмотрению. Линейному характеру пассивного спуска сверху вниз по шкале противостоит непрерывное изменение порядка применения масштаба длительностей. Такой пересмотр временных понятий, используемых историографией, должен быть очень радикальным. При этом он не должен шадить, в свою очередь, и некоторые понятия, которым отдавалось предпочтение в противовес акценту на структурах, считавшихся (под влиянием структурализма и даже марксизма) почти неподвижными. Надо вновь ввести в употребление понятия скачка, разрыва, излома (*de la fracture*), кризиса, революции, характерных для исторической культуры последней трети XX века. Разумеется, защита их вполне уместна: отдавая предпочтение скачку перед структурой, историк как бы укрепляет свою науку перед лицом социологии, поскольку последняя интересуется чертами стабильности, тогда как история концентрирует свое внимание на признаках нестабильности. И тем не менее категории стабильности и нестабильности, прерывности и непрерывности, равно как и другие внешне оппозиционные пары, вносящие элемент радикальности в только что перечисленные понятия, должны, на мой взгляд, рассматриваться в рамках противоположностей, так или иначе связанных с понятием социального изменения⁸⁵. Эта метакатегория — не того же понятийного уровня, что только что названные пары противоположностей. Она когерентна сущностным чертам главного референта исторического познания, а именно, прошлого как социального феномена. С этим же референциальным уровнем соотносятся динамические аспекты конституирования социальных связей, с его условием идентичности, прозрачности, интеллигибельности. По отношению к метакатегории социального изменения категории непрерывности и прерывности, стабильности и нестабильности следует рассматривать как противоположные полюсы единого спектра. В этом отношении, на мой взгляд, нет никакого основания оставлять социологии вопрос о стабильности, который мне кажется так же решительно заслуживающим пересмотра, как и вопросы непрерывности и прерывности, вышедшие на авансцену дискуссий благодаря археологии знания Мишеля Фуко. Категория стабильности — одна из

⁸⁵ Последующие наблюдения связаны с чтением статей: *Burguière A. Le changement social* и *Lepetit B. Le présent de l'histoire // Les Formes de l'expérience*, соотв. с. 253 и след.; 273 и след.

интереснейших среди тех, что относятся к неметрическим аспектам длительности. Есть форма длительности, заключающаяся в *пробы-ваниш*. Аккумуляция, повтор, постоянство — характеристики, близкие этой главной черте. Эти черты стабильности помогают оценивать степени эффективности рассматривавшихся выше институтов и норм. Они вписываются в шкалу форм темпоральности, параллельную шкале степеней эффективности и принудительности. На эту шкалу темпоральностей следовало бы поместить категорию *habitus* Пьера Бурдьё, за которой — многовековая история, отмеченная аристотелевской *hexis* и ее интерпретациями в Средние века; затем ее подхватывают Э. Панофски и, особенно, Норберт Элиас. Существует медленная история привычек (*des habitudes*). Дальше мы покажем плодотворность этой категории в рамках диалектической трактовки пары: память — забвение. Но уже сейчас можно сказать, что эта категория выигрывает, будучи рассматриваема вкупе с временными аспектами заведомо антиисторических категорий, задействованных Норбертом Элиасом в «Придворном обществе».

Стабильность как модальность социального изменения стоит объединить в пару с безопасностью, относящейся уже к политической сфере. Действительно, это две категории, соседствующие на шкале временных форм. И та и другая связаны с аспектом длительности и устойчивости социальной связи, рассматриваемой то с точки зрения достоверности, то с точки зрения своего влияния. Сила идей имеет многочисленные формы темпорализации.

Будучи помещены в динамическое поляризованное поле, эти категории вызывают противодействие со стороны усвоения (*appropriation*) ценностей, относящихся к сфере норм. Это отношение, этот протест могут быть порядка непредвиденности, недоверия, подозрения, отступничества, осуждения. Именно в этот план вписывается категория неопределенности, помещаемая микроисторией очень высоко. Она касается фидуциарного аспекта репрезентаций на пути к стабилизации. Это — наиболее проблематичная категория, колеблющаяся между разрывом и построением социальных связей. Стратегии, цель которых — сократить долю неопределенности, красноречиво свидетельствуют о том, что неопределенность не станет, в свою очередь, недialeктической категорией, как это случилось с категорией неизменного (*l'invariant*)⁸⁶. «С течением времени, — говорит автор «Власти в деревне», — все индивидуальные и семейные стратегии, очевидно, начинают казаться затухающими, чтобы затем раствориться в общем итоге от-

⁸⁶ См. обсуждение этого вопроса Ж. Ревелем в заключение его представления труда Джованни Леви «Власть в деревне».

носительного равновесия» (цитируется Ревелем в его представлении книги, р. XIII). «Стратегическое применение социальных правил» действующими лицами предполагает, судя по всему, существенное использование причинных отношений, что означало бы тенденцию к оптимизации курса действий. Оно воздействует одновременно на горизонтальную ось совместной жизни и на вертикальную ось шкал эффективности и темпорализации, поскольку социальное взаимодействие охватывает всю сеть отношений между центром и периферией, между столицей и местной общиной, короче — отношения власти с неизбежной иерархизированной структурой⁸⁷. Самое важное заключение, которое может сделать из этой истории репрезентаций, — то, что стратегическая логика в конечном счете вписывается во взаимодействие уровней (*échelles*) апроприаций. Поиск равновесия даже может быть отнесен, как предлагает Б. Лепти, к совершенно определенной временной категории, а именно, к настоящему социальных агентов⁸⁸. Под настоящим [временем] истории следует, конечно, подразумевать не короткий временной отрезок подчиненных иерархий длительностей, а состояние равновесия: «В нем сдерживается опустошительное действие измен, или, скорее, недоверия и всеобщего притворства, благодаря существованию условностей, которые заранее ограничивают поле

⁸⁷ То, что предлагает читателю Джованни Леви в случае с Сантеней, это «локальная модуляция большой истории» (*Revel J., ibid., p. XXI-XXII*). Можно ли исходя из этого сказать, что центральным персонажем книги является неопределенность? (*Ibid., p. XXIII*.) Ревель вносит диалектику и в эту категорию, заявляя: «Неопределенность — та главная фигура, через которую люди Сантены воспринимают свое время. Они должны сотрудничать с ней и, в меру возможного, ее минимизировать» (*ibid.*). Дж. Леви сам поднимает этот вопрос: «Речь идет не об обществе, парализованном чувством неуверенности, избегающем любого риска, пассивном, цепляющемся за неизменные средства (*valeurs*) самозащиты. Поднять уровень предсказуемости в целях роста безопасности — это могучий двигатель технических, политических и общественных инноваций» (*ibid., p. XXIV*). Читатель мог заметить, что Дж. Леви не преминул сблизить понятия уменьшения доли неопределенности, с одной стороны, и безопасности, с другой. Это диктуется самой логикой идеи стратегии, поскольку она требует подсчетов в понятиях выигрыша и потерь. Можно легко себе представить, что будет опровергнуто одностороннее видение власти, осуществляемой иерархически сверху донизу; однако в действительности акцент на кропотливом исследовании индивидуальных и семейных стратегий в затерянной деревушке не является простой противоположностью закону-тенденции концентрации власти: «нематериализованная» власть, неосязаемый капитал, извлекаемые скромным местным подестой из сложившегося равновесия сил между действующими лицами, могут быть поняты лишь в свете стратегической логики, нацеленной на сокращение доли неопределенности.

⁸⁸ *Lepetit B. Le présent de l'histoire // Les Formes de l'expérience, p. 273-298*. Больтански и Тевено прибегали к той же констелляции временных модальностей, сгруппированных вокруг темы ее соответствия актуальной ситуации (цит. Б. Лепти, там же, с. 274).

возможностей, обеспечивают в этих рамках разнообразие мнений и поведений, делают возможным их согласование» («Les Formes de l'expérience», p. 277). В этом отношении можно сказать: «Регулирование отношений между индивидуальной волей и коллективной нормой, между намерением и особенностями ситуации в данный момент совершается в настоящем времени» (op. cit., p. 279)⁸⁹. Разумеется, не всё происходящее в истории совершается в контексте конфликта или обвинения. Не сводится оно и к ситуациям, в которых доверие восстанавливается путем создания новых правил, установления новых или обновления давних обычаев. Такие ситуации лишь демонстрируют нам успешные апроприации прошлых лет. Неадаптированность, вступающая в противоречие с надлежащим действием, тоже принадлежит настоящему истории, настоящему действующих в ней лиц. Как апроприация, так и отрицание надлежащего равно свидетельствуют о том, что и настоящее время истории обладает диалектической структурой. Нелишнее подчеркнуть, что исследование шкал длительностей можно завершить лишь принятием во внимание исторического настоящего⁹⁰.

V. ДИАЛЕКТИКА РЕПРЕЗЕНТАЦИИ

Теперь, в заключение этого обзора исторического поля сквозь превращения «ментального», можно объяснить, и даже обосновать, медленное «соскальзывание» понятия ментальностей в историографическом лексиконе последней трети XX века в сторону понятия репрезентаций.

Предложенное тройное варьирование уровней — за рамками уровня наблюдения и уровня анализа — уже подводит нас к тому, что будет диалектикой репрезентаций: в самом деле, в плане чередования эффективности и принудительности устаревшее понятие ментальностей выглядит односторонним, поскольку здесь,

⁸⁹ Автор отсылает к работе *Thévenot L. L'action qui convient // Les Formes d'action.*

⁹⁰ Соображения Бернара Лепти относительно «настоящего истории» вполне согласуются с моим пониманием настоящего в качестве скорее «практической» инициативы, нежели «теоретического» присутствия («Du texte à l'action»). В свою очередь, категория инициативы отсылает к более «объемлющей» диалектике, как, например, та, посредством которой Козеллек в работе «Le Futur passé» характеризует темпорализацию истории. В этих концептуально более широких рамках настоящее в качестве инициативы должно, следовательно, рассматриваться как способствующее взаимодействию между горизонтом ожидания и пространством опыта. Подробный анализ этих категорий Козеллека будет предложен в третьей части настоящей работы.

на стороне восприятия социального послания (message), отсутствует респондент; что касается вариаций, которые имеют место в процессах оправдания, происходящих во множестве сообществ и миров, — понятие ментальности здесь выглядит недифференцированным ввиду неспособности выразить множественный характер социального пространства; наконец, в том что касается разнообразия, в равной мере распространяющегося на наименее квантифицируемые формы темпорализации ритмов социальной жизни, понятие ментальности — монолитно, подобно почти недвижимым формам временных измерений большой длительности или циклическим конъюнктурам, когда событие сведено к одной-единственной функции разрыва. Таким образом, в противоположность одностороннему, недифференцированному, монолитному понятию ментальности понятие репрезентации в гораздо большей мере выражает полифонию, дифференцированность, многообразную темпорализацию социальных феноменов.

В этом отношении область политического представляет собой благоприятную почву для систематического исследования явлений, связанных с категорией репрезентации. Под этим названием, либо будучи обозначены как мнения, иногда — как идеология, эти явления поддаются процедурам наименования и определения, подчас, путем метода квот, — квантификации. Рене Ремон в работе «Правые во Франции»⁹¹ даже предлагает примечательный образец систематического объяснения, комбинируя понятия структуры, конъюнктуры и события. Это служит существенным опровержением массивных обвинений понятия репрезентации в неконцептуальности и ненаучности⁹².

В ответ на этот тройственный вызов понятие репрезентации, в свою очередь, обнаруживает отчетливую полисемию,

⁹¹ *Rémond R. Les Droites en France*, Paris, Aubier, 1982.

⁹² В книге проводится двоякого рода исследование: с одной стороны, в объективе — устойчивый характер бинарного расклада политических мнений на правые и левые со времен Французской революции, с другой — устойчивость распределения мнений, слышущих правыми, по трем направлениям (легитимизм, орлеанизм, бонапартизм). Автор книги признает сконструированный характер того, что он называет «системой», представляя его как «опыт понимания политической жизни Франции» (*Les Droites en France*, p. 9). Ни число, ни определения этих фигур, задающих «темп» политической истории современной Франции, не являются непосредственными данными наблюдения; даже если такая их идентификация подсказана реальной практикой, она связана с «предложениями», «аксиомами», сконструированными исследователем: «Любая социальная реальность предстает взгляду как нерасчлененное аморфное целое; это наше сознание намечает там разделительные линии и подводит бесконечное число людей и позиций под несколько категорий» (*ibid.*, p. 18). В то же время Рене Ремон считает, что эта мыслительная конструкция

представляющую собой угрозу его семантической идентичности. В самом деле, на понятие репрезентации можно будет поочередно возлагать: таксономическую функцию, — в этом случае репрезентация будет включать в себя набор социальных практик, управляющих отношениями принадлежности к местам, территориям, фрагментам социального пространства, примыкающим общностям; она станет критерием оценки социально разде-

выдерживает верификацию «реальностью», что она имеет ту же ценность в плане объяснения и предсказания, что и астрономия, поскольку реальность заключается в существующих оценках политических действий. В этом смысле можно утверждать, что «различение вполне реально» (ibid., p. 29): «В политике еще больше, чем в какой-либо другой области, то, что считается реальным, становится им действительно и столь же весомо, как и то, что являлось им изначально» (ibid.). Главная предпосылка предполагает автономию политических идей, совместимую с тематической изменяемостью критериев принадлежности (как-то: свобода, нация, суверенитет). На этом фоне выделяется «система взаимосвязанных предположений» (ibid., p. 31), совокупность которых обеспечивает когерентность целого: это взаимная относительность двух наименований; структурный, а точнее, топологический аспект биполярности и ее дальнейших раздвоений; конъюнктурное обновление критериев распределения и модуляция в виде «более» или «менее», не доводимые, однако, до крайностей; чуткая реакция на обстоятельство со времен события пространственного распределения, имевшего место в Учредительном собрании 1789 года. Не обнаруживаем ли мы здесь приложения нашей триады «структура, конъюнктура, событие» к репрезентациям? Приоритет, признаваемый за бинарной структурой («Партии вращаются вокруг фиксированной оси, как партнеры в балете, выполняющие различные фигуры, не расходясь»), основывается на смелой спекуляции по поводу предпочтения, которое и человеческий интеллект, и политические действия отдадут бинарности: ось горизонтальная, с одной стороны, — с другой, практические дилеммы. Автор может законно сопоставить эти варианты «архетипов» (ibid., p. 39) с «идеальным типом» Макса Вебера. Как бы то ни было, это предпочтение, отдаваемое структуре в вопросе о бинарности «правого» и «левого», наталкивается во Франции на известные пределы. Во-первых, всеобщее перемещение левых вправо, обеспечивающее динамику систем, продолжает казаться «загадочным», «странным», чреватым «парадоксами» (ibid., p. 35), — настолько сильна негативная оценка наименования «правый». Тем не менее складывается впечатление, что «вступление в политическую игру, упражнения в практике, прогрессирующее усвоение правил функционирования имеют следствием постепенное объединение вокруг режима» (ibid., p. 36). Прагматическое приращение, спросите вы? Объяснение кажется мне совпадающим с нашими размышлениями о прагматике социального действия и об условиях «надлежащего» действия — без ухода в теоретизирование по поводу взаимодействия инициатив и тактик партнеров по игре в ситуациях неопределенности, как это делает микроистория. Во-вторых, аргументация, касающаяся трехчастного деления правых и являющаяся стержнем всей работы Р. Ремона, порождает вопросы — после блистательной защиты им бинаризма. Доказательство правильности такого деления в каком-то смысле носит скорее исторический, нежели системный, характер: так что доказательством здесь служит возможность идентификации все тех же трех наименований на протяжении достаточно длительного отрезка времени, иными словами, тот факт, что «каждое из них длится сквозь поколения» (ibid., p. 10). Так что здесь весь смысл — в «детали»; и пятьсот страниц работы призваны служить читателю путеводителем в политическом пространстве.

ляемых схем и ценностей: одновременно она наметит линии разлома, свидетельствующие о непрочности многочисленных уступок со стороны социальных агентов. Тем самым понятие репрезентации рискует включить в себя слишком многое: оно будет обозначать множественные траектории процесса признания — от каждого к каждому и от каждого ко всем; оно сольется, таким образом, с понятием «видение мира», которое, к тому же, фигурирует в числе предшествующих понятию ментальности⁹³.

Именно ввиду опасности этого размывания смысла мне показалось необходимым сопоставить понятие репрезентации как объекта исторического дискурса с двумя другими употребленными того же слова в контексте нашей книги. В следующей главе мы встретимся с понятием репрезентации в качестве заключительной фазы самой историографической операции; речь пойдет не только о писании истории, — избитая истина, что история, от начала и до конца, от архивов до исторических книг, есть письмо — но и о приближении объяснения/понимания к словесности, к литературе, к книге, предлагаемой для чтения заинтересованной аудитории. Если эта фаза — повторяю, она является не этапом в череде последовательных операций, а моментом, лишь по соображениям дидактического характера относимым в конец обзора, — заслуживает названия репрезентации, то это связано с тем, что в данный момент литературного выражения исторический дискурс заявляет о своем стремлении, своем требовании, своем притязании представлять (*représenter*) *подлинное* прошлое (*en vérité*). Далее будут детально проанализированы составляющие этого притязания на истину. Историк сталкивается, таким образом, с тем, что кажется вначале досадной двусмысленностью понятия «репрезентация», которое, в зависимости от контекста, обозначает: либо репрезентацию-объект исторического дискурса, — непокорную наследницу понятия ментальности, либо репрезентацию-операцию — фазу историографической операции.

В этом отношении история чтения как бы адресует истории репрезентаций отклик на восприятие последних. Как обстоятельно продемонстрировал Роже Шартье в своих трудах по истории чтения и читателей, модальности процессов публичного и частного чтения оказывают смысловое воздействие на само понимание текстов: так, новые способы трансмиссии текстов в эпоху их «электронной репрезентации» — как революционного

⁹³ *Le Goff J. Les mentalités: une histoire ambiguë // Faire de l'histoire, t. III, p. 83.*

преобразования техники воспроизведения и носителя текста — производят революцию в практиках чтения, а через них — и в практиках письма (*Chartier R. Lectures et lecteurs dans la France de l'Ancien Régime*, Paris, Éd. du Seuil, 1987; *Chartier R. (dir.), Histoire de la lecture. Un bilan de recherches*, IMEC Éditions et Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1995). Так замыкается кольцо репрезентаций.

И тут возникает вопрос: коль скоро историк пишет историю, — не подражает ли он (*mimét*) творческим образом, возводя это на уровень научного дискурса, акту интерпретации, посредством которого те, кто делают историю, сами пытаются понять друг друга и свой мир? Гипотеза особенно правдоподобна в контексте прагматической концепции историографии, заботящейся о том, чтобы не отделять репрезентации от практик, с помощью которых социальные агенты устанавливают социальные связи и соотносят с ними множественные идентичности. Разумеется, возможно миметическое отношение между репрезентацией-операцией, в качестве момента писания истории, и репрезентацией-объектом как моментом делания истории.

Более того, историки, не слишком привыкшие рассматривать исторический дискурс как критическое продолжение памяти, индивидуальной и коллективной, не склонны сближать эти два употребления понятия «репрезентация», о которых мы только что говорили, с употреблением более изначального характера, — разве что в порядке тематического рассмотрения, по крайней мере, в порядке установления отношения ко времени, а именно, акта продуцирования воспоминания: ему также присущи собственная амбиция, требование, притязание — *верно* представлять (*en fidélité*) прошлое. Между тем феноменология памяти со времен Платона и Аристотеля предложила ключ к интерпретации мнемонического феномена, а именно, способность памяти делать присутствующим нечто отсутствующее, случившееся прежде. Присутствие, отсутствие, предшествование, репрезентация образуют, следовательно, самый первый концептуальный ряд дискурса памяти. Притязание памяти на верность предшествует таким образом притязанию истории на истинность; в таком случае остается разработать для последней собственную теорию.

Может ли этот герменевтический ключ открыть нам тайну репрезентации-объекта, прежде чем он проникнет в тайну репрезентации-операции?⁹⁴

⁹⁴ Следовало бы, несколько усложняя дело, обратиться к политическому аспекту понятия репрезентации: самые важные его составляющие можно — через понятия преемственности, замещения и зримого изображения, о которых будет сказано далее — сопоставить с мнемонической и историографической

Некоторые историки предпринимали подобные попытки, не выходя за рамки истории репрезентаций. Главное для них — задействовать ресурсы рефлексивности социальных агентов в их стремлении разобраться в себе и в окружающем. Именно это рекомендует и осуществляет Клиффорд Гирц в «Интерпретации культур»⁹⁵: как социолог, он ограничивается привнесением в понятие черт присущего культуре самосознания. Историк тоже может пойти этим путем. Но осуществимо ли это без инструмента анализа, которого недостает подобному спонтанному самопониманию? Ответ может быть лишь отрицательным. Однако проводимая таким образом работа с понятием репрезентации вполне правомерна в рамках привилегии на концептуализацию, осуществляемую историком с самого начала и до конца историографической операции, а именно — от чтения архивных материалов и до написания книги, через объяснение/понимание и придание литературной формы. Следовательно, нет ничего шокирующего во включении в дискурс о репрезентации-объекте элементов анализа и дефиниции, заимствованных из иных, нежели история, областей дискурса; именно на это отваживаются Луи Марен, Карло Гинзбург и Роже Шартье.

Последний, опираясь на «Универсальный словарь» Фюретьера (1727), обнаруживает намечки биполярной структуры понятия репрезентации вообще: это, с одной стороны, припоминание отсутствующей вещи через вещь замещающую, представляющую первую заочно, с другой — предъявление зримого воочию присутствия, очевидность присутствующей вещи, с тенденцией скрыть от глаз операцию подмены, что поистине равнозначно замещению отсутствующего. Поразительно в этом анализе понятия то, что он абсолютно схож с предложенным греками анализом мнемонического образа, *eikōn*. Однако в силу того, что он оперирует на территории образа, анализ не учитывает временного измерения, из поля зрения выпадает соотношенность с «прежде», главная в определении памяти. И, напротив, такой анализ поддается безграничному расширению в плоскости общей теории знака. Именно в этом направлении

репрезентацией. По правде говоря, это политическое измерение налицо и в репрезентации-объекте, с которой имеет дело историк. К упомянутой выше двоякой функции понятия репрезентации — таксономической и символической — добавляются «институционализированные и объективированные формы, благодаря которым «репрезентанты» (коллективные инстанции или отдельные лица) зримым, устойчивым образом подчеркивают существование группы, общины, класса» (*Chartier R. Le monde comme représentation // Au bord de la falaise*, p. 78).

⁹⁵ См. *Ricœur P. L'Idéologie et l'Utopie*, p. 335-351.

развивает его Луи Марен, выдающийся толкователь «Логики Пор-Рояля»⁹⁶. Отношение репрезентации подвергается у него расчленению, дифференцированию, чему сопутствуют усилия по идентификации условий интеллигибельности, способной предотвратить ошибки, непонимание, как это впоследствии сделает Шлейермахер в своей герменевтике символа. Именно благодаря этой критической рефлексии становятся понятны условия как верного, так и ошибочного применения, связанные с преобладанием свойственной образу «зримости» над смутным обозначением отсутствующего. В этом пункте понятийный анализ оказывается полезным для исследования ошибок, проистекающих из той поддержки, какую слабая вера оказывает сильным образам, — как об этом пишут Монтень, Паскаль и Спиноза. В их сочинениях историк находит пищу для изучения социального воздействия репрезентаций, связанных с властью, и может таким путем вступить в критическое взаимодействие с социологией власти Норберта Элиаса. Дialeктика репрезентации добавляет новое измерение к феноменам, рассматривавшимся выше в понятиях уровней эффективности. И именно сама эта эффективность возрастает благодаря дополнительной интеллигибельности, которую обретает понятие отсутствия физического насилия, когда последнее одновременно обозначается и замещается насилием символическим.

Карло Гинзбург, отвечая Р. Шартье в статье «Репрезентация: слово, понятие, вещь»⁹⁷, содержательно развил, путем широкого использования примеров из запасов своей богатейшей эрудиции, диалектику замещения и зримости, намеченную Фюретьером. Речь идет главным образом о ритуальных обычаях, связанных с осуществлением и демонстрацией власти, таких, как использование манекена короля на похоронах членов королевской семьи в Англии или пустого гроба во Франции. В этом манипулировании символическими предметами автор видит иллюстрацию одновременно замещения — относительно чего-то отсутствующего, покойника, и — зримости присутствующей вещи, изображения. Шаг за шагом, путешествуя во времени и в пространстве, автор напоминает о захоронении изображений, в виде сжигания восковых фигурок, в романских погребальных обрядах; отсюда он переходит к модальностям отношения как к смерти — отсутствию, в полном смысле слова, — так и к мертвым — отсутствующим, которые грозят вернуться или постоянно пребывают в поисках окончательного

⁹⁶ *Marin L.* La Critique du discours. Études sur la «Logique de Port-Royal» et les «Pensées» de Pascal, Paris, Éd. de Minuit, coll. «Le sens commun», 1975.

⁹⁷ *Annales*, 1991, p. 1219-1234. Отметим, что статья Гинзбурга помещена в этом номере «Анналов» под рубрикой: «Практика репрезентаций».

места погребения, будучи претворены в изображения, мумии, колоссы и другие истуканы⁹⁸. Не имея возможности дать в качестве историка всеобъемлющую интерпретацию этого «изменчивого и часто двусмысленного статуса изображений в том или ином конкретном обществе» (op. cit., p. 1221), К. Гинзбург предпочитает сохранять за примерами их разнородность, так что его эссе завершается вопросом относительно статуса самого предмета поиска, — вопросом, который остается без ответа: «Должен ли он [поиск] касаться всеобщего статуса (если существует таковой) знака или образа? Или, скорее, специфической области культуры: если да, то какой?» (op. cit., p. 1225). В заключение поразмыслим над этим колебанием историка.

Одна из причин его осторожности кроется в признании озадачивающего факта: «Говоря о статусе образа, следует признать, что между греками и нами образовался глубокий разлом, который предстоит исследовать» (op. cit., p. 1226). Этот разлом — следствие победы христианства, прочертившего между греками, римскими императорами и нами разделительную линию, обозначенную культом мощей мучеников. Можно, разумеется, говорить в общих чертах о тесной связи между изображением и потусторонним миром: тем не менее остается очень жестким разделение, проведенное между запрещенными идолами, к которым христианская полемика свела образы древних богов и обожествленных персонажей, и реликвиями, которые надлежит почитать правоверным. В свою очередь, следует принять во внимание наследие средневекового христианства в том, что касается культа образов, и на повороте разветвленной истории иконографии надо было бы отвести особое место практике и теологии евхаристии, где присутствие, эта главная составляющая репрезентации, помимо своей функции напоминания об уникальном событии принесения жертвы, берет на себя еще и функцию обозначить не только отсутствующего — исторического Иисуса, но и реальное присутствие тела Христа умершего и воскресшего. Исследователь не углубляется далее в эту историю, столь богатую смыслом, завершая свое исследование евхаристией первой трети XIII века. Тем не менее в конце он перебрасывает легкий мост между толкова-

⁹⁸ Гинзбург напоминает здесь, что во многом обязан Гомбриху и его выдающейся книге «Art and Illusion», Princeton-Bollinger Series XXXV.s, Princeton-Bollinger Paperbacks, 1re éd., 1960; 2e éd., 1961; 3e éd., 1969; trad. fr. de G. Durand: L'Art et l'illusion. Psychologie de la représentation picturale, Paris, Gallimard, 1979; не забудем и Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art, London, Phaidon, 4e éd., 1994.

нием образа короля и экзегезой реального присутствия Христа в таинстве причастия⁹⁹.

Здесь инициатива переходит к Луи Марену¹⁰⁰. Он незамеченный толкователь того, что он считает теологической моделью евхаристии в теории знака, возникшей в лоне христианского общества. Пор-Рояль был избранным местом, где сформировалась семиотика, в которой логика высказывания («это мое тело») и метафизика реального присутствия обмениваются значениями¹⁰¹. Но вклад Луи Марена в широкую проблему образа столь существен, что я хотел бы в следующей главе остановиться на нем более подробно, поскольку его интерпретация освещает использование репрезентации в историографическом дискурсе куда более живо, чем мы это видим на примере осознания социальными агентами собственной практики репрезентаций.

В работах Луи Марена, предшествовавших его последней выдающейся книге, «Власть образа»¹⁰², можно заметить колебание в выборе между двумя применениями общей теории репрезентации. Предлагаемое им как бы раздваивающееся определение репрезентации так же пригодно для теории репрезентации-объекта, как и для теории репрезентации-операции. Оно напоминает определение Фюретьера; с одной стороны, это «презентификация (*présentification*) отсутствующего или умершего», с другой, «самопрезентация, устанавливающая субъект всматривания в эмоции и в смысл» («*Des pouvoirs de l'image*», p. 18). Такое определение равно подходит и для литературного выражения историографии, к которому мы обратимся позже, и для социальных феноменов, рассматривавшихся в свое время в рамках истории ментальностей. Могут сказать, в первую очередь, что историк стремится представить себе прошлое таким же образом, каким социальные агенты представляют себе социальную связь и собственный вклад в нее, становясь, по сути, читателями своего бытия и своих действий в обществе, и в этом смысле — историками собственного настоящего времени. И тем не менее во

⁹⁹ «Это реальное, конкретное, телесное присутствие Христа в таинствах позволило, между концом XIII и началом XIV веков, выкристаллизоваться тому исключительному объекту, из которого я исходил, этому конкретному символу абстрагирования от государства: изображению короля, которое называли "репрезентацией"» (*Ginzburg C. Représentation: le mot, l'idée, la chose, art. cité, p. 1230*).

¹⁰⁰ Я солидарен с Р. Шартье в признании долга эпистемологии истории в отношении всего творчества Луи Марена (см.: *Pouvoirs et limites de la représentation. Marin, le discours et l'image // Au bord de la falaise, p. 173-190*).

¹⁰¹ Луи Марен комментирует: «Таким образом, теологическое тело — это сама семиотическая функция; для Пор-Рояля в 1683 г. между католическим догматом реального присутствия и семиотической теорией означающей репрезентации существует абсолютное тождество». (Цит. по *Chartier R., ibid., c. 177*.)

¹⁰² *Marin L. Des pouvoirs de l'image, Paris, Éd. du Seuil, coll. «L'ordre philosophique», 1993.*

«Власти образа» на первый план выходит социальная действенность образа: «Образ является одновременно инструментом силы, средством могущества и его основанием во власти» (*ibid*). Связывая проблемы власти с проблемами образа, как это предполагалось уже ходом анализа в «Портрете короля»¹⁰³, автор определенно дает качнуться теории репрезентаций в сторону исследования их социальной эффективности. Мы оказываемся в области, к которой, к тому же, обращался Норберт Элиас, — в области символических противостояний, где внешняя демонстрация силы в смертельной борьбе замещалась верой в силу знаков. Здесь можно снова вспомнить Паскаля, уже не в ауре семиотики евхаристии и реального присутствия, а в русле анализа «инструментария» власть имущих. В этом смысле набросок теории воображения в «Мыслях» уже был наброском теории символического господства. Именно здесь теория восприятия письменных посланий, с эпизодами бунтарского, ниспровергающего чтения, позволяла соединить представленную во «Власти образа» теорию символического насилия с вышеизложенными исследованиями, касающимися многообразия форм реакции социальных агентов на давление предписаний, направляемых к ним различными инстанциями власти. И в этом смысле разве не явилось бы своего рода забвение, связанное с замещением грубой силой сил образцов, метонимически соединенных с осуществлением этой последней, неумолимым следствием «власти образа»? Но последняя книга Луи Марена открывает перед нами иной путь, когда на первый план выходит состязание между текстом и образом. Теория репрезентации снова качнулась — на этот раз в сторону литературного выражения историографической операции.

Я хотел бы не столько заключить, сколько прервать этот раздел нотой растерянности: может ли история репрезентаций сама по себе достичь приемлемой степени интеллигибельности, не предполагая явным образом последующего изучения репрезентации как фазы историографической операции? Мы были свидетелями растерянности К. Гинзбурга перед оппозицией между общим определением репрезентации и разнородностью примеров, где отразилась состязательность между припоминанием отсутствия и демонстрацией присутствия. Возможно, подобное признание более всего уместно при интерпретации репрезентации-объекта, если только верно — а мы здесь из этого исходим, — что именно в действенной рефлексии историка по поводу момента репрезентации, включенного в историографическую операцию, понимание социальными агентами самих себя и «мира как репрезентации» достигает наиболее полного выражения.

¹⁰³ *Marin L. Le Portrait du roi, Paris, Éd. de Minuit, coll. «Le sens commun», 1981.*

Глава 3. ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ

ПОЯСНИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

С исторической репрезентацией мы переходим к третьей фазе историографической операции. Ее ошибочно определяют как писание истории или историографию. История — вся письмо, таков постоянный тезис этой книги: от архивов до текстов историков, письменных, опубликованных, предлагаемых для чтения. Знак письма распространяется таким образом с первой на третью фазу, с первой записи на последнюю. У документов был свой читатель, историк-рудокоп. Книга истории имеет своих читателей — потенциально любого, кто умеет читать, фактически же — просвещенную публику. Оказавшись, таким образом, в публичном пространстве, книга истории, завершение «писания истории» («faire de l'histoire»), возвращает автора в самую сердцевину «делания истории» («faire l'histoire»). Вырванный архивом из мира действия, историк включается в него, внедряя свой текст в мир своих читателей; сама же книга истории становится документом, открытым для дальнейшего переписывания: тем самым историческое познание вовлекается в непрерывный процесс пересмотра.

Чтобы подчеркнуть зависимость этой фазы исторической операции от материального носителя записи книги, можно, вместе с Мишелем де Серто, говорить о письменной репрезентации¹. Или, иначе, можно говорить о литературной репрезентации, указывая на сочетание литературных характеристик с критериями научности: действительно, именно эта завершающая

¹ Мишель де Серто помещает третью фазу «Историографической операции» под заголовком «письмо» («Une écriture»). Я в своей работе прибегаю к тому же делению. В указанном разделе Мишель де Серто анализирует и «репрезентацию как литературную мизансцену» (ibid., p. 101), которую он называет в то же время «историческим письмом» (ibid., p. 103). По Серто, письмо — это «перевернутый образ практики», то есть собственно конструирования; «оно создает эти рассказы о прошлом, подобные городским кладбищам: оно закликает и признает присутствие смерти в сердце городов» (ibid.). Мы еще вернемся к этой теме в конце книги.

запись дает истории возможность демонстрировать свою принадлежность к области литературы. Фактически таковая имплицитно существовала начиная с документального уровня; она становится явной с превращением в исторический текст. Не будем забывать, что речь идет не о попеременном движении, при котором стремление к эпистемологической точности сменяется неким производным эстетического характера; три фазы исторической операции, как уже говорилось, являются не последовательно сменяющимися друга друга этапами, а взаимопроникающими уровнями, и только озабоченность дидактической стороной изложения придает им вид хронологической последовательности.

И, в заключение, скажу о терминологии и о семантических решениях, которые ее обуславливают. Меня могут спросить, почему я не называю этот третий уровень интерпретацией, что, по-видимому, было бы вполне правомерным. Не заключается ли репрезентация прошлого в интерпретации подтвержденных фактов? Разумеется. Однако, хоть это и кажется парадоксом, мы не можем охватить все содержание понятия интерпретации, связывая его лишь с одним репрезентативным уровнем исторической операции. В следующей главе, посвященной истине в истории, я собираюсь показать, что понятие интерпретации имеет ту же амплитуду приложения, что и понятие истины; оно очень точно указывает на примечательное измерение истинности нацеленности исторического знания. В этом смысле интерпретация существует на всех уровнях историографической операции: например, на уровне документальном, при отборе источников, на уровне объяснения/понимания, в связи с выбором конкурирующих способов объяснения и, что еще нагляднее, в связи с варьированием масштабов. Все это не мешает нам говорить впоследствии о репрезентации как интерпретации.

Что касается выбора существительного «репрезентация», он оправдывает себя во многих отношениях. Прежде всего, он обозначает преемственность проблематики, от экспликативной фазы к фазе письменной, или литературной. В предыдущей главе мы проанализировали понятие репрезентации как приоритетного объекта объяснения/понимания в плане формирования социальных связей и являющихся их целью идентичностей; и мы предположили, что способ взаимопонимания между социальными агентами сродни способу, каким историки представляют себе эту связь между репрезентацией-объектом и социальным дей-

ствием; мы даже склонялись к мысли, что диалектика отсылки к отсутствию и зримости присутствия, уже заметная в репрезентации-объекте, полностью проявляется в репрезентации-операции. Еще существеннее то, что этот терминологический выбор выявляет глубокую связь уже не между двумя фазами исторической операции, а между историей и памятью. Именно в терминах репрезентации феноменология памяти, вслед за Платоном и Аристотелем, описала мнемонический феномен, поскольку воспоминание выступает как образ того, что было ранее увидено, услышано, испытано, узнано, обретено; и именно в терминах репрезентации может быть сформулирована направленность памяти на прошлое. Та же самая проблематика образа (*icône*) прошлого, о которой шла речь в начале нашей работы, вновь набирает силу в ее конце. В нашем дискурсе за мнемонической репрезентацией следует репрезентация историческая. В этом — глубокое основание выбора термина «репрезентация» для обозначения последнего этапа нашего эпистемологического исследования. Сама же эта фундаментальная корреляция обязывает нас подвергнуть анализу конечную терминологическую модификацию: литературная, или письменная, репрезентация в итоге получит название «репрезентирование» (*représentance*), поскольку предлагаемый модифицированный термин подчеркивает не только активный характер исторической операции, но и интенциональную нацеленность, которая превращает историю в научную наследницу памяти и ее основополагающей апории. Таким образом будет акцентирован тот факт, что репрезентация не ограничивается в историческом плане словесным облачением дискурса, возможно, совершенно связного еще до его вхождения в литературу, но является полноправной операцией, наделенной преимуществом выявлять референциальную направленность исторического дискурса.

Такова цель этой главы. Но достигнута цель эта будет только в конце изложения. Предварительно же предстоит раскрыть специфические возможности репрезентации. Сначала мы рассмотрим повествовательные формы (раздел I, «Репрезентация и нарратив»)². Выше мы объяснили, почему нами отложе-

² Франсуа Досс озаглавит третий раздел своей работы «L'Histoire» «рассказ» (р. 65-93). От Тита Ливия и Тацита путь повествования проходит через труды Фруассара и Коммина и достигает вершины у Ж. Мишле — после чего происходит разветвление на те или иные способы «возвращения» к рассказу; наконец, М. де Серто включает нарратив в целостную историографическую операцию.

но, как могло показаться, рассмотрение вклада рассказа в формирование исторического дискурса. Мы захотели вывести дискуссию из тупика, в который ее загнали сторонники и противники истории-рассказа: для одних — назовем их нарративистами — включение в нарративную конфигурацию является альтернативным способом объяснения, противопоставляемым каузальному объяснению; для других история-проблема заменила собой историю-рассказ. Но и для тех и для других рассказывать значит объяснять. Перемещая нарративность на третью стадию нарративной операции, мы не только избавляем ее от непомерных требований, но и высвобождаем одновременно ее репрезентативную силу³. Не станем задерживаться на уравнивании «репрезентация-повествование». Отложим в сторону, на предмет отдельного обсуждения, четко выраженный риторический аспект претворения в рассказ (раздел II, «Репрезентация и риторика»): избирательная роль фигур стиля и мысли в выборе интриг, использование возможных аргументов в повествовательной ткани, забота писателя о том, чтобы убедить — таковы возможности риторического элемента создания рассказа. Именно эта озабоченность рассказчика риторическими средствами обуславливает особое состояние читателя при восприятии текста⁴. Решающий шаг будет сделан в направлении проблематики, отнесенной в конец главы, с вопросом об отношении исторического дискурса к вымыслу (раздел III, «Историческая репрезентация и магия образа»). Сопоставление исторического рассказа с рассказом-вымыслом хорошо известно, если речь идет о литературных формах. Менее известен масштаб того, что Луи Марен, чьим именем как бы осенены эти страницы, называет «магией образа», очерчивающей контуры огромной империи — иной

³ Настоящее исследование означает шаг вперед по отношению к «Времени и рассказу», где не было проведено различие между репрезентацией-объяснением и повествованием, — с одной стороны, поскольку все внимание поглощала проблема прямого отношения между нарративностью и темпоральностью, в ущерб исследованию памяти, с другой — поскольку не было предложено обстоятельного анализа процедур объяснения/понимания. Но, по существу, понятие интриги, включения в интригу, остается основным в этой работе, как и в предыдущей.

⁴ И в этом пункте также настоящее исследование отличается от «Времени и рассказа», где не проводилось четкого различия между возможностями риторики и нарративности. Предпринятые в настоящем труде усилия по отделению риторических аспектов от собственно семиотических аспектов рассказа получают при обсуждении тезисов Хейдена Уайта исключительную возможность подвергнуть проверке наши гипотезы чтения.

нежели реальность. Как же отсутствующее в настоящем времени, каковым является минувшее прошлое, может не быть затронуто крылом этого ангела отсутствия? Но разве трудность в различении воспоминания и образа не была уже мучкой для феноменологии памяти? С этой специфической проблематикой формирования образов вещей прошлого выступает на первый план некая не замеченная до сих пор особенность, касающаяся работы репрезентации: к поиску читабельности, свойственной нарративу, добавляется забота о «зримости» (*visibilité*). Связность повествования обеспечивает читабельность; мизансцена припоминаемого прошлого позволяет видеть. Вся эта игра, отмеченная впервые в связи с репрезентацией-объектом, взаимодействие между отсылкой образа к отсутствующей вещи и самоутверждением образа в собственной зримости, отныне наглядно разворачивается в плане репрезентации-операции.

Этот беглый обзор основных разделов главы позволяет ожидать от предлагаемых дифференциаций двойного эффекта. С одной стороны, речь идет о собственно аналитической работе, позволяющей различать многочисленные грани идеи исторической репрезентации в ее письменных и литературных аспектах; таким образом, будут развернуты и показаны различные возможности репрезентации. С другой стороны, речь идет о том, чтобы на каждом шагу предвосхищать конечную цель этой главы, а именно, выявлять способность исторического дискурса представлять прошлое, способность, названную нами репрезентированием (раздел IV, «Репрезентирование»). Этим заголовком обозначается сама интенциональность исторического познания, которая накладывается на интенциональность мнемонического познания, поскольку память относится к прошлому. Подробные же исследования, посвященные отношению между репрезентацией и нарративом, репрезентацией и риторикой, репрезентацией и вымыслом, отмечают не только прогресс в признании интенциональной нацеленности исторического знания, но и нарастание сопротивления этому признанию. Так, репрезентация как повествование не поворачивается наивно к уже случившимся вещам; нарративная форма как таковая противопоставляет собственную сложность и непрозрачность тому, что я называю референциальным импульсом исторического рассказа; нарративная структура стремится замкнуться и исключить как нечто чужеродное, как незаконное экстралингвистическое допущение, референциальный момент повествования. То же подозрение в отсутствии референциальных соответствий репре-

зентации обретает новую форму под знаком тропологии и риторики. Разве эти фигуры не служат, в свою очередь, экраном между дискурсом и тем, что, как утверждается, случилось? Не заполучают ли они дискурсивную энергию в сети оборотов дискурса и мысли? И не достигает ли такое подозрение своего апогея в силу родства между репрезентацией и вымыслом? Именно на этой стадии вновь возникает апория, пленницей которой, как нам показалось, была память, в той мере, в какой воспоминание предстает как своего рода образ, символ. Как сохранить принципиальное различие между образом отсутствующего как ирреального — и образом отсутствующего как предшествовавшего? Переплетение исторической репрезентации с литературным вымыслом повторяет в конце исследования ту же апорию, которая, по-видимому, отягощала феноменологию памяти.

Итак, динамика этой главы будет развиваться под знаком нарастающей драматизации. Оспаривание не перестанет сопровождать признание интенциональной нацеленности истории; это признание будет нести на себе несмыслимую печать протеста против подозрения — протеста, выраженного трудным: «И тем не менее...».

I. РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ И НАРРАТИВ

Гипотеза, определившая дальнейший анализ, касается места нарративности в архитектуре исторического знания. Она имеет два аспекта. С одной стороны, принято считать, что нарративность не является решением, альтернативным по отношению к объяснению/пониманию, вопреки тому, о чем на удивление единодушно говорят противники и защитники тезиса, который я, удобства ради, предложил назвать «нарративистским». С другой стороны, утверждается, что создание интриги является, тем не менее, подлинной составной частью историографической операции, но в ином плане, нежели план объяснение/понимание: оно не соперничает с употреблением «потому что» в смысле причинности или даже целесообразности. Одним словом, речь не идет о «понижении», перемещении нарративности на некую более низкую ступень, поскольку операция нарративной конфигурации сопрягается со всеми модальностями экспликации/понимания. В этом смысле репрезентация в своем нарративном аспекте, как и в других, о которых речь пойдет ниже, не добавляется извне к документальной и экспликативной фазам, а постоянно сопровождает и поддерживает их.

Итак, сначала я скажу, чего не надо ожидать от нарративности: чтобы она заполняла пробел в объяснении/понимании. На этом боевом рубеже, который я предлагаю преодолеть, удивительным образом оказались объединены франкоязычные историки, выразившие все свое неудовольствие в носящем предварительный характер противопоставлении истории-рассказа и истории-проблемы⁵, и англоязычные авторы, возведшие конфигурирующий акт создания рассказа в ранг объяснения, включающего причинные, и даже финалистские, объяснения. Таким образом, создана явная альтернатива, делающая из нарративности либо препятствие, либо замену объяснения.

У Броделя и у его соратников по «Анналам» все разыгрывается по линии «событие, рассказ, примат политического», когда акцентируется принятие решения сильными личностями. Известно, разумеется, что событие, прежде чем стать объектом исторического познания, является объектом рассказа; в частности, рассказы современников занимают видное место среди документальных источников: в этом отношении урок Марка Блока никогда не забывался. Вопрос скорее сводился к тому, чтобы выяснить, продолжает ли историческое познание, ведущее начало от критического анализа этих рассказов первого уровня, сохранять в своих научных формах черты, которые роднили бы его с рассказами самого разного толка, питавшими искусство повествования. Отрицательный ответ объясняется двояко. С одной стороны, он продиктован концепцией события, столь ограничительной, что рассказ, который считался средством его выражения, рассматривался как малая, даже второстепенная, составляющая исторического познания: развитие рассказа в таком случае — это развитие события. С другой стороны, до возникновения нарратологии в сфере лингвистики и семиотики рассказ рассматривался как примитивная форма дискурса, одновременно слишком связанная с традицией, легендой, фольклором и, в конечном счете, с мифом, и слишком мало разработанная для того, чтобы выдержать всевозможные испытания, которыми ознаменован эпистемологический разрыв между современной и традиционной историей. По правде говоря, соображения одного и другого порядка неразрывно связаны: скудному концепту события соответствует скудный же концепт рассказа; неудивительно, что суд над событием делал излишним

⁵ *Furet F. De l'histoire-récit à l'histoire-problème // Diogène, №89, 1975, перепечатано в «L'atelier de l'histoire», Paris, Flammarion, 1982.*

отдельный суд над рассказом. А ведь это осуждение событийной истории имело давних предшественников. К. Помиан вспоминает критику Мабильоном и Вольтером истории: история, говорили они, учит лишь событиям, которые только забывают память и мешают подниматься к причинам и основаниям и, таким образом, показывать глубинную природу рода человеческого. И если тщательно разработанное писание истории-события началось только во второй трети XX века, это потому, что в период между двумя войнами авансцену захватила политическая история, с ее культом того, что Б. Кроче называл «индивидуально детерминированными» фактами. Ранке и Мишле остаются непревзойденными мастерами этого стиля истории, где событие считается единичным, не повторяющимся. Именно на это соединение примата политической истории и предрассудка в пользу единичного, неповторимого события школа «Анналов» ведет лобовую атаку. К этой черте неповторимой единичности Ф. Бродель добавил кратковременность, которая позволила ему противопоставлять «большую длительность» «событийной истории»; эта мимолетность события, по его мнению, характеризует индивидуальное действие, главным образом — действие лиц, принимающих политические решения, в котором видели источник и движущую силу событий. В конечном счете обе черты — единичность и кратковременность события — связаны с главным допущением так называемой событийной истории, а именно, что индивид является конечным носителем исторических изменений. Что касается истории-рассказа, она рассматривается как простой синоним событийной истории. Таким образом, нарративный статус истории не является предметом специального обсуждения. Что касается отрицания приоритета события, в смысле единичности, оно является прямым следствием смещения основной оси исторического исследования от политической истории в сторону истории социальной. И действительно, в истории политической, военной, дипломатической, в истории церкви индивиды — главы государств, военачальники, министры, прелаты — делают, как принято считать, историю. Именно там место взрывоподобных событий. Критика истории битв и событийной истории образует таким образом полемическую изнанку ратования за историю всестороннего феномена человека, однако с очень сильным акцентом на экономических и социальных условиях. В этом критическом контексте и родилось понятие большой длительности, в противовес понятию события, трактуемому как краткая длительность, о чем говорилось выше. Преобладающей тенденцией является, как сказано,

резкое противопоставление в самой сердцевине социальной действительности мгновения и «долготекущего времени». Доводя аксиому почти до парадокса, Бродель договорится до утверждения, что «социальная наука испытывает едва ли не ужас перед событием». Эта лобовая атака на линию «событие, рассказ, примат политического» получила весомое подкрепление благодаря массовому введению в историю квантитативных процедур, заимствованных из экономики и распространенных на демографическую, социальную, культурную и даже духовную историю. В связи с таким развитием оказывается под вопросом главное допущение, касающееся природы исторического события, а именно — что событие, будучи единичным, не повторяется. Квантитативная история, действительно, является по сути своей «серийной историей»⁶.

Если, по мысли приверженцев «Анналов», рассказ как собрание точечных событий и традиционная форма трансмиссии культуры мешает истории-проблеме, то, по мнению заокеанской нарративистской школы, он способен соперничать со способами объяснения, общими для гуманитарных и естественных наук. Из препятствия на пути научности истории рассказ превращается в ее замещение. Лишь столкнувшись с чрезмерными требованиями, выдвинутыми номологической моделью исторического познания⁷, эта школа предприняла переоценку ресурсов интеллигибельности рассказа. А последняя мало чем обязана нарратологии и ее притязанию на реконструкцию внешних воздействий рассказа на базе его глубинных структур. Работы нарративистской школы продолжают скорее в русле исследований обыденного языка, его грамматики и логики, в том виде, в каком они функционируют в естественных языках. Таким образом, конфигурирующий характер рассказа был выдвинут на первый план в ущерб его эпизодическому аспекту, единственному, который историки «Анналов» принимали во внимание. Что касается конфликта между пониманием и объяснением, нарративистские интерпретации предпочитают отрицать уместность

⁶ В предыдущей главе мы вкратце описали упрочение понятия структуры, понимаемого историками в двояком смысле, статистическом — как архитектуры взаимосвязи данной системы, и динамическом — как длящейся стабильности, вопреки идее точечного события, в то время как термин «конъюнктура» имеет тенденцию к обозначению времени среднего, в сравнении с долговременностью структуры («Время и рассказ», т. I). Таким образом, событие переместилось на третью позицию после структуры и конъюнктуры; в этом случае событие определяется «как прерывность, зафиксированная в модели» (см. *Potian K. L'Ordre du temps*).

⁷ См. *Рикёр П.* Время и рассказ, т. I, с. 131-140.

такого различия, исходя из того, что понять рассказ означает тем самым объяснить события, которые он охватывает, и факты, которые он излагает. Вопрос поэтому ставится так: до какой степени нарративистская интерпретация отражает эпистемологический разрыв, возникающий между историями, которые рассказывают (*stories*), и историей, которую выстраивают по следам документов (*history*).

В работе «Время и рассказ» я последовательно изложил тезисы нарративистской школы⁸. Особое место следует отвести творчеству Луиса О. Минка, долгое время выглядевшего разрозненным, прежде чем оно было представлено в целостном виде в опубликованном посмертно труде под заглавием «Историческое понимание» («Historical Understanding»). Заглавие, которое хорошо резюмирует главную тему разностороннего творчества Минка, не должно вводить в заблуждение; речь вовсе не идет о противопоставлении понимания и объяснения, как у Дильтея; напротив, речь идет о том, чтобы охарактеризовать историческое объяснение, в качестве «рассмотрения в единстве», с помощью конфигурирующего, синоптического и синтетического акта, обладающего той же интеллигибельностью, что и суждение в Кантовой «Критике способности суждения». Следовательно, здесь подчеркиваются не черты интерсубъективности *verstehen*, а функция «сведения воедино», которая присуща рассказу, выступающему как целое по отношению к излагаемым событиям. Мысль, что сама по себе форма рассказа должна быть «познавательным инструментом», напрашивается в конце ряда все более точных подходов, ценой выявления апорий исторического познания, которые могла обнаружить только нарративистская интерпретация. Сегодня, по прошествии времени, следует отдать должное Луису О. Минку, учитывая ту строгость и ту честность, с которыми он подвел итог этим апориям. Поставлена проблема, которая станет тяжелым испытанием для всей литературной философии истории, а именно: что отличает историю от вымысла, если оба они рассказывают? Классический ответ, согласно которому только история рассказывает о действительно случившемся, явно не предполагается идеей о том, что нарративная форма как таковая имеет познавательную функцию. Апория, которую можно назвать апорией истины в истории, стала очевидной благодаря тому, что историки часто конструируют разные, в том числе и противоречащие друг другу, рассказы относительно одних и тех же событий. Надо

⁸ См. Рикёр П. Там же, с. 165-202.

ли говорить, что один такой рассказ умалчивает о событиях и соображениях, которые другой подчеркивает, и *vice versa*? Апорию можно было бы предотвратить, если бы удалось соединить противоположные варианты ценой соответствующей корректировки предложенных рассказов. Скажут, возможно, что это жизнь, предположительно имеющая форму истории, сообщает силу истины рассказу как таковому. Но жизнь — не история, и приобретает она эту форму лишь в той мере, в какой мы ей ее придаем. Как же мы можем тогда настаивать на том, что нашли эту форму в жизни: в нашей, и, в более широком смысле, в жизни других, в жизни институтов, групп, обществ, наций? Однако это притязание прочно укоренено в самом проекте написания истории. Из этого следует, что невозможно далее искать прибежище в идее «всеобщей истории как прожитого». Действительно, какая связь может существовать между этим предполагаемым, единственным и определенным, царством всеобщей истории как прожитого, и историями, которые мы конструируем, если каждая имеет свое начало, середину и конец и обязана своей интеллигибельностью только своей внутренней структуре? Эта дилемма не только затрагивает рассказ на его конфигурирующем уровне, но касается и самого понятия события. Кроме того, что можно задаться вопросом относительно правил употребления термина (является ли Ренессанс событием?), можно спросить себя, есть ли какой-либо смысл в утверждении, что два историка создают разные рассказы об одних и тех же событиях. Если событие — фрагмент рассказа, оно разделяет его судьбу, и не существует того базового события, которое могло бы избежать нарративизации. И, однако, нельзя обойтись без понятия «того же самого события», из-за невозможности сравнить два рассказа, разрабатывающие, как утверждается, один и тот же сюжет. Но что такое событие, очищенное от всякой нарративной связи? Надо ли его идентифицировать со случайностью, в физическом смысле слова? Но тогда между событием и рассказом разверзается новая пропасть, сравнимая с пропастью, которая отделяет историографию от истории — той, которая действительно произошла. Если Минк стремился сохранить соображение здравого смысла, согласно которому история отличается от вымысла своим притязанием на истину, это, должно быть, потому, что он не отказался от идеи исторического познания. В этом отношении опубликованный им последний очерк («Нарративная форма как инструмент познания») выражает состояние растерянности, в котором автор пребывал, когда труд его был прерван смертью. Рассматривая в последний раз разли-

чие между вымыслом и историей, Минк ограничивается рассуждением о губительной, по его мнению, случайности, в силу которой здравый смысл может быть выбит из своей укрепленной позиции; если различие между историей и вымыслом исчезнет, оба они лишатся своего специфического признака — притязания на истину со стороны истории и требования «добровольного временного отказа от недоверия» со стороны вымысла. Но автор не говорит, каким образом различие могло бы быть сохранено. Отказываясь решить дилемму, Минк предпочел сохранить ее как принадлежащую самому историческому предпрятию.

Вместо того, чтобы противникам и сторонникам экспликативной релевантности рассказа как конфигурирующего акта выступать друг против друга, было сочтено более целесообразным задаться вопросом о том, как могут сочетаться оба типа интеллигибельности — интеллигибельность нарративная и интеллигибельность экспликативная⁹.

Что касается нарративной интеллигибельности, следовало бы приблизить пока еще слишком интуитивные соображения нарративистской школы к более аналитическим работам нарратологии в плане семиотики дискурсов. Отсюда вытекает сложное понятие «нарративной связности», которое надо отличать, с одной стороны, от того, что Дильтей называл «целостностью жизни», где можно распознать донарративные черты, а с другой, от понятия «причинной или телеологической связи (связности)», относящегося к сфере объяснения/понимания. Нарративная связность укоренена в первой и соединяется со второй. Ее собственный вклад — в том, что я назвал синтезом разнородного для обозначения координации либо между многочисленными событиями, либо между причинами, намерениями, а также случайностями в одном и том же смысловом единстве. Интрига является литературной формой этой координации: она состоит в ведении сложного действия от начальной ситуации к конечной через определенные трансформации, поддающиеся соответствующей формулировке в рамках нарратологии. Таким трансформациям может быть придано логическое содержание: именно то, которое Аристотель охарактеризовал в «Поэтике» как вероятное или правдоподобное; при этом правдоподобное является той стороной, которой вероятное поворачивается к читателю, чтобы его убедить,

⁹ Stone L. Retour au récit, réflexions sur une vieille histoire // *Le Débat*, № 4, 1980, p. 116-142.

то есть заставить поверить именно в нарративную связность рассказываемой истории¹⁰.

Запомним две импликации этого концепта нарративной связности.

Прежде всего — собственно нарративное определение события, которое затем надо будет сочетать с определениями, дающимися ему в плане объяснения. В нарративном плане событие есть то, что, случаясь, продвигает действие: оно является переменной величиной интриги. Внезапными называются события, приводящие к неожиданному повороту — «против всякого ожидания» (*para doxan*), говорит Аристотель, думая о «переломах» (*peripeteiai*) и «сильных страстях» (*pathē*)¹¹. Вообще всякая несогласованность, вступающая в противоречие с согласованностью действия, — это и есть событие. Эта связка «интрига-событие» порождает примечательные транспозиции в историографическом плане; и это далеко за пределами так называемой событийной истории, которая сохраняет лишь одну из возможностей нарративного события, а именно, его краткость в сочетании с его внезапностью. Существуют, если можно так сказать, события большой длительности в соответствии с масштабом, со значением рассказываемой истории: Ренессанс, Реформация, Французская революция являются такими событиями по отношению к многовековой интриге.

Вторая импликация: в той мере, в какой персонажи рассказа — характеры — включены в интригу в то же время, что и рассказываемая история, понятие нарративной идентификации, коррелятивное понятию нарративной связности, также приводит к примечательным транспозициям в историческом плане. Понятие персонажа является нарративным оператором того же масштаба, что и масштаб события; есть персонажи действующие и те, кто претерпевает рассказываемое действие. Так, Средиземное море в выдающейся книге Броделя может рассматриваться как квазиперсонаж квазинтриги роста могущества и упадка того, что было «нашим морем» в эпоху Филиппа

¹⁰ «Поэтика» вполне определенно связывает катарсис с постижением этой связности зрителем. «Очищение» чувств страха и сострадания является в этом смысле результатом интеллектуального понимания интриги («Время и рассказ», т. I, с. 42-107).

¹¹ К общей теории интриги может быть отнесена и категория узнавания — *anagnōrisis*, которая обозначает нарративный момент, позволяющий согласованности компенсировать несогласованность, вызванную неожиданностью возникновения события в самой сердцевине интриги.

Второго. В этом смысле смерть Филиппа Второго не является событием, равным по значению интриге Средиземного моря¹².

Третья импликация, подсказанная «Поэтикой» Аристотеля, могла бы касаться моральной оценки персонажей, лучших, чем мы, в трагедии, и худших, или равных нам по добродетели, в комедии. Отложим эту дискуссию до следующей главы, где она предстанет в рамках более широкого размышления, касающегося отношений между историком и судьей. И все же нам придется предвосхитить эту дискуссию, когда, говоря о риторических категориях, применяемых к интригам, мы столкнемся с вопросом о пределах, которые ставятся репрезентации событиями, рассматриваемыми как ужасные, как морально неприемлемые¹³.

Теперь мне бы хотелось предложить два примера согласования между «нарративной связностью» и «каузальной или конечной связью», соответствующими двум упомянутым выше типам интеллигибельности. От убедительности этого анализа частично зависит решение дилеммы Л.О. Минка и, в более общем плане, апории, постепенное развитие которой мы проследим в этой главе: тщетно ищем мы прямую связь между нарративной формой и событиями, какими они в действительности были; связь может быть только опосредованной, через объяснение, а помимо последнего — через документальную фазу, которая в свою очередь отсылает к свидетельству и к доверию к словам другого.

¹² Принимая во внимание распространение на историю категорий, широко известных в связи с традиционным рассказом и рассказом-вымыслом, я присоединил во «Времени и рассказе» ограничительное условие «квази» к понятиям интриги, события и персонажа. Тогда я говорил о вторичной деривации истории из традиционного рассказа и рассказа-вымысла. Сегодня я бы снял это условие «квази» и считал бы рассматриваемые нарративные категории полноправными операторами в историографическом плане, в той мере, в какой предполагаемая в этой работе связь между историей и практическим полем, где разворачивается социальное действие, позволяет прямо применять к области истории аристотелевскую категорию «действующих лиц». В таком случае поставленная проблема не является больше проблемой транспозиции, расширения на базе других, менее научных употреблений нарратива, а представляет собой проблему соединения нарративной когерентности и экспликативной связности.

¹³ Я оставляю в стороне рассмотрение той составляющей интриги, которую Аристотель считает второстепенной, но тем не менее включает в пространство «частей» *mythos'a*, фабулы, интриги, а именно зрелища (*opsis*) («Поэтика», 57 и 62 а 15). Хотя последнее не вносит свой вклад в смысл, оно не может быть исключено из круга исследования. Оно обозначает аспект зримости, который добавляется к аспекту читабельности интриги. Предстоит узнать, до какой степени важна письменной форме сценическая реализация, как важно дать увидеть. Здесь обольщение забавным добавляется к убеждению вероятным. Мы скажем об этом кое-что в связи с риторической составляющей репрезентации, и особенно с «престижем образа».

Первый пример подсказан использованием в предыдущей главе понятия взаимодействия масштабов. Среди всевозможных синтезов разнородного, которые являет собой построение интриги, не могли бы мы принять в расчет нарративизированный путь изменений масштабов? Фактически ни микроистория, ни, тем более, макроистория не оперируют постоянно одним и тем же масштабом. Конечно, микроистория предпочитает уровень интеракций в масштабе деревни, группы индивидов и семей: именно на этом уровне разворачиваются общение и конфликты и обнаруживается ситуация неопределенности, которую эта история выявляет. Но, помимо того, она обязательно прочитывает снизу вверх властные отношения — а они разыгрываются в другом масштабе. Дискуссия о показательности этих местных историй, происходящих на нижнем уровне, предполагает влечение малой истории в большую историю; в этом смысле микроистория располагается на траектории изменения масштабов, которую она попутно нарративизирует. То же можно сказать и о макроистории. В некоторых своих формах она располагается на определенном уровне и не покидает его: речь идет о процедурах периодизации, разбивающих время истории на большие эпизоды, которым соответствуют рассказы; здесь напрашивается важный нарративный концепт, который мы уже встречали выше, концепт «значения» («*portée*»), разработанный Анкерсмитом в контексте нарративной логики. Его импликация, касающиеся отношения между репрезентацией и репрезентированием, будут рассмотрены ниже¹⁴. Значение события определяет устойчивое сохранение его результатов вдали от истоков. Оно коррелятивно значению самого рассказа, смысловое единство которого сохраняется в течение длительного времени. Если придерживаться этого гомогенного уровня, уровня периода, мы обнаружим важные аспекты нарративизации; в их числе — персонализация, выражающаяся в употреблении имен собственных (или квазиимен собственных): Ренессанс, Французская революция, холодная война и др. Отношение этих имен собственных к описаниям, являющимся в некотором роде их предикатами, ставит проблему нарративной логики, присущей этим сингулярным образованиям высокого уровня, которым Анкерсмит дает имя *narratio*. Но и нарративные возможности макроистории не сводятся к эффектам одного и того же уровня. Как пока-

¹⁴ *Ankersmit F.R. Narrative Logic: a Semantic Analysis of the Historian's Language*, La Haye, Nijhoff, 1983.

зывает труд Норберта Элиаса, эффекты системы власти, в частности, монархического двора, разворачиваются по нисходящей шкале, вплоть до поведения самоконтроля на уровне индивидуальной психики. В этом отношении концепт *habitus* может рассматриваться как концепт нарративного перехода, осуществляющегося по нисходящей, от верхнего плана продуцирования смысла до нижнего плана конкретной реализации, как бы при забвении причины, скрытой в его следствиях.

Второй пример касается понятия события. Выше упоминалась нарративная функция, которую событие выполняет как носитель изменения в плане рассказываемого действия. Но из всех попыток дать определение события в плоскости объяснения мы смогли выделить ту, которая соотносит событие со структурой и конъюнктурой и связывает его с понятиями отклонения, отличия. Возможно ли перешагнуть логическую пропасть, которая, по видимости, разверзается между двумя дефинициями события? Напрашивается гипотеза: если мы придаем всю полноту понятию интриги как синтеза разнородного, перемешивающего намерения, причины и случайности, то не дано ли рассказу осуществлять нечто вроде нарративной интеграции между тремя моментами — структурой, конъюнктурой, событием, — которые эпистемология разъединяет? Только что предложенная идея нарративизации варьирования масштабов подсказывает это в той мере, в какой три момента связаны с разными шкалами, как в плане уровней эффективности, так и в плане временных ритмов. Решающую поддержку в деле формулирования этой гипотезы я нашел у Р. Козеллека. Я имею в виду очерк, озаглавленный «Репрезентация, событие, структура», в сборнике под названием «Прошедшее будущее»¹⁵. После утверждения о том, что структуры связаны скорее с описанием, а события — с рассказом, представляя собой временные пласты, определяе-

¹⁵ Koselleck R. Darstellung, Ereignis und Struktur // *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, F., Suhrkamp, 1979; trad. fr.: *Représentation, événement et structure // Le Futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, EHESS, 1990, p. 133-144. Очерк должен рассматриваться в рамках широкого исследования, направленного на «определение того, что представляет собой время истории» (предисловие), в связи с чем автор говорит, что «из всех вопросов, поставленных исторической наукой, этот является одним из самых трудноразрешимых». Обсуждение главных тезисов Р. Козеллека, изложенных в этом сборнике и в «Опыте истории» (*L'Expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 1997), будет предложено в следующей главе в связи с обсуждением понятия истины в истории. Очерк, который я здесь представил, оторван, следовательно, от своего контекста.

мые порознь, автор дает понять, что объединяющая их динамика поддается нарративизации, с помощью которой рассказ осуществляет взаимообмен между структурой и событием. Эта интегративная функция нарративной формы проистекает из дистанции, которую последняя занимает относительно простой хронологической последовательности по принципу «до» и «после», типа *veni, vidi, vici*. Как смысловое единство, интрига способна сопрягать в одной и той же конфигурации структуры и события; так, упоминание структуры господства может быть введено в рассказ о событии, каковым является битва. Структура, как явление большой длительности, становится благодаря рассказу условием возможности события. Здесь можно говорить о структурах *in eventu*, воспроизводимых в их значении только *post eventum*. Описание структур в ходе рассказа способствует, таким образом, освещению и прояснению событий в качестве причин, не зависящих от их хронологии. Это соотношение, впрочем, обратимо: некоторые события рассматриваются как знаменательные в той мере, в какой они служат симптомами (*indices*) социальных явлений большой длительности и кажутся определяемыми ими: так, процесс, связанный с реализацией права на труд, может драматически иллюстрировать общественные, юридические или экономические, явления большой длительности¹⁶. Нарративная интеграция структуры и события дублирует, таким образом, нарративную интеграцию феноменов, расположенных на разных уровнях шкал длительности и эффективности. Конечно, разница между описанием и повествованием тем самым не стирается; но, если описание сохраняет стратификацию уровней, задача рассказа — переплести их между собой. Когнитивное отношение между двумя концептами заключается в плоскости различия; оно находит дидактическое дополнение в отсылке от одного к другому благодаря нарративной конфигурации. Здесь речь идет об отношении между структурой и событием как об отношении между степенями длительности. Таким образом, всякая стратификация может быть нарративно опосредована¹⁷.

¹⁶ Здесь мы снова встречаемся с парадигмой Карло Гинзбурга. См. выше с. 238 и с. 243-246.

¹⁷ «Характер современной истории как процесса в действительности может быть схвачен только путем объяснения событий через структуры и наоборот» (*Koselleck R. Le Futur passé, op. cit., p. 138*). Правда, Козеллек выступает против «сплавления» события и структуры. Временные слои никогда полностью не амальгамируются; последовательность оставляет место неожиданному событию. Когнитивное отношение двух концептов, являющееся отношением расхождения, не снимается неким компромиссом, который рассказ устанавливает между ними. Концептуальность и сингулярность остаются гетерогенными друг другу.

Эти два примера нарративизации способов объяснения, действованных в историографической операции, заключают в себе два урока. С одной стороны, они показывают, каким образом письменные формы этой операции соединяются с объяснительными формами. С другой, они показывают, как интенциональная нацеленность рассказа, как бы «над» его окончанием, через объяснение движется в направлении достоверной реальности. Теперь необходимо сказать о сопротивлении этому переходу.

В самом деле, я не хотел бы завершить обсуждение вопроса о нарративности и ее вкладе в третью фазу историографической операции, не отложив на предмет последующего рассмотрения некоторые аспекты построения интриги, которые, вместе со схожими следствиями других особенностей письменного выражения истории, парадоксальным образом затрудняют решение проблемы, возникающей в связи с притязанием исторического рассказа на репрезентацию прошлого. На пути от репрезентации к репрезентированию рассказ воздвигает препятствия, вытекающие именно из структуры акта конфигурации.

Оспаривание, диктуемое целями разделения внутренней структуры и внетекстуальной реальности, пришло из теории литературы. В той мере, в какой рассказ-вымысел и исторический рассказ причастны одним и тем же нарративным структурам, неприятие структуралистской ортодоксией референциального аспекта распространяется на всю литературную текстуальность. Это неприятие обусловлено распространением соссюровской модели от уровня отдельных знаков — как они соединяются в системах лексического типа — на уровень фраз и, наконец, на уровень больших эпизодов текста. По этой модели отношение между означающим и означаемым порождает двуликую сущность, собственно сам знак, восприятие которого выключено из отношения к референту. Это выключение — результат теоретической позиции возведения знака в ранг единственного предмета лингвистической науки. Именно эта биполярная модель означающее-означаемое, при исключении референта, распространилась на все области языка, доступные семиотической трактовке. Таким образом, нарратология соссюровского типа смогла, согласно требованию модели, применить к большим текстовым эпизодам «запрет на референта». Насколько результаты такого подхода в случае рассказа-вымысла могут казаться спорными, не будучи губительными — я их обсуждаю в «Живой метафоре», — настолько разрушительными они оказались для исторического рассказа, чье отличие от рассказа-вымысла

ритель о подтверждении/оспаривании, являющем собой самую суть того, что я называю репрезентированием прошлого²⁰, следовало бы продвинуть далее исследование других составляющих литературной фазы историографической операции. Они добавляют собственное неприятие референциального импульса исторического дискурса к неприятию, исходящему от нарративной конфигурации как таковой²¹.

II. РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ И РИТОРИКА

Стоит уделить особое внимание собственно риторическому измерению исторического дискурса, невзирая на переплетение фигур, относящихся к этой области, с нарративными структурами. Здесь мы соприкасаемся с традицией, восходящей к Вико и к его двойному наследию: в плане описания фигур мысли и дискурса, называемых тропами (главным образом метафора, метонимия, синекдоха и ирония), и в плане защиты способов аргументации, которые риторика противопоставляет гегемонистским притязаниям логики.

Цель этого нового этапа нашего исследования заключается не только в том, чтобы расширить поле операций письменной репрезентации, но и в том, чтобы указать на сопротивление, которое нарративные и риторические конфигурации оказывают

ских войн, а на внутритекстуальном уровне воображаемого грека V века: «выход, который осуществляется посредством языка и в языке и который разыгрывается в плане воображаемого» (op. cit., p. 326). «Эффект рассказа» (op. cit., p. 329), — вот «зеркало Геродота», зеркало видения мира.

В той степени, в какой эта работа очерчивает свои границы (*quid* персидских войн?), она абсолютно легитимна. Она только делает более затруднительным вопрос о высказывании истины в истории: исследование проблемы «заставить поверить» постоянно отодвигает первый, рискуя его замаскировать. Парадокс нарративного вектора таким образом раскрыт: направляя к референту, рассказ одновременно служит экраном. Тем не менее сама задача «оценить воздействие текста на воображение грека» (op. cit., с. 359) — не ставит ли она вновь, по-иному, проблему референта: было ли это воздействие текста достигнуто? Здесь, по-видимому, требуется история чтения, где референтом был бы грек V века, читающий Геродота. Знаем ли мы о нем больше, чем о битве при Саламине?

²⁰ *Ricœur P. Temps et Recit*, t. III: «Мы будем называть репрезентированием (или замещением) отношение между конструкциями истории и их визави, а именно прошлым, одновременно упраздненным и сохраненным в своих следах».

²¹ Об общей проблеме отношений между конфигурацией и рефигурацией см. «Время и рассказ», I, «Тройственный мимесис», с. 65-106.

референциальному импульсу, обращающему рассказ к прошлому. Может быть, мы увидим и начало контрнаступления определенного критического реализма на искушение эстетизма, перед которым рискуют не устоять поборники нарративной риторики: это, собственно, и произошло, когда в последние десятилетия XX века главные действующие лица дискуссии столкнулись с проблемой изображения событий, которые своей чудовищностью сделали очевидными «пределы репрезентации». Дискуссия частично развернулась на французской сцене, а на американской дала повод к конфронтации, которой мы коснулись выше.

Французский вклад в этот спор восходит к золотому веку структурализма. Методологическая революция, с которой связывает себя французская школа, ставит своей целью выявить аспекты нарративных кодов, которые очень близки общим структурным свойствам языка, отличаемого, вслед за Фердинандом де Соссюром, от речи. Основной постулат гласит, что структуры рассказа подобны структурам простейших единиц языка²². Отсюда следует распространение лингвистики на область нарративной семиотики. Основным следствием для теории рассказа явилось исключение любого соображения, заимствованного из литературной истории жанра, отделение ахронии структур от диахронии практики дискурсов в интересах логизации и дехронологизации, этапы которых я разметил в работе «Время и рассказ, II»²³. Импликации в историческое поле могли и не состояться, поскольку эта семиотика рассказа оставалась развернутой, в традиции Владимира Проппа, в план вымысла без иных достойных сожаления потерь, кроме утраты измерения чудесного, — что немаловажно, учитывая родство *a contrario* этого эмоционального качества с тем ужасным, которое предстояло вызвать к жизни истории XX века. Угроза, направленная против референциального притязания истории, уже содержалась, однако, в выборе соссюровской модели в плане общей семи-

²² Barthes R. Introduction à l'analyse structurale des récits // Communications, № 8, 1986; «Les niveaux de sens du récit», текст, перепечатанный в «Poétique du récit», Paris, Ed. du Seuil, 1977. Здесь читаем: «Рассказ является большой фразой, как, в свою очередь, и всякая утверждающая фраза является, в некотором роде, наброском маленького рассказа»; «Подобие, упоминаемое здесь, имеет не только эвристическую значимость: оно предполагает идентичность между языком и литературой» (op. cit., p. 12).

²³ Рикёр П. Время и рассказ, т. II. Конфигурация в вымышленном рассказе. Глава 2. «Семиотические ограничения повествовательности».

отики; выше мы упоминали о последствиях, для интерпретации исторического дискурса, исключения референта — чего требовал характер бинарной структуры знака «означающее-означаемое». Для того, чтобы структурализм затронул историю, потребовалось, чтобы установка его приверженцев, которую можно назвать научной, соединилась с установкой куда более полемического и идеологического свойства, направленной против предполагаемого гуманизма совокупности репрезентативных практик. История-рассказ оказывается в таком случае на той же скамье подсудимых, что и реалистический роман, унаследованный от европейского XIX века. Подозрение смешивается здесь с любопытством, так как история-рассказ обвиняется прежде всего в создании сюжета, приспособленного к системе власти, дающей ему иллюзию господства над нею самой, над природой и над историей²⁴. «Дискурс истории» для Ролана Барта является особенно подходящей мишенью в этом жанре критики как подозрения. Основываясь на исключении референта из лингвистического поля, автор упрекает историю-рассказ в том, что она помещает референциальную иллюзию в центр историографии. Иллюзия заключается в том, что референт, предположительно внешний, основополагающий, а именно — время *res gestae*, гипостазирован за счет означаемого, то есть смысла, который историк придает излагаемым фактам. И тогда происходит короткое замыкание между референтом и означающим, и «дискурс, предназначенный только для выражения реального, полагает, что он обходится без основополагающего понятия воображаемых структур, каковым является означаемое». Это слияние референта и означаемого в пользу референта порождает эффект реальности, в силу которого референт, украдкой преобразованный в стыдливое означаемое, оказывается наделенным привилегией утверждать: «это случилось». Таким образом, история вселяет иллюзию нахождения той реальности, которую она репрезентирует. В действительности же ее дискурс является лишь «перформативным, поддельным дискурсом, в котором конста-

²⁴ *Barthes R. Le discours de l'histoire // Informations sur les sciences sociales, 1967, p. 153-166, перепечатано в книге: Le Bruissement de la langue, Paris, Éd. du Seuil, 1984. L'effet de réel // Communications, 1968, перепечатано там же, p. 153-174. (В русск. перев.: Эффект реальности. Перев. С.Н. Зенкина // Барт Р. Избранные работы. М., 1994, с. 392-400.)* Упомянем в этой связи также критику, направленную теоретиками «нового романа» (в частности, Рикарду в «Новом романе») против «референциальной иллюзии» в реалистическом романе.

тирующее, описательное (видимое), является фактически означающим речевого акта как акта власти». В конце своей статьи Р. Барт может приветствовать упадок нарративной истории и взлет истории структуральной; именно в этом, по его мнению, заключается нечто большее, чем смена школы, — подлинная идеологическая трансформация: «Историческое повествование умирает потому, что признак истории отныне — в большей мере интеллигибельность, чем реальность». Оставалось уточнить механизм этого отстранения означаемого, изгнанного предполагаемым референтом. Это и делается во втором очерке, озаглавленном именно так: «Эффект реальности». Ключ к разгадке следует искать в роли, выполняемой пояснениями в реалистическом романе и в истории того же периода, а именно, в тех «лишних» деталях, которые ничего не вносят в структуру рассказа, его смысловое направление; это «незначимые участки» по отношению к смыслу, вводимому в ходе рассказа. Чтобы объяснить эффект реальности, надо исходить именно из этой незначимости. До реалистического романа пояснения способствовали правдоподобию чисто эстетического, но отнюдь не референциального характера; референциальная иллюзия состоит в том, чтобы преобразовать «сопротивление смыслу», исходящему от пояснения, в сопротивление «предполагаемому реальному»: тем самым образуется разрыв между античным правдоподобием и реализмом новой литературы. Но таким же образом рождается и новое правдоподобие, которое как раз и является реализмом; будем подразумевать под этим «всякий дискурс, включающий высказывания, гарантированные одним лишь референтом» (с. 399). Именно это происходит в истории, где «там — так — было» — это уже достаточная опора для слов». Этот аргумент равнозначен переносу примечательной черты реалистического романа XIX века на исторический рассказ.

Здесь надо задаться вопросом: не было ли это допущение от начала и до конца порождено опорой на лингвистическую модель, не соответствующую историческому дискурсу; последний легче понять на базе альтернативных моделей, для которых референт, каков бы он ни был, представляет собой неотъемлемое измерение дискурса, адресованного кем-то кому-то по поводу чего-то. Тогда остается указать на специфику референциальности в сфере историографии. Мой тезис сводится к тому, что она не может быть выявлена лишь в плане функционирования фигур, свойственном историческому дискурсу, что она проходит

через документальное доказательство, причинно-целевое объяснение и литературное оформление. Эта трехчастность остается таинством исторического познания²⁵.

Особенно большой вклад в исследование собственно риторических возможностей исторической репрезентации внес Хейден Уайт²⁶. Важность вклада определяется как вопросами, которые вызвал труд Уайта, так и своевременностью исследований этого мыслителя, стремящегося раздвинуть привычные рамки сознания читателей. Дискуссия, которую автор развязал вокруг литературы о Шоа, придала его суждениям драматическое измерение, которого не достигли тезисы франкоязычных структуралистов. Речь идет о вкладе не в эпистемологию исторического познания, а в поэтику, темой которой является воображение, точнее, историческое воображение. В этом плане оно верно духу времени и тому, что называют «лингвистическим поворотом» (*linguistic turn*), поскольку это воображение постигается именно в структурах дискурса. Итак, речь пойдет о вербальных артефактах. Это уточнение никоим образом не уменьшает значимости замысла. Действительно, снимаются два заслона. Первый контролирует отношение истории к вымыслу. В плане языкового воображения исторический рассказ и рассказ-вымысел принадлежат к одному и тому же классу, классу «вербальных вымыслов». Все проблемы, связанные с референциальным измерением исторического дискурса, должны будут рассматриваться исходя из этой перегруппировки. Второй заслон контролирует

²⁵ Роль «пояснений» в формировании «эффекта реальности» требует специального обсуждения. Тот факт, что они являются хорошим критерием для определения некоторых романов как реалистических, не вызывает сомнения. Но функционируют ли они подобным же образом в историческом рассказе? Это не очевидно. Я бы посоветовал отнести их в такой же мере к измерению зримости, как и читабельности литературных структур исторического дискурса. Они позволяют увидеть и, тем самым, поверить. Но даже и в этом случае пояснения неотделимы от «примечаний», которые, будучи помещены в нижней части страниц, — без чего обходится реалистический или натуралистический роман, — обозначают документальные источники, на которых базируются конкретные высказывания, касающиеся отдельных фактов. «Примечания» являются, таким образом, литературным выражением документальной референции первой ступени исторического дискурса.

²⁶ *White H. Metahistory. The Historical Imagination in XIX th Century Europe*, Baltimore & London, The Johns Hopkins University Press, 1973; (русское издание: *Уайт Х. Метаистория*. Екатеринбург, 2002); *Tropics of Discourse*, Baltimore & London, The Johns Hopkins University Press, 1978; *The Content of the Form*, 1987. Об этих работах см.: «Время и рассказ». Т. I. С. 187-195; т. III, р. 273-282. Кроме того см.: *Chartier R. Figures rhétoriques et représentation historique // Au bord de la falaise*, p. 108-125.

различие между профессиональной историографией и философией истории, по крайней мере той ее части, которая воплощается в форму великих рассказов в мировом масштабе. Таким образом, в одни рамки помещены Мишле, Ранке, Токвиль, Буркхардт, Гегель, Маркс, Ницше, Кроче. Общей проблематикой для них является включение в дискурс исторического воображения в форме, относящейся к риторике, а точнее, к риторике троп. Этой вербальной формой исторического воображения является построение интриги, *emplotment*.

В «Метаистории» широта взгляда автора проявляется в том, что процедура построения интриги воссоздается через упорядоченную серию типологий, придающих операции характер хорошо разработанной таксономии. Но никогда не следует упускать из виду, что эта таксономия действует на уровне глубинных структур воображения. Эта противоположность структуры глубинной и структуры очевидной хорошо известна семиотикам и, тем более, психоаналитикам. В определенной ситуации вербальных вымыслов она позволяет устанавливать иерархию типологий, вместо того, чтобы нагромождать или рядопологать их. Четыре типологии, о которых пойдет речь, и возникающие в результате их сочетаний композиции должны таким образом считаться матрицами комбинаций, возможных в плане эффективного исторического воображения.

Выполнение этой программы носит планомерный характер. Основная типология, которая дает основание отнести конструкцию Х. Уайта к традиции Вико, типология интриг (сюжетов), венчает иерархию трех типологий. Первая связана с эстетическим восприятием: это значение *story* интриги. Организация рассказываемой истории, в духе того, что предлагает Л.О. Минк, выходит за рамки простой хронологии, все еще преобладающей в хрониках, и добавляет к «линии» — *story-line* — нити истории, организацию с точки зрения мотивов, которые можно считать мотивами завязки, переходными или мотивами развязки. Важно то, что, как и у сторонников рассмотренного выше нарративизма, *story* имеет «эффект объяснения» в силу одного только структурного механизма. Риторика здесь впервые вступает в состязание с эпистемологией исторического познания. Серьезность конфликта возрастает в силу двух причин: что касается формы, надо сказать, как на этом настаивает в последней работе Х. Уайт, что построение сюжета позволяет контурам истории превалировать над различными смыслами рассказываемых событий в той мере, в какой акцент делается на определении

класса конфигурации, в который вписывается данная интрига. Что же должно предвещать создание формы? Здесь риторик не находит ничего, что бы предшествовало первым попыткам нарративизации, кроме необработанного исторического источника — *unprocessed historical record*. Этот вопрос дает повод для обсуждения статуса фактических данных относительно всякого первичного оформления рассказываемой истории.

Вторая типология в большей мере относится к когнитивным аспектам рассказа. Но, на манер специалистов в области риторики, Х. Уайт рассматривает понятие аргумента скорее в его убеждающей, чем в собственно доказательной способности²⁷. Идея о том, что существует способ аргументации, свойственный нарративному и историческому дискурсу, и что к этому способу применима собственная типология, является оригинальной идеей, каковы бы ни были заимствования из других, не связанных с историей областей, различия между формальными, органицистскими, механистическими и контекстуалистскими аргументами²⁸.

Третья типология, типология идеологических подтекстов, связана скорее с видами моральной и политической ангажированности и, следовательно, с включением в текущую практику. В этом смысле она относится к тому, что Бернар Лепти называет настоящим временем истории. Ниже мы рассмотрим проблему, порождаемую этой типологией, в связи с вовлечением протагонистов в некоторые события, неотделимые от моральной нагрузки, которую они несут.

Затем следует построение интриги, которую Х. Уайт рассматривает преимущественно как способ объяснения; он позаимствовал из «Анатомии критики» Нортропа Фрая типологию, включающую четыре элемента — роман, трагедию, комедию, сатиру, продолжив тем самым риторику Вико.

Если бы потребовалось обозначить соответствующим термином начинание Х. Уайта, следовало бы говорить вместе с самим автором о теории стиля. Каждая комбинация из элементов, относящихся к той или иной типологии, определяет стиль

²⁷ Риторическая теория аргументации не чужда современной дискуссии. См.: *Booth W.C. Rhetoric of Fiction*, Chicago, The University of Chicago Press, 1961. Точнее об отношениях между риторикой и логикой см.: *Tulmin S.E. The Uses of Argument*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958 : франц. перев.: *Les Usages de l'argumentation*, Paris, PUF, 1993.

²⁸ В конечном счете идея эта не чужда «Поэтике» Аристотеля в той мере, в какой коэффициент вероятности связан с построением интриги. Впрочем, метафора столь же связана с риторикой как теорией вероятных дискурсов, сколь и с поэтикой как теорией создания дискурсов.

произведения, который можно охарактеризовать через доминирующую категорию²⁹.

Речь идет не о том, чтобы оспаривать значение новаторского творчества Х. Уайта. Можно даже сожалеть вместе с Р. Шартье о «несостоявшейся встрече» Хейдена Уайта с Полем Веном и Мишелем Фуко — встрече, которая была возможна в семидесятые годы. Идея глубинной структуры воображения обязана своей неоспоримой плодотворностью связи, которую она устанавливает между креативностью и кодификацией. Этот динамичный структурализм абсолютно приемлем. Парадигмы, отделенные от воображаемого, были бы только инертными классами более или менее рафинированной таксономии. Парадигмы — это матрицы, предназначенные для порождения очевидных структур в неограниченном количестве. В этом отношении критика, согласно которой Х. Уайт колебался между детерминизмом и свободным выбором, кажется мне легко опровержимой: именно формальным матрицам свойственно расширять ограниченное пространство выбора. В этом смысле можно говорить об упорядоченном продуцировании — понятии, которое перекликается с кантовским концептом схематизма, «этим методом создания образов». Из этого следует, что возникающие одно за другим возражения по поводу таксономической негибкости или блуждания в пространстве имагинативных вариаций не учитывают оригинальности проекта, при всех колебаниях и недостатках его исполнения. Мысль о том, что охваченный паникой автор отступил перед беспредельностью возможного беспорядка, мне кажется не только ошибочной, но и несправедливой, ввиду обнаруживаемого ею тенденциозного характера³⁰. Несколько излишне драматичное выражение *bedrock of order* (скала, осно-

²⁹ С понятием стиля по *Granger G. G.* (*Essai d'une philosophie du style*, Paris, Armand Colin, 1968) надо было бы сравнить одноименный концепт Х. Уайта, с тем различием, что у последнего стиль является не обусловленным заранее продуктом единичного ответа, сообразно, в свою очередь, единичной ситуации, а выражением на очевидном уровне ограничений, управляющих глубинными структурами воображения.

³⁰ *Kellner H.* *Language and Historical Representation. Getting the Story Crooked*, Madison. The University of Wisconsin Press, 1989. Цель атаки двойная: с одной стороны, это вера в то, что вовне существует история, требующая рассказа о себе, с другой — притязание на то, что эта история может быть «рассказана прямым (*straight*) способом» честным или искусным историком, использующим правильный (*right*) метод. К Х. Уайту относится только второй упрек. Было бы что-то произвольное, в конечном счете, репрессивное, как это мы читаем и у М. Фуко, в навязывании порядка. Речь противоположного характе-

вание порядка) не должно отвлекать внимание от существенности проблемы, поставленной идеей установления правил, которое функционирует одновременно как ограничение и как пространство вымысла. Тем самым расчищено место для исследования опосредований, предлагаемых стилистической практикой на протяжении всей истории литературных традиций. Остается, таким образом, установить эту связь между формализацией и историчностью: системе правил, одновременно найденных и изобретенных, надлежит представить подлинные черты традиционности, вне альтернативы. Так обстоит дело с тем, что называется стилем. И, напротив, я сожалею о том, что Х. Уайт загнал себя в тупик, рассуждая об операциях построения сюжета как о способах объяснения, рассматриваемых, в лучшем случае, как индифферентные по отношению к научным процедурам исторического знания, в худшем случае — как способные заменить эти последние. Здесь налицо настоящая категориальная ошибка (*category mistake*), которая порождает законное подозрение относительно способности этой риторической теории провести четкую разделительную черту между историческим рассказом и рассказом-вымыслом. Насколько правомерно рассматривать глубинные структуры воображаемого в качестве матриц, общих для создания романических и исторических интриг, как об этом свидетельствует их пересечение в истории

ра, в защиту прерывистости, возникает при знакомстве с документом, осененным авторитетом архивов. Осколки прошлого разрознены, как и свидетельства об этом прошлом; документальная дисциплина добавляет разрушения, произведенные ею самой — в результате выбора, — ко всем модальностям потери информации, которые искажают так называемую «документальную очевидность». Так, риторика уже не добавляется к документации, а внедряется в нее с самого начала. В этом случае хотелось, чтобы рассказ смягчал тревогу, вызванную пробелами в документальной очевидности. А между тем рассказ порождает новое беспокойство, связанное с прерывностями другого рода. И здесь возникает спор о тропологии, введенной Х. Уайтом. Тропологическое прочтение, как было сказано, вызывает в свою очередь беспокойство, становясь источником новой тревоги, — если не реконструировать на базе четырех тропов Уайта новую систему. Так называемый «*bedrock of order*» сам должен рассматриваться как аллегорическая игра, где ирония признается одновременно основным тропом внутри системы и точкой зрения на систему. Сам Х. Уайт подозревается в отступлении перед тем, что он в конце «Тропиков дискурса» (*Tropics of Discourse*) называет, со смесью симпатии и ... тревоги, «моментом абсурда», «*the absurdist moment*». Критик нам не говорит ни как следовало бы писать историю, ни, тем более, как ремесло историка согласуется с сомнением, не «гиперболическим», а истинно методологическим; он нам говорит только, как не надо писать историю.

жанров в XIX веке, — настолько же становится неотложным точно определить референциальный момент, отличающий историю от вымысла. Ведь это разделение не может быть проведено, если оставаться в кругу литературных форм. Следовательно, нельзя наметить тщетно разыскиваемый выход, прибегая просто к здравому смыслу и к самым традиционным высказываниям, касающимся истины в истории. Необходимо терпеливо соединять способы репрезентации со способами объяснения/понимания и, через них, — с документальным моментом и его предполагаемой матрицей истины — свидетельством тех, кто заявляет, что они находились там, где нечто случилось. В нарративной форме как таковой никогда не найти основания для этого поиска референциальности. Такая работа по воссоединению исторического дискурса во всей сложности его оперативных фаз в исследованиях Х. Уайта полностью отсутствует.

Памятуя об этих апориях референциальности исторического дискурса, мы должны констатировать, что испытание нарративной риторики Х. Уайта ужасными событиями, происходившими под знаком «окончательного решения», является беспримерным вызовом, превосходящим все теоретические штудии.

Этот вызов со всей силой запечатлелся в понятии «граница репрезентации», которое Сол Фридлендер включил в название работы «Исследование границ репрезентации»³¹. Данное выражение может означать два вида границ: с одной стороны, это своего рода исчерпанность форм репрезентации, которые в нашей культуре способны придать читабельность и зримость событию, названному «окончательным решением», с другой — призыв, потребность быть высказанным, представленным, исходящие из самой сердцевины события, то есть из тех истоков дискурса, которые определенная риторическая традиция рассматривает как экстралингвистические, запрещенные на территории семиотики. В первом случае речь идет о внутренней границе, во втором — о внешней. Следовательно, мы имеем дело с проблемой четкой связи между двумя видами границ. Шоа (поскольку именно так это надо называть) на этой стадии нашей дискуссии заставляет задуматься одновременно над единичностью явления на пределе опыта и дискурса и над показательностью ситуации, в которой обнаруживаются не только границы репрезентации в ее нарративных и риторических формах, но и граница самой операции писания истории.

³¹ *Friedlander S. (dir.) Probing the Limits of Representation.*

Тропология Х. Уайта не могла не оказаться в центре бури³². В самой же Германии в большой дискуссии, известной под названием *Historikerstreit* («спор историков») между 1986 и 1988 годами, столкнулись мнения известных историков, исследовавших период нацизма, и столь крупного философа, как Хабермас, по вопросам уникальности нацизма, уместности сравнения со сталинизмом (в связи с чем обсуждалась обоснованность концепта тоталитаризма, предложенного Ханной Арендт), а также по вопросу о преемственности немецкой нации до и после катастрофы и вопреки ей³³.

Именно на этом фоне вопрошания и страстей по поводу самой возможности «историзировать» (*Historisierung*) национал-социализм и, особенно, Освенцим проходил американский коллоквиум на тему «История, событие, дискурс», в ходе которого Хейден Уайт и Карло Гинзбург высказали противоположные взгляды на понятие исторической истины. Таким образом, вопрос о границах репрезентации в ее нарративных и риторических формах вырос до размеров испытания — проверки — границ самого намерения представить себе события такого размаха. Историзация и наглядное изображение (*figuration*) — та же битва и то же испытание.

В своем введении к книге «Исследование границ...» Сол Фрилендер предлагает схему, согласно которой надо исходить из внешних границ дискурса, чтобы выработать идею внутренних границ репрезентации. Таким образом он сознательно выходит из круга, образованного самой репрезентацией. В центре Европы произошло «событие на пределе» («event at the limits») (*Probing the Limits...*, p. 3). Это событие затрагивает наиболее глубокие пласты солидарности между людьми. «Освенцим изменил основу продолжения, основу преемственности условий жизни в истории» (*ibid.*). Жизнь в истории, а не дискурс об истории. Именно из-за зеркала выдвигается притязание на истинность, *claim to truth*, которое обруши-

³² Две из его статей в *The Content of the Form*, «The value of narrativity in the representation of reality» и «The politics of historical interpretation», стали мишенью для критики, исходившей из лагеря профессиональных историков: Момилано, Гинзбурга, Шпигеля, Якоби.

³³ Основные материалы этой дискуссии были опубликованы под заголовком «Historikerstreit», Münich, Piper, 1987; фр. перев. озаглавлен «Devant l'histoire. Les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des Juifs par le régime nazi», Paris, Éd. du Cerf, 1988. Хорошо известно, какая участь постигла знаменитое название материала Эрнста Нольта «Прошлое, которое не хочет проходить» в других странах Запада. Анри Руссо использовал его в видоизмененной форме («Прошлое, которое не проходит»), исследуя, что помнят французы о режиме Виши.

вае на репрезентацию свои требования, обнаруживающие внутренние границы литературных жанров: «есть границы репрезентации, которые не следует преступать, но которые легко могут быть нарушены» (ibid.). С некоторыми репрезентациями событий что-то может быть не так (*wrong*) (особенно, если нарушение границ не столь грубое, как то, что свойственно негационизму), даже если мы не можем сказать, какова природа нарушения, обреченного оставаться без определения. Идея нарушения границ придает, таким образом, неожиданную напряженность дискуссии, которая началась в безобидном, и даже невинном, плане семиотики, нарратологии и тропологии. Событие «на пределе», с его моральной «неприемлемостью» (здесь это слово обретает силу литоты), — с характером «нравственного оскорбления», — привносит сюда собственную непрозрачность. И здесь непрозрачность событий выявляет и изобличает непрозрачность языка. Изобличение же прибывает необычный характер во время теоретической дискуссии, отмеченной тем, что условно называют «постмодернизмом», — в тот момент, когда критика наивного реализма находится в зените, утверждая полисемию в бездне дискурса, самореференциальность лингвистических конструкций, которые делают невозможной идентификацию какой-либо стабильной реальности. Какой правдоподобный ответ в этих условиях может дать упомянутый постмодернизм на обвинение в разоружении мысли перед соблазнами негационизма³⁴?

Столкнувшись со схемой Фридендера, которая развивается от события, замкнутого в границы, в направлении внутренних границ, присущих операции репрезентации, Х. Уайт с исключительной честностью стремится продвинуться как можно дальше в направлении события, отталкиваясь от риторических возможностей самой словесной репрезентации. Но могла ли тропология исторического дискурса хоть сколько-нибудь сравниться с «требованием» в значении английского *claim to truth*, исходящим от самих событий?

³⁴ «Истребление евреев в Европе, как самое крайнее проявление массовой преступности, должно бросить вызов теоретикам исторического релятивизма, столкнув их со следствиями, выбивающими из позиций, с которыми иначе можно было бы слишком легко справиться на абстрактном уровне» (Probing the Limits of Representation, p. 2). Правда, Фридендер приписывает этой критике, которую невозможно суммировать в свехисторию, точку зрения исполнителей, жертв и зрителей, по-разному участвовавших в этих событиях. Трудность, как следует отсюда, не есть изобретение постмодернизма; последний как бы «проявляет» безвыходную дилемму, порожденную самим «окончательным решением».

Работа Х. Уайта являет собой нечто вроде четвертования собственного дискурса. С одной стороны, автор гипертрофирует «непреодолимую относительность» любой репрезентации исторических явлений. Эта относительность должна быть приписана самому языку в той мере, в какой он не является прозрачным медиумом, подобным зеркалу, которое отражает предполагаемую реальность. Пара «интрига/троп» вновь рассматривается как место сопротивления любому возврату к наивному реализму. С другой стороны, в ходе изложения растет подозрение, что в самом событии заключено нечто столь чудовищное, что оно способно взорвать все возможные формы репрезентации. Это «что-то» не имеет названия ни в одной известной категории интриг, будь то трагическая, комическая или какая-либо другая. Следуя первому аспекту своего замысла, автор нагромождает препятствия на пути события. Невозможно, заявляет он, различать «фактическое высказывание» (единичные экзистентные предложения и аргументы), с одной стороны, и нарративные отчеты, с другой; и действительно, эти последние непременно превращают перечни фактов в *stories*; *stories* же приводят с собой интриги и тропы и свойственные им типологии. В наших руках остаются только *competitive narratives*, конкурирующие повествования, выбирать между которыми не позволяет ни один формальный аргумент и ни один критерий, вытекающий из фактических высказываний, как только факты становятся фактами языка. Таким образом в принципе подрывается различие между интерпретацией и фактом и уничтожается граница между историей «истинной» и «ложной», между «воображаемым» и «фактическим», между «образным» и «буквальным». Эти соображения, будучи применены к событиям, обозначаемым выражением «окончательное решение», ведут к невозможности придать смысл, в нарративном плане, понятию неприемлемой формы построения интриги. Ни один из известных способов построения сюжета не является неприемлемым *a priori*; точно так же ни один не является *a priori* соответствующим³⁵.

³⁵ Почему бы и не комический жанр, в духе сатиры, как в «Maus: Survival's Tale» Арта Шпигельмана? Нет и решающего аргумента, из области истории литературных жанров, который позволил бы судить об опыте трагической репрезентации в двух работах А. Хильгрубера в кн.: «Двойное крушение: разгром германского рейха и конец европейского еврейства» (*Zweierlei Untergang: die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des Europäischen Judentums*, Berlin, Siedler Verlag, 1986; англ. пер.: *Two Kinds of Ruin: the Shattering of the German Reich and the European Jewry*). Ничто не запрещает героизировать характеры, востребованные трагической формой. Участвующий в сборнике Фрид-

Различие между приемлемым и неприемлемым не зависит от тропологии, а исходит из иной области нашей рецептивной способности, нежели та, которая воспитана нашей нарративной культурой. И если, вслед за Г. Штайнером, мы говорим, что «мир Освенцима пребывает вне дискурса, как он пребывает вне разума» (цитируется Хейденом Уайтом в книге: *Probing the Limits...*, p. 3), откуда может взяться смысл невыразимого и не поддающегося репрезентации? Трудность не может быть снята путем запрета любого другого способа, кроме достоверной хроники, а это было бы равнозначно требованию денарративизировать события, о которых идет речь. В этом всего лишь — отчаянный способ защититься от всякого образного дополнения буквальную репрезентацию событий: решение безнадежное в том смысле, что оно вновь впадает в иллюзию наивного реализма, бывшую общей для главного направления романа XIX века и для позитивистской школы в историографии. Иллюзией было бы думать, что фактические высказывания могут соответствовать идее нерепрезентируемого, как если бы факты могли, ввиду их литературной презентации, быть отторгнутыми от их репрезентации в форме событий в какой бы то ни было истории: события, история, интрига — все они относятся к фигуративному плану. Х. Уайт расширяет аргумент вплоть до того, что под подозрением оказывается вся операция реалистической репрезентации реальности, — как Эрих Ауэрбах охарактеризовал культуру Запада³⁶. В конце своей работы Х. Уайт решает на героический шаг, заявляя, что некоторые модальности письма, относящиеся к постмодернизму — который он упорно называет «*modernist*», — могут иметь и некоторое сходство с непрозрачностью события: например, «нетранзитивное» письмо, понятие, заимствованное у Ролана Барта, который, в свою

лендера Петер Андерсон исследует возможности литературного жанра, схожего с *collatio* античной риторики, используемой тем же Хильгрубером; метод состоит в том, чтобы расположить оба рассказа рядом, рассказ об убийстве евреев и рассказ о выселении немцев с их прежних восточных территорий: рядоположение, внушает автор, не означает сравнения. Но можно ли избежать оправдания одного путем переноса эмоционального заряда с одного на другое?

³⁶ Выдающаяся работа Э. Ауэрбаха озаглавлена: *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Berne, Francke, 1946; trad.fr. de Cornelius Heim, *Mimēsis: la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, Gallimard, 1968. (Я упоминаю об этом в работе «Время и рассказ», т. 2, с. 167, прим. 15.) В первой главе автор подчеркивает глубину и богатство таких библейских персонажей второго плана, как Авраам, апостол Павел — в отличие от гомеровских одномерных персонажей. В этой глубине Ауэрбах видит знак реальности. (На русск. яз.: *Ауэрбах Э. Мимесис. М., 1976. Перевод А.В. Михайлова.*)

очередь, видит в нем общее со «средним залогом» в грамматике древнегреческого языка. По мнению Уайта, мы находим его в некоторых замечаниях Ж. Деррида о «дифферансе». Но если стиль *middle voicedness* (средний залог) фактически порывает с реализмом, то что указывает на его сходство с «новой реальностью»? Не является ли тоталитаризм действительно «*modernist*»? Достаточно ли порвать с реалистической репрезентацией, чтобы приблизить язык не только к непрозрачности, но и к неприемлемости «окончательного решения»? Все происходит так, словно в конце очерка неуступчивая критика наивного реализма парадоксальным образом способствует требованию истины, требованию, исходящему из-за границ дискурса, — поскольку эта критика сделала смехотворными попытки заключить компромисс с реализмом, ставшим неуловимым.

В отличие от Х. Уайта, Карло Гинзбург держит проникновенную речь в защиту не реализма, а самой исторической реальности в оптике свидетельства. Он напоминает о положении Второзакония (19:15), которое цитирует на латыни: *non stabit testis unus contra aliquem** — и сопоставляет с ним предписание Кодекса Юстиниана: *testis unus, testis nullus***. При этом уже в самом заголовке «Just one witness»*** сквозит безнадежность — словно собранные документы остаются за порогом этого двукратного свидетельствования, — если только не обозначается в иносказательной форме избыточность свидетельств по отношению к способности сюжетов создавать связный и приемлемый дискурс³⁷. Выступление в защиту реальности исторического прошлого, близкое к тому, что говорит Видаль-Наке в работах «Евреи, память, настоящее» и «Убийцы памяти» (*La Découverte*, 1981, 1991 и 1995), приобретает, таким образом, двойной аспект — неоспоримого свидетельства и морального протеста, удваивающий ярость импульса, который побуждает выживших после Шоа, как Примо Леви, свидетельствовать³⁸. Над

* «Недостаточно одного свидетеля против кого-либо...» (Второзаконие, 19, 15).

** лат.: один свидетель — не свидетель.

*** «Только один свидетель» (англ.).

³⁷ Гинзбург надеется опровергнуть аргумент Уайта, разоблачая его подозрительную укорененность в релятивизме и идеализме итальянских философов Бенедетто Кроче и Джентиле. Он прослеживает ее вплоть до сочинения *The Content of the Form*, 1987.

³⁸ Именно так Фридлендер прореагировал на работу Карло Гинзбурга: «Хотя критика позиций Уайта [...] предполагает эпистемологический подход, страстное выступление Карло Гинзбурга в защиту объективности и исторической истины обусловлено глубоко этической позицией автора в той же мере, что и аналитическими категориями» (*Friedlander S. (dir.). Probing the Limits of Representation*, p.8).

этим смешением свидетельства и протеста в случае с литературой о Шoa необходимо задуматься. Не признав этот смешанный статус, мы не сможем понять, почему и каким образом репрезентация должна включить в свою формулировку измерение «неприемлемого», относящееся к событию. Но в таком случае гражданин востребован событием так же, как и историк. И востребован он на уровне своей причастности к коллективной памяти, перед которой историк призван отчитываться. Но последний делает это, только задействуя критические возможности, относящиеся к его профессиональной компетенции. Задача историка по отношению к событиям «на пределе» не сводится к обычному разоблачению фальшивок, которое, начиная с дела о «Дарении Константина», стало преимущественным занятием научной истории. В задачу историка входит дифференциация свидетельств в зависимости от их происхождения: одни свидетельства принадлежат выжившим, другие — исполнителям³⁹, третьи — зрителям, вовлеченным в разном качестве и в разной степени в массовые злодеяния; исторической критике надлежит объяснять, почему нельзя писать всеобъемлющую историю, которая аннулировала бы непреодолимое различие позиций. Эти критические соображения могут, в частности, свести на нет бесполезные споры наподобие того, который сталкивает между собой историю повседневной жизни немецкого народа, историю экономических, социальных, культурных, идеологических принуждений, историю принятия решений на вершине государственной власти: здесь можно было бы с пользой применить понятие масштабов, их выбора и смены, в противовес конфликту между так называемыми «функционалистской» и «интенционалистской» интерпретациями; как мы выяснили в другом месте, сами понятия факта и интерпретации меняются в зависимости от принятого масштаба. Историк Шoa не должен также дать себя запугать постулатом, согласно которому объяснить значит извинить, понять — означает простить. Моральное суждение, в тесной связи с суждением историческим, восходит к другому слою исторического смысла, не к слою описания и объяснения; следовательно, оно не должно обезоружить историка и принудить его к самоцензуре.

³⁹ В одном из очерков, объединенных Солом Фридендером, Ч.Р. Броунинг подытоживает работу, которую он проводил в архивах немецкого полицейского резервного батальона, действовавшего в годы войны в одной польской деревне («Немецкая память, судебное расследование и историческая реконструкция: читая историю преступления на основании послевоенных свидетельств», *ibid.*, p.22-36).

Можно ли уточнять далее, каким образом моральное суждение, выраженное в слове «неприемлемое», которым Сол Фридендер обозначает ту или иную форму изображения события, связывается с критической бдительностью, несколько примеров которой было только что приведено? Именно этим вопросом задавался Адорно: «Что означает «присвоение»* (Aufarbeitung) прошлого?»⁴⁰ Здесь может помочь осторожное использование таких психоаналитических категорий, как травма, повторение, работа памяти, понимаемая как *working through*** , и более всего категория переноса (*transfert*), применяемая не к людям, а к ситуациям, в которые субъекты истории были различным образом вовлечены. Вот почему мы рискнули сделать это, говоря о злоупотреблениях памятью и, главным образом, о помехах памяти, которой оказывают противодействие⁴¹. Со схожей ситуацией сталкивается работа исторической науки в случае событий на пределе. Здесь надо исходить из того различия положений опрошенных свидетелей, о котором упоминалось выше: речь идет не только о разных точках зрения, но и о разном характере участия. Этим путем следует Доминик Ла Капра («Probing the limits...»), то есть: бывшие нацисты, молодые евреи, немцы и другие вовлечены в различные трансферные ситуации. И тогда возникает вопрос: может ли разработка критерия приемлемости исходить из способа, каким та или иная попытка исторической интерпретации в высшей степени травматических событий может содействовать процессу *working through* и облегчать его?⁴²

* *присвоение* здесь: осознание, признание прошлого как своего.

⁴⁰ «What does coming to terms with (Aufarbeitung) the past mean?» Цит. по: La Capra D. Representing the Holocaust : reflections on the historians' debate (ibid., p. 108-127).

** англ.: проработка.

⁴¹ См. выше, с. 104-107.

⁴² «Как следует справляться с трансферным отношением к объекту изучения?» — спрашивает Ла Капра (Friedlander (dir.), op. cit., p. 110). Он непосредственно применяет свой критерий к одной из самых острых проблем спора немецких историков. Ставится вопрос: должен ли Холокост (термин, выбранный автором, который тщательно обосновывает свой выбор: см. op. cit., p. 357, п 4) в качестве исторического события рассматриваться как явление уникальное или как сопоставимое с другими? Здесь у нас речь не об этом; однако интересно отметить способ, каким Ла Капра применяет свой критерий, — его можно назвать терапевтическим. В одном смысле, говорит он, событие должно рассматриваться как уникальное, как в силу масштаба своих разрушительных последствий, так и в силу своей укорененности в деятельности преступного государства; в другом смысле событие поддается сопоставлению в той мере, в какой уникальность связана с различием, а различие с сопоставимостью,

Критерий в этом смысле скорее терапевтический, чем эпистемологический. Им трудно пользоваться, ибо историк, в свою очередь, находится в опосредованном трансферном отношении к травматизму через свидетельства, которым он отдает предпочтение. Ведь проблема идентификации встает и перед историком в момент выбора визави. Это удвоение трансферного отношения подтверждает двоякую позицию историка перед Холокостом: он говорит в третьем лице в качестве профессионального ученого и в первом — как критически мыслящий человек: однако невозможно затушевывать различие между экспертом и тем, кого Реймон Арон назвал бы ангажированным зрителем.

Если теперь сделать еще шаг в направлении самого источника затребования истины и, следовательно, места первоначального травматизма, надо признать, что источник этот — не в репрезентации, а в живом опыте «делания истории» такой, какой с ней столкнулись, с разных позиций, участвующие в ней. Это было, как мы сказали вслед за Хабермасом, «покушение на самый глубинный слой солидарности с теми, кто сохранил человеческий облик»⁴³. В этом смысле событие, называемое Освенцимом, — событие на пределе. Таково оно в индивидуальной и коллективной памяти — прежде, чем оно станет таковым в дискурсе историка. Отсюда поднимается свидетельство/протест, которое ставит историка-гражданина в ситуацию ответственности по отношению к прошлому.

Надо ли по-прежнему называть внешней эту границу, налагаемую на притязания риторических форм репрезентации на

и здесь сравнивать означает понимать. Но важен именно характер использования аргумента уникальности и аргумента сопоставимости; всякий раз возникает вопрос: не способствует ли, например, сопоставление, нивелируя ситуации, отрицанию, — и не ведет ли, напротив, пылкое провозглашение несопоставимой единичности события, путем сакрализации и придания монументальности, к закреплению травматизма, которое следует, как это делает Фрейд, уподобить повторению: последнее же, как мы видели, оказывает наибольшее сопротивление *working through* и дает скатиться к *acting out* (исполнению роли). То же можно сказать и об упоминании выше выборе масштаба в зависимости от того, погружаемся ли мы в повседневную жизнь немецкого народа или пытаемся проникнуть в тайну принятия решения на высшем уровне. Тогда это уже вопрос не о приоритете уникальности либо сопоставимости, и даже не о центральном статусе, противостоящем маргинальности, а о том, каким образом данный подход способствует согласованию «трансферных отношений с объектом изучения». А между тем опасность тупиков *working through* здесь велика как с одной стороны, так и с другой.

⁴³ *Habermas J. Eine Art Schadensabwicklung, Frankfurt, 1987, p.163.* Статью можно прочесть на французском языке в «Devant l'histoire» под заголовком: «Une manière de liquider les dommages. Les tendances apologétiques dans l'historiographie contemporaine allemande» (op. cit., p. 47-61).

самодостаточность? Нет, если рассматривать истинный характер отношения истории к памяти, являющегося критическим воспроизводством, как внешним, так и внутренним. Да, если рассматривать происхождение этого притязания, связанное не столько с фактическим использованием риторических форм, сколько с литературной теорией — структуралистской или какой-либо другой, — которая провозглашает самодостаточность нарративных и риторических конфигураций и объявляет об исключении экстралингвистического референта. Итак, внешняя и/или внутренняя граница, свойственная событию, называемому событием «на пределе», пролонгирует свое действие внутрь репрезентации, делая очевидными ее собственные границы, а именно — невозможность достичь соответствия имеющихся форм изображения требованию истины, вырывающемуся из глубины живой истории. Надо ли делать вывод о том, что формы эти исчерпаны — прежде всего формы, унаследованные от натуралистической и реалистической традиции романа и истории прошлого века? Наверное. Но это признание не должно мешать, напротив, оно должно стимулировать исследование альтернативных способов выражения, в известных случаях связанных с иными реалиями, нежели книга: театральной постановкой, фильмом, пластическим искусством. Не воспрещено постоянно стремиться ликвидировать разрыв между репрезентативной способностью дискурса и императивом события, остерегаясь питать в отношении стилей письма, названных Х. Уайтом *modernist*, иллюзию, аналогичную той, которую он изобличает в реалистической традиции.

Из этих соображений следует, что пытаться писать историю «окончательного решения» не является безнадежным делом, если не забывать о происхождении предписываемых ей принципиальных границ. Это скорее повод напомнить о пути, который должен пройти критик, от репрезентации к объяснению/пониманию, от него же — к работе с документами, до последних свидетельств, о которых известно, что свод их расколот на голоса палачей, жертв, выживших, на голоса различным образом вовлеченных зрителей⁴⁴.

⁴⁴ Здесь ничего не было сказано о положительном воздействии на коллективную память, которого можно ожидать от проведения и предания гласности крупных уголовных процессов второй половины XX века. Последнее предполагает уголовное определение массовых преступлений и, следовательно, соединение морального суждения и осуждения законом. Возможность такого определения записана в самом событии как преступлении третьего лица, то есть Государства, которое должно обеспечивать живущим на его территории гражданам безопасность и защиту. Этот аспект «историзации» травматических событий каса-

В завершение зададимся вопросом: в чем проблемы, поставленные записью события «на пределе», называемого Освенцимом, являются показательными для общих размышлений об историографии? Они показательны в той мере, в какой они сами являются проблемами «на грани». В ходе изложения мы остановились на нескольких примерах этой пограничной проблематизации, как-то: невозможность нейтрализовать различия в позиции свидетелей при смене масштаба; невозможность суммировать в рамках всеобъемлющей истории реконструкции, базирующиеся на разнородной эмоциональной основе; диалектика уникального и несопоставимого внутри самой идеи сингулярности. Может быть, любая сингулярность, попеременно уникальная и/или несопоставимая, является, в этом своем двойном качестве, носителем показательности.

III. ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ И МАГИЯ ОБРАЗА

Обращение к образному аспекту исторической репрезентации в первом приближении, по всей видимости, не может внести сколько-нибудь существенные изменения в ход нашего исследования. В самом деле, либо речь идет лишь о противопоставлении двух полностью сформировавшихся литературных жанров, рассказа-вымысла и исторического рассказа, либо мы просто усиливаем некоторые черты нарративности, уже известные и обстоятельно комментировавшиеся в качестве риторических эффектов, связанных с построением интриги.

Мы хотели бы продемонстрировать, что с понятием образа на первый план выходит апория, зародившаяся в образной (*iconique*) структуре самой памяти.

Задержимся на мгновение на уровне того, что только что было названо первым приближением. Пара «исторический рас-

ется не только их образного воплощения, но и их определения в соответствии с законом. (См.: *Osiel M. Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*, New Brunswick (É.-U.), New Jersey (É.-U.), Transaction Publ., 1997.) Мы вернемся к этому в связи с дискуссией об отношениях между историком и судьей. Но уже теперь можно заметить, что такое юридическое определение опровергает тезис, по которому событие «Освенцим» невыразимо во всех отношениях. Об этом можно говорить, и об этом надо говорить.

сказ/рассказ-вымысел», как она оформилась на уровне литературных жанров, очевидно является антиномической парой. Одно дело — роман, даже реалистический, другое — историческая книга. Они различаются характером негласного пакта, заключенного между писателем и тем, кто его читает. Этот пакт, пусть не сформулированный, структурирует, со стороны читателя, различные ожидания, и различные обещания — со стороны автора. Открывая роман, читатель готовится вступить в ирреальный мир, относительно которого нелепо выяснять, где и когда все это произошло; напротив, читатель согласен пойти на то, что Кольридж называл добровольным отказом от недоверия (*wilful suspension of disbelief*), при условии, что рассказываемая история интересна: читатель охотно отказывается на время от своей подозрительности, недоверия и соглашается играть в игру «как если бы» — как если бы эти рассказываемые вещи действительно случились. Открывая историческую книгу, читатель, ведомый завсегдатаем архивов, надеется вступить в мир реально происшедших событий. При этом, переступая порог написанного, он держится настороже, смотрит критическим взглядом и требует если не всецело достоверного дискурса, сравнимого с дискурсом научного трактата по физике, то, по крайней мере, дискурса правдоподобного, приемлемого или допустимого и, во всяком случае, честного и правдивого; воспитанный на разоблачении поддельных документов, читатель не хочет иметь дело с лжецом⁴⁵.

Пока мы таким образом остаемся в плоскости сложившихся литературных жанров, смешение между двумя видами рассказов недопустимо, по крайней мере в принципе. Ирреальность и реальность рассматриваются как разнородные референ-

⁴⁵ На базе «отношения контрапункта» между вымыслом и историческим миром я ставлю в работе «Время и рассказ III» вопрос о «пересечении истории и вымысла» (chap. 5), рассмотрев до этого отдельно, с одной стороны, «вымысел и имажинативные вариации по поводу времени» (chap. 2) и, с другой, «реальность исторического прошлого» (chap. 3). Тогда моей задачей было вникнуть непосредственно в отношение между рассказом и временем, без оглядки на память; именно «нейтрализация исторического времени» служила мне темой введения в могучую игру имажинативных вариаций, созданных вымыслом в точке разлома между проживаемым временем и временем мира; освобождение рассказа-вымысла от ограничений календарного времени рассматривалось, таким образом, как факт культуры, документированный литературной историей начиная с эпопеи и греческой трагедии до новоевропейского романа и романа современного. Слово «пакт» было произнесено один раз (*Temps et Récit*, t. III, p.168), при ссылке на работу *Lejeune Ph. Le Pacte autobiographique*, Paris, Éd. du Seuil, 1975.

циальные модальности; историческая интенциональность предполагает, что конструкции историка должны тяготеть к реконструкциям, более или менее приближенным к тому, что когда-то было «реальным», каковы бы ни были трудности (предполагается, что они разрешены) того, что мы продолжаем называть репрезентированием, которому и посвятим последнюю часть этой главы. Однако, несмотря на принципиальное отличие «реального» прошлого от «ирреального» вымысла, необходимость диалектического рассмотрения этой элементарной дихотомии обусловлена фактом пересечения воздействий, производимых вымыслом и правдивыми рассказами на уровне того, что можно назвать «миром текста», краеугольным камнем теории чтения⁴⁶.

⁴⁶ Мир текста — «этот мир, в котором мы могли бы жить и проявлять самые подлинные свои возможности» (Temps et Récit, t. III, p. 149). Эта тема введена во «Времени и рассказе», т. I, под названием *тройственного мимесиса*, поскольку рефигурация составляет третью стадию конфигурации и, ближе к истокам, префигурации времени («Время и рассказ», т. I, Мимесис-III, с. 86-107). Теория пересекающихся воздействий вымышленного и исторического рассказа составляет основу механизмов рефигурации времени в работе «Время и рассказ III», гл. 5. Единственным дозволенным вопросом, пока мы признаем различие между сложившимися литературными жанрами, является вопрос о «пересечении истории и вымысла» в плане реальной рефигурации прожитого времени, при абстрагировании от опосредующей роли памяти. Это пересечение — в том, что «история и вымысел конкретизируют, на свой лад, собственную интенциональность, только заимствуя отчасти интенциональность друг друга» (p. 265). С одной стороны, можно говорить об историзации вымысла в той мере, в какой попустительствующая «приостановка» недоверия основывается на нейтрализации «реалистических» черт не только тщательно разработанных исторических рассказов, но и самых непосредственных бытовых, а также всех тех рассказов, которые относятся к тому, что можно назвать рассказами в ходе беседы. Как мы повторили вслед за Ханной Арендт, рассказ говорит о «ком-то» действия: именно действие, как модель эффективности, вовлекает рассказ в свою собственную сферу; в этом смысле рассказывать что-либо означает рассказывать так, как если бы это имело место. «Как если бы это действительно произошло» является составной частью смысла, которым мы наделяем всякий рассказ: на этом уровне имманентный смысл неотделим от внешней референции, подтверждаемой, оспариваемой или приостановленной; это единение референции *ad extra* со смыслом, даже в вымысле, по-видимому, диктуется позиционным характером утверждения прошлого в обыденном языке: то, что было, утверждается или оспаривается; из этого следует, что вымышленный рассказ сохраняет эту позиционную черту в виде «квази». Квази-имевшими место являются квазисобытия и квазиперсонажи вымышленных сюжетов. Причем под прикрытием этой имитации существования вымысел может «прощупывать» аспекты прожитой темпоральности, чего не может сделать реалистический рассказ. Имагинативные вариации по поводу времени, рассматривавшиеся в работе «Время и рассказ II», черпают эту силу исследования, открытия, обнаружения в глубинных структурах темпорального опыта; отсюда — характер правдоподобия, который Аристотель усматривал в эпических

То, что ранее мы называли «фикционализацией исторического дискурса», может быть иначе сформулировано как пересечение читабельности и зримости внутри исторической репрезентации. В таком случае возникает желание найти в упомянутых выше риторических эффектах ключ к этому воображаемому новому виду. Не называют ли фигурами тропы, которые не только украшают, но и увязывают исторический дискурс с его литературной фазой? Мысль хороша, но она увлекает нас дальше, чем предполагалось. То, что в действительности нужно развернуть, как при рассмотрении изнанки ковра, так это именно связь, ткущуюся между читабельностью и зримостью на уровне восприятия литературного текста. Фактически рассказ объясняет и показывает. Разъединить два тесно связанных действия легче, когда разъединяются создание картины и продолжение рассказа — описательное *stase*^{*}, с одной стороны, и собственно нарративное продвижение, само подгоняемое тем, что Аристотель в «Поэтике» называет переломом, с другой: речь идет, в частности, о неожиданной развязке и сильных эффектах. Историк хорошо известно такое чередование⁴⁷: он очень часто обрисовывает ситуацию, в которой берет начало его рассказ, komponуя картины: подобным же образом он может завершить свое произведение, если только не предпочтет оставить повествование незаконченным, как Томас Манн, намеренно потерявший из виду своего героя в конце «Волшебной горы». Историк не чужд

или трагических сказаниях. Прикрываясь этим отношением правдоподобия, вымышленный рассказ правомочен выявлять, в форме игры воображения, нереализованные возможности исторического прошлого. С другой стороны, возникает эффект «фикционализации истории», объясняемый проникновением воображаемого в эту сферу: создание приборов измерения времени (от *гномона* календаря до часов) и всех средств датирования исторического времени — продукт научного воображения; что касается следов, каковыми являются архивные документы, они становятся читабельными только при наличии гипотез интерпретации, порожденных тем, что Коллингвуд называл историческим воображением. И вот здесь мы сталкиваемся с явлением, которое позволит с удвоенной энергией возобновить наш анализ и которое выходит далеко за пределы перечисленных нами форм посредничества воображения, — а именно, со способностью «изображать» («*dépeindre*»), связанной с собственно репрезентативной функцией исторического воображения.

^{*} *stase* — здесь: замедление, приостановка. (Греч. *stasis* — спокойствие, положение.)

⁴⁷ *Koselleck R. Représentation, événement et structure // Le Futur passé*, p. 133. Среди проблем репрезентации (*Darstellung*) автор различает «рассказывать» (*erzählen*) и «описывать» (*beschreiben*): структура относится к описанию, а событие — к рассказу. См. выше, с. 314-319.

этих стратегий завершения рассказа, которые в глазах просвещенного читателя обретают смысл благодаря искусной обманной игре на привычных ожиданиях. Однако именно в описаниях персонажей рассказа — будь то бытовые рассказы, вымысел или исторические рассказы, — «зримость» решительно берет верх над читабельностью. А ведь это и есть неизменный тезис нашего исследования: персонажи рассказа включаются в интригу одновременно с событиями, которые, в совокупности, составляют рассказываемую историю. Портрет, уводящий в сторону от повествовательной нити рассказа, становится причиной того, что пара читаемое/зримое очевидным образом раздваивается.

Нередко, однако, эта пара демонстрирует замечательный взаимообмен, порождающий смысловые эффекты, сравнимые с теми, какие возникают при параллелях между вымышленным и историческим рассказами. О любителе искусства подчас можно сказать, что он читает картину⁴⁸, а о рассказчике — что он рисует батальную сцену. Как возможен такой обмен? Случается ли он только тогда, когда рассказ изображает некое пространство, пейзаж, местность, или когда он останавливается на лице, позе, осанке, в которых виден весь персонаж? Короче, не существует ли читабельность только в полярном противополжении зримости — различие, которое не может быть снято наложением одной из этих крайностей на другую? Или, может быть, остается сказать, что в любом случае рассказ «ставит перед глазами», дает увидеть? Это имел в виду уже Аристотель в своих замечаниях о метафоре в Риторике III. Исследуя «достоинства *lexis*» (выражение, речевой оборот), философ объявляет, что это достоинство состоит в том, чтобы «поставить перед глазами» (III, 10, 1410 b 33). Эту способность фигуры речи «поставить перед глазами» следует связывать с более фундаментальной способностью, которая определяет саму риторику, а именно, «со способностью умозрительно открыть то, что в каждом случае способно убедить» (1356 b 25-26 и 1356 a 19-20). Периодически повторяющейся темой риторики является *pithanon*, «убедительное как таковое». Безусловно, убеждение не есть прельщение; и, по-видимому, усилия Аристотеля были направлены на упрочение положения риторики на полпути между логикой и софистикой, с помощью связи между убедительным и правдоподобным, пони-

⁴⁸ *Marin L.* Opacité de la peinture. Essais sur la représentation du Quattrocento, Paris, Usher, 1989, p. 251-266.

маемым как вероятное (*to eikos*). Это определение риторики как *tekhnē* дискурса, способного убедить, лежит в основе всех возможностей влияния (*prestiges*^{9*}), которые воображаемое сможет добавить к «зримости» (*visibilité*) фигур языка⁴⁹.

Побуждаемые озадаченностью великих древних, мы связываем прерванную нить наших размышлений о диалектике отсутствия и присутствия, начатых в рамках истории социальных репрезентаций. Тогда было высказано предположение, что действие этой диалектики в репрезентативной практике социальных агентов по-настоящему выясняется только тогда, когда оно воспроизведено и уточнено самим дискурсом историка, представляющего себе (*se représentant*) репрезентацию действующих лиц. Репрезентация-операция, уровня которой мы будем отныне придерживаться, будет не только дополнением по отношению к репрезентации-объекту истории, но и приростом — в той мере, в какой репрезентация-операция может считаться рефлексивной фазой репрезентации-объекта.

Я предлагаю ориентироваться здесь на работы, которые Луи Марен посвятил престижу образа, поддерживаемому и гипертрофируемому, согласно его пронизательным наблюдениям, первоклассными писателями XVII века во славу монархической власти и ее воплощения в образе короля. При чтении «Портрета короля»⁵⁰ я повременю с вопросом, продолжает ли существовать какое-либо предписание, касающееся отношения между оправданием власти и престижем образа, для граждан демократического общества, полагающего, что с восхвалением короля покончено, если не считать некоторых случаев, рассматривающихся как экзотические.

⁴⁹ У самого Аристотеля установлена более скрытая связь между способностью метафоры «поставить перед глазами» и задачей убедить, которая оживляет риторику, а именно способностью метафоры «обозначить вещи в действии» (III, 11, 1411 b 24–25). А когда дискурс наиболее способен обозначить вещи в действии? Ответ дан в «Поэтике», науке создания дискурсов: это когда *mythos*, фабуле, интриге, удастся создать *mimēsis*, имитацию, репрезентацию «лиц действующих и деятельных» (1448 a 24). Таким образом переброшен мост между зримостью в дискурсе и энергией в человеческих делах, между живой метафорой и живым существованием. — Выражение «поставить перед глазами» прочно вошло в обиход, от риторики Фонтанье до семиотики Пирса, см.: *La Métaphore vive*, chap. 5, § 2, «Le moment iconique de la métaphore», et § 6, «Icône et image».

⁵⁰ *Marin L. Le Portrait du roi*.

Луи Марен сразу делает акцент на силе, могуществе образа, замещающего нечто, присутствующее в другом месте. Именно транзитивный аспект образа подчеркнут в том, что можно назвать «теорией эффектов», многократно используемой Паскалем. «Эффект-власть репрезентации — это сама репрезентация» («Le Portrait du roi», p. 11). Привилегированной сферой реализации этого «эффекта-власти» является сфера политическая, в той мере, в какой власть здесь движима жадой абсолютного. Налагаемая на власть печать абсолюта обуславливает в некотором роде сдвиг воображаемого, направляя последнее в русло фантастического — «воображаемого абсолютного монарха», за неимением реального бесконечного и в замещение его. Король является воистину королем, то есть монархом, лишь в образах, которые сообщают ему присутствие (*présence*), считающееся подлинным. Здесь Луи Марен выдвигает соблазнительную гипотезу, согласно которой «воображаемая и символическая политическая ипостась» абсолютного монарха заключает в себе нечто от «евхаристического мотива», определяющая роль которого была показана в предыдущей работе автора, посвященной «Логике Пор-Рояля». В таком случае высказывание «это мое тело» управляло бы не только всей семиотикой атрибутивного предложения в логическом плане, но и дискурсом власти в плане политическом⁵¹.

Фраза «Государство — это я» была бы в этом случае политическим дублетом фразы, произносимой при освящении облаки⁵². То, что эта политическая «транспозиция» — порядка «иллюзий», в русле «фантастического», упомянутого Платоном в «Софисте», — об этом мы узнаем только по внешнему дискурсу, ироничному и критическому, который Луи Марен находит в

⁵¹ Луи Марен находит опору для своей экзегезы дискурса власти в известном исследовании Э. Канторовича *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton, Princeton University Press, 1937; франц. перев.: *Les deux corps du roi*, Paris, Gallimard, 1989), где освещается функция юридической и политической модели, выполняемая католической теологией *corpus mysticum* при разработке теории королевской власти, короны и титула короля. Если умирает только физическое тело короля и остается его мистическое тело, это потому, что, под эгидой теологии освящения, институт монархии зиждется на «повторении священного таинства символа и тайны» (*Le Portrait du roi*, p. 14).

⁵² Луи Марен ведет здесь разговор о «пародии на Евхаристию»: «непреодолимая граница» между «евхаристическими символами Иисуса Христа» и «политическими символами монарха» (*Le Portrait du roi*, p. 18) была преодолена жадой абсолюта власти благодаря «фантастической репрезентации абсолютного монарха в его портрете» (*ibid.*).

знаменитых «Мыслях», где Паскаль беспощадно разбирает скрытую игру взаимных замен между дискурсом власти и дискурсом справедливости. Так, установлены и используются три уровня дискурса: один — имплицитный по отношению к репрезентации, бытующей в гуще социальной практики, другой — эксплицитный по отношению к репрезентации, выражающейся в восхвалении власти, и третий, представляющий власть как репрезентацию и репрезентацию как власть. Будет ли способен третий дискурс, который придает игре репрезентации и власти антропологическое измерение, инициировать другое расследование, которое касалось бы схожей игры, продолжающейся после падения монархии, в новых проекциях королевской власти? Это вопрос, к которому мы вернемся позже.

Как бы ни обстояло дело с подобными политическими отзвуками теологии пресуществления и с характером потенциально богохульного поворота самой операции, примечательно, что дискурс власти, когда он эксплицирован в плане исторической репрезентации, приобретает одновременно две формы — рассказа, вызывающего в памяти отсутствующее, и образа, носителя реального присутствия. Но, взятые вместе, отсутствие и присутствие продуцируют репрезентацию как власть «в фантазме королевского тела и портрета государя, названного абсолютным монархом». «Итак, с одной стороны, образ, реальное и живое присутствие монарха, с другой, рассказ — его увековеченная могила»⁵³. Луи Марен предлагает две иллюстрации к этому двоякому функционированию репрезентации власти. Сначала, в комментарии к «Наброску истории Людовика XIV», адресованном Кольберу придворным историком Пелиссон-Фонтанье⁵⁴: читабельность рассказа порождает зримость в квази-«портрете». Затем — рассмотрение в качестве «королевской облатки» «исторической медали» с вычеканенным на ней изображением Людовика XIV⁵⁵: здесь «зримость» портрета порождает прочитываемость (*lisibilité*) квазиречитатива славословия.

«Набросок истории Людовика XIV» в самом деле является текстом достаточно необычным, в том смысле, что он представля-

⁵³ Логики Пор-Рояля дали аналитический инструмент для четкого различения рассказа и образа, анализируя в книге «Логика или искусство мыслить (II, IV)» высказывание: «Портрет Цезаря — это Цезарь» и подтверждая примерами, на картах и портретах, определение знака как репрезентации, обосновывающей право давать знаку имя обозначаемой вещи (I, IV) (*Le Portrait du roi*, p. 16).

⁵⁴ «*Le récit du roi ou comment écrire l'histoire*», *ibid.*, p. 49-107.

⁵⁵ «*L'hostie royale: la médaille historique*», *ibid.*, p. 147-168.

ет взору своего читателя уловки истории, которую еще предстоит написать, с едва замаскированным намерением поймать, в свою очередь, в ловушку — которая есть не что иное как пожалование королевской субвенции, — конечного адресата написанного, а именно короля. Разоблаченная таким образом хитрость писания истории сводится, в конечном счете, к хитроумной эксплуатации престижа образа, поставленной на службу славословию. Здесь вместо риторики фигур речи пущена в ход ведущая начало от Аристотеля риторика трех жанров публичного дискурса, как-то: судебный жанр, определяющий выступления в суде, жанр обсуждения (*délibératif*), связанный с политическими решениями, жанр эпидиктический (в другом месте названный демонстративным), известный похвалами и порицаниями: самым красноречивым его выражением является надгробное слово. Эта классификация, соотносящаяся не столько с различием стилистических приемов, сколько с различием адресатов дискурса, выразительно указывает на манипулирование хвалебным дискурсом, в эпоху абсолютной монархии занимавшим огромное место, которое пустует в результате ослабления позиций делиберативного жанра, принесенного в жертву тайнам королевского кабинета. Чему же воздается хвала в сфере политической власти? Величию, и блеску этого величия, а именно — славе. На службу величию и славе поставлена магия образа, о чем свидетельствует «Набросок истории Людовика XIV». Хитрость историка, предлагающего свои услуги, заключается прежде всего в предвосхищении образа, в каком мыслит себя власть, желающая видеть себя абсолютной: «Какова фантазматика, в которой и с помощью которой логически рационализируется политика этого желания? Каково воображаемое, чьим предметом является абсолютизм, и каковы роль и функция историографии в создании этой фантазматики и в конструировании этого воображаемого?» (ор. cit., p. 59). Аргумент ловушки, дерзнем так выразиться, целиком заключен в словах подпевалы: «Короля надо хвалить повсюду, но, так сказать, без похвалы, рассказом обо всем том, что, как известно, он делал, говорил и думал...». Хитрость удалась, если льстецу удалось «вырвать [эпитеты и похвалы, которых заслуживает король] из уст читателя самими делами». Писатель не должен говорить о величии и славе: это должен делать читатель, умело ведомый рассказом. Среди мобилизованных таким способом в целях восхваления нарративных возможностей: создание картины силового поля, сокращения в повествовании о подвигах, дорогая сердцу Тацита *brevitas*, служащая как бы литотой, живописание действующих лиц и сцен, и все иллюзии присутствия, способные

вызвать удовольствие от чтения. Почетное место должно быть отведено нарративному гипотипозу, этому «живому, поразительно-му описанию» (Робер), которое более, чем любой другой риторический прием, ставит перед глазами⁵⁶ и возводит, таким образом, персонаж, событие, сцену в ранг назидательных примеров: «Все, что [истории] встречается великого, она подает в наилучшем свете благодаря более благородному, более упорядоченному стилю, который содержит многое в малом пространстве и где совсем нет лишних слов». Так говорит Паскаль по поводу «Причины следствий» («Мысли», связка V, цитируется в «Le portrait du roi», р. 100). Это стремление показывать, рассказывая, еще сильнее выражено в «Историческом восхвалении государя в связи с победами, одержанными с 1672 по 1678 годы» («L'Éloge historique du Roi sur les conquêtes depuis l'année 1672 jusqu'en 1678») Расина и Буало. Луи Марен цитирует оттуда следующие красноречивые фразы: «Несколько лиц, особенно ревностно относящихся к его славе, захотели иметь в своем кабинете краткое изложение самых великих деяний этого государя в виде картин; что позволяло этому маленькому произведению, заключающему столько чудес в очень небольшом пространстве, ставить каждую минуту перед их глазами то, что было излюбленным занятием их мысли» (op. cit., р. 148). Величие монарха бросается в глаза, как только стратегии рассказа удастся представить его в качестве наиглавнейшего исполнителя подвига.

Такова, вкратце, описанная Жан-Пьером Вернаном хитрость историков, достойная *mētis* греков: она состоит в сокрытии самого проекта панегирика, который, будучи вытесненным, должен вернуться через уста читателя. Мы можем говорить здесь об «исторической имитации» (op. cit., р. 191), чтобы представить эту способность репрезентации, «абсолютное которой нуждается в том, чтобы конституироваться абсолютно» (op. cit., р. 91), способность, нацеленную на вымогание панегирика в момент чтения. Удивительно то, что автор проекта истории отважился разобрать ловушку, формулируя ее, — к великой радости современного историографа. Вопрос для нас будет заключаться в следующем: могла ли историография, с концом монархии Старого порядка и перенесением на народ суверенности и ее атрибутов, убрать из репрезентации всякий след хвалебного дискурса? Иначе говоря: могут ли категория величия и связанная с ней категория славы бесследно

⁵⁶ Выражение «поставить перед глазами», прямо восходящее к «Риторике» Аристотеля, применяется Фонтанье к гипотипозу, который, как замечает Л. Марен, доводит нарративный стиль до предела, уничтожая его в иллюзии присутствия «перед глазами» (ibid., р. 148).

исчезнуть с горизонта истории власти? Было ли предназначением одной лишь «абсолютистской манеры написания абсолютной истории абсолютизма» (op. cit., 107) извлекать из читабельности рассказа зримость нарративного описания, которому удается «скорее нарисовать, чем рассказать, заставить воображение увидеть все, что ложится на бумагу», согласно пожеланию, которым автор завершает «Набросок истории Людовика XIV»? Положила ли новая демократия конец восхвалению короля и фантазматике, поставленной на службу этому восхвалению?⁵⁷

Отношение между читабельностью и зримостью на выбитом на медали портрете короля «перевернуто». Или, скорее, сам обмен между читабельностью и зримостью проистекает из противоположной точки. В начале своего исследования о «королевской облатке: исторической медали» Луи Марен может сказать: «Поведать историю короля в рассказе — значит дать ее увидеть. Показать историю короля в изображении означает рассказать ее» (op. cit., p. 147). В силу хиазма картина рассказывает, а рассказ показывает; при этом каждая форма репрезентации находит для себя самое специфическое, самое характерное действие на чужой территории. Вот почему говорится, что нарисованную картину читают. Медаль — самый замечательный способ образной репрезентации, способный имитировать зримость и, кроме того, читабельность, такую пищу она дает рассказу, позволяя видеть. В отличие от миниатюры, иллюстрирующей текст, или даже от ковра, который чаще всего представляет какой-то момент истории, медаль является портретом, который, как гипотипоз, предлагает изображение в «сжатом» виде. Давая увидеть портрет короля в специфической записи, в гравюре по металлу, медаль демонстрирует, через свойства золота и его блеска, блеск славы. Кроме того, медаль можно, как и монету, показать, потрогать, обменять. Но главное — благодаря твердости и долговечности металла она создает основу постоянства памяти, превращая преходящий блеск подвига в вечную славу.

⁵⁷ Если не говорить о Паскале — о нем речь пойдет ниже, — век Людовика XIV явно не продвинул самокритику дальше установления зыбких границ между восхвалением и лестью: отличается ли восхваление от лести только умеренностью, сдержанностью, умолчанием («Короля надо хвалить повсюду, но, так сказать, без похвалы»), если учесть разрешение, выданное церковными или политическими институтами? Должен ли лстец быть еще и нахлебником, как об этом свидетельствует максима Лафонтена в басне «Ворона и лисица»? Здесь следовало бы перечитать известный текст Гегеля о лести из «Феноменологии духа», как советует Л. Марен (*Les tactiques du renard // Le Portrait du roi*, p. 117-129); я охотно добавил бы сюда страницы, которые Норберт Элиас посвящает куртизану в «*La Société de cour*».

Связь с рассказом обеспечивается девизом, написанным на обратной стороне изображения короля, запечатленного в его портрете и имени; девиз обеспечивает потенциально всеобъемлющую показательность добродетелей, выгравированных на золоте. В центре сияет имя. Хвала воздается имени через подвиги и добродетели. Таким образом, историческая медаль могла в свое время называться монументом, так же, как гробницы, которые предостерегают и осуждают всех тех, кто отсутствовал в месте и во времени вспоминаемого события. Историческая медаль короля была, главным образом, «монументальным знаком абсолютной политической власти в бесконечности ее репрезентации» (op. cit., p. 150).

Завершилось ли время медали, по крайней мере на Западе, с падением абсолютной монархии? Прошло ли оно одновременно с хвалой, содержащейся в рассказе о короле? Да, без сомнения, если делать акцент на теологической коннотации, разрешающей именовать медаль «королевской облаткой», «облаткой таинства государственной власти» (op. cit., p. 164). А может быть, и нет, если признать за тематикой величия в некотором роде трансисторическое «постоянство», которое позволяет ей пережить канувшую в Лету славу абсолютного монарха. Чуть-чуть блеска, чуть-чуть славы: не продолжают ли они окружать ореолом современный облик правителя, даже когда его портрет уменьшается до размеров почтовой марки? Но и в медалях нет недостатка...

Мы сказали, что нарративная и образная репрезентация, с которой имеет дело история, проясняла репрезентацию, реализуемую социальными исполнителями. Но кто прояснит стратегии репрезентации в тех случаях, когда они объявляются поддержанными фантазматическим воображаемым и изобличенными как иллюзии? За кем слово? Ответ Луи Марена в «Портрете короля» поразителен. В «Мыслях» Паскаля, где речь идет о силе и справедливости, читатель видит разоблачение магии воображения. Между тем автор «Мыслей» проявляет пронизательность не в плане историографической операции, а в плане философской антропологии, утверждения которой абстрагированы от всякой локализации в географическом пространстве и в историческом времени, даже если бы дискурсу еще более высокой степени, дискурсу истории идей, было дозволено рассматривать ту или иную мысль как датированную и географически определенную. Но «Мысли» требуют иного прочтения: пакт с читателем является здесь пактом о

правдивости перед лицом сокрытия⁵⁸. То, что раскрывают знаменитые «Мысли», рассматривая отношения между силой и справедливостью, суть «следствия» воображаемого, которые резюмирует еще не упоминавшееся выражение «заставить поверить». Это «следствие» есть следствие смысловое в той мере, в какой оно — следствие силы. Луи Марен формулирует два тезиса:

«Дискурс является формой существования воображаемого, связанного с силой, воображаемого, имя которому власть».

«Власть является воображаемым силы, когда она выражает себя в виде дискурса справедливости» (op. cit., p. 23).

Итак, с одной стороны, сила становится властью, ведя дискурс о справедливости, с другой же — дискурс справедливости становится властью, замещая следствия силы. Все разыгрывается в замкнутом кругу между «замещать» и «быть принятым за...» Это — круг, создаваемый условиями «заставлять поверить». Здесь воображаемое уже означает не только зримость образа, который ставит перед глазами события и персонажей рассказа, но и дискурсивную силу.

Сейчас речь не о том, чтобы углубиться в толкование фрагментов, которые внушают мысль выстроить в ряд три главенствующих слова: «сила», «справедливость», «воображение», — как если бы был разрешен один путь; они комментируются то в отдельности, то парами, но никогда — все три вместе. Итак, это интерпретация, впрочем, в высшей степени допустимая, ее Луи Марен предлагает на великолепных страницах, представляющих собой «увертюру» к произведению под названием «Король, или оправданная сила. Паскалевские комментарии»*. Перегруппировка и расположение в ряд заявлений, взятых из «Фрагментов», открыто проникнуты стремлением демонтировать страгемы воображения, создающие представления о власти. «Нужно иметь понимание более тонкое и судить обо всем сообразно ему, но говорить надо так, как говорит народ.»**

⁵⁸ Этот решающее отношение второй ступени между простым осмыслением способов восхваления и паскалевской критикой воображения представлено во введении к «Портрету короля» как выявление «контр-модели» (op. cit., p. 6) с точки зрения теории языка господ из Пор-Рояля, которой автор посвятил предыдущую работу под заголовком «La Critique du discours. Etudes sur la “Logique de Port-Royal” et les “Pensées” de Pascal». Фактически политическое использование теологической модели евхаристии, где, по Луи Марену, сближаются семиотика предложения и теология освящения, было охарактеризовано как искажение.

* «Le roi ou la force justifiée. Commentaires pascaliens».

** Паскаль Б. Мысли. М., 1995. Перев. Ю.А. Гинзбург. Фрагм. 91 (с. 336).

Только место пары «сила/справедливость» определено самим текстом, и в качестве извлечения можно рассматривать знаменитое утверждение: «Не умея сделать так, чтобы сила повиновалась справедливости, мы представляем справедливый повиновение силе. Не умея усилить справедливость, мы оправдываем силу, чтобы соединить справедливость с силой ради установления мира, который есть высшее благо»*. Оправдание силы может рассматриваться как шарнир всего монтажа, где поочередно возникают наименования справедливого, которому надо следовать, и силы, которой надо повиноваться, затем идет переворачивание кажущейся симметрии силы и справедливости: «Бессильной справедливости противятся, ибо всегда есть дурные люди. Несправедливую силу осуждают»**. Нерешенным остается вопрос о том, чем было бы их примирение: «Поэтому следует соединить...» Единственно важным для нашей цели является дискурс самооправдания силы. Именно в эту критическую точку можно поместить не менее знаменитый фрагмент о воображении⁵⁹. То, что говоря об «этой госпоже обмана и заблуждения», об «этой надменной силе, враждебной разуму»***, Паскаль определенно имел в виду следствия действия политической власти, спорно: дискурс антропологической философии помещен под эгиду понятий более широкой амплитуды, таких, как нищета и тщеславие. Тем не менее, взятые вместе фрагменты 44, 87, 828 допускают, среди нескольких возможных прочтений, трактовку воображаемого как движущего механизма оправдания силы: воображение, действительно, само является силой — «надменная сила»; «она заставляет верить, сомневаться, отрицать разум»; «она наделяет репутацией, которая приносит уважение и почитание лицам, трудам, законам, великим мира сего». Другие следствия: «любовь или ненависть изменяют лицо справедливости»; и еще: «воображение всем владеет; оно создает красоту, праведность и счастье, к чему стремится мир»****. Какая другая сила, кроме воображения, сумела бы наделить престижем судей, врачей, проповедников?

* Паскаль Б. Мысли, фрагм. 81, с. 299.

** Там же, с. 103.

⁵⁹ Луи Марен, комментируя ироничные слова Паскаля: «Чем больше имеешь рук, тем ты сильнее. Быть храбрым — это показать свою силу», вводит интересное понятие «дополнительной ценности», точнее, дополнительной ценности значения, которое я также, в работе «Идеология и утопия», проверял на схожем контексте, а именно на теории господства Макса Вебера и его типологии легитимирующих убеждений. Я сопоставил то, что было сказано тогда, с убеждением как «избытком», присущим идее «дополнительной ценности» в символическом плане.

*** Там же, фрагм. 44, с. 86.

**** Там же, с. 88.

Самый красноречивый из всех «Фрагментов», по-моему, тот, который, среди неклассифицированных записей в Серии XXXI, сопоставляет, в поразительном ракурсе, «нити необходимости» и «нити воображения»: «Нити, привязывающие почтение одних людей к другим вообще, — это нити необходимости; нужно, чтобы были разные ступени, коль скоро все хотят господствовать и не все это могут, но могут некоторые (...) И вот тут начинает играть свою роль воображение. До сих пор все зависело от грубой силы. Теперь, благодаря воображению, сила принадлежит какой-то части людей: во Франции — дворянам, в Швейцарии — простолюдинам и т.д. Так, что нити, которые привязывают почтение к таким-то и таким-то людям, — это нити воображения»*. В этом пункте паскалевский дискурс — это обвинительный дискурс в адрес силы без справедливости; он поражает «тиранию» во власти великих; но, коль скоро он поражает тщеславие власти, это потому, что он метит дальше, чем в политическое⁶⁰.

До какой отметки критическая эпистемология историографической процедуры вправе продвигаться по этому пути, куда ее увлекают «паскалевские комментарии» Луи Марена? Не слишком далеко от области своей компетенции, даже если распространять последнюю на сферу репрезентаций, связанных с социальной практикой. И все-таки довольно далеко, если надо найти в надполитическом измерении антропологического дискурса основание, одобрение, поддержку в момент постановки вопроса: а могут ли другие образы власти, кроме образа абсолютного монарха, получать хотя бы косвенное освещение благодаря тому расширению проблематики репрезентации власти, которое делает возможным паскалевская антропология.

В ходе нашего рассуждения мы расставили несколько временных вех на этой дороге, которая, не оставляя проблемы репрезентаций власти, ведет в область политических конфигураций постабсолютистской эпохи, где могут проявиться другие воздействия образа, и даже те же самые, но в другом обличье.

* Там же. Серия XXXI, фрагм. 828 (с. 300-301).

⁶⁰ Вот почему не надо отделять дискурс воображения от дискурса обычая, а также от дискурса безумия, — ведь «почтение и страх» (фрагмент 25) являются мостом между дискурсом «слабости» и дискурсом «оправданной силы». Сама тема воображения не исчерпывает все свои следствия силы и смысла в политическом. Идея закона тоже основана на таком построении: «Закон сводится к самому себе. Он закон — и ничего больше». «Обычай — вот и вся справедливость, по той единственной причине, что он в нас укоренился. Тут мистическое основание его власти». (Цит. соч., фрагм. 60, с. 94, 93.)

Одно слово может выкристаллизовать проблему: слово «величие». Оно действительно принадлежит двум сферам: политической и антропологической; кроме того, оно тесно связано с проблематикой репрезентации через риторический способ восхваления. Вернемся в последний раз к Паскалю. Одной своей стороной величие принадлежит к тому же созвездию, что и ничтожество, являясь другим его полюсом в череде неурядиц и несоответствий человека, как и тщеславие, которое сводит величие к ничтожеству: «Величие человека в том, что он сознает себя несчастным; дерево себя несчастным не сознает. Сознать себя несчастным — это несчастье; но сознавать, что ты несчастен, — это величие»*. Другой своей стороной величие соприкасается с областью политического: «Сами эти несчастья доказывают его величие. Это несчастья владетельной особы. Несчастья свергнутого короля»**. Паскаль настойчиво утверждает: «Кто ощущает себя несчастным оттого, что он не король, как не свергнутый король?»***. Между тем образ свергнутого короля не просто проходной: человек вообще может рассматриваться как свергнутый король. И этого свергнутого короля Паскаль в удивительном сочинении, предназначенном для молодого государя, видит «заброшенным бурей на неведомый остров, обитатели которого сбились с ног в поисках своего пропавшего короля»****. И вот этого человека, который оказался похожим на потерявшегося короля, народ «принял за короля и признал в таком качестве». И что же он сделал? Человек «стал принимать все почести, которые ему желали оказывать, и позволил считать себя королем»⁶¹. Итак, это «эффект портрета», «эффект репрезентации» делает короля. В свою очередь, созданный образ государя, образ этого «потерпевшего кораблекрушение короля», ставшего «законным узурпатором», дает посланию силу наказа. В этом образе соединяются политическое и антропологическое. Одновременно раскрывается секрет имитируемых репрезентаций, поддерживающих эти инкарнированные величия, к которым причислены король и все те, кого называют или кто сам называет себя великим.

* Паскаль Б. Мысли, фрагм. 114, с. 105.

** Там же, фрагм. 116, с. 106.

*** Там же, фрагм. 117, с. 106.

**** Паскаль Б. Три беседы о положении сильных мира сего. Первая беседа // Мысли, с. 398.

⁶¹ По одной из «Трех бесед...», «Discours sur la condition des grands», вельможа является собственником богатств, «богачем, имущество которого определяет бытие» (Marin L. Le Portrait du roi, p. 265).

Если величие может таким образом принадлежать к двум сферам: антропологической («человек») и политической («король»), это потому, что оно включает в своей основе (в своей истине, которая, как все принципы, познается «не только разумом, но и сердцем») закон распространения и иерархии. Хорошо известен знаменитый фрагмент 308 о «порядках величия»: величие плоти, величие духа, величие милосердия. Каждое величие имеет свою степень зримости, свой блеск, свое сияние; короли стоят в одном ряду «величий плоти» с богатыми и полководцами⁶².

Из этих соображений вытекает вопрос, которым я заканчиваю наше исследование о магии образа, тесно связанной с исторической репрезентацией. Что остается от темы величия в повествовании о власти после исчезновения образа абсолютного монарха? Ведь задаваться вопросом о возможном постоянстве темы власти значит одновременно задаваться вопросом о долговечности риторики восхваления, являющейся ее литературным коррелятом, с целой свитой магических образов. Покинуло ли величие политическое поле? Должны ли и могут ли историки отказаться от дискурса восхваления, от его пышности?

На первый вопрос я отвечу двумя соображениями, высказываемыми не по порядку — настолько я озабочен тем, чтобы не впасть в несвойственный мне менторский тон по поводу проблемы политической философии, которая, к тому же, не относится к сфере эпистемологии исторической операции. Однако вопрос не может быть оставлен без ответа, поскольку государство-нация, за недоступностью космополитической точки зрения, остается организующим полюсом обычных референтов исторического дискурса. Так не должно ли государство-нация, дабы остаться этим организующим полюсом, продолжать быть чествуемым как величие? Такая формулировка вопроса вызывает у меня первое замечание. Я заимствую его из гегелевской философии государства, из

⁶² Луи Марен был так пленен этим образом потерпевшего кораблекрушение короля, что закончил им «Портрет короля», — симметрично относительно «Фрагментов “Мыслей” о силе и справедливости», являющихся *увертурой* к произведению. Кроме того, автор возвратился к этому в работе «Власть образа» (*Les pouvoirs de l'image*), gloses VI, «Le portrait du roi naufragé», p. 186-195.

ложенной в «Основах философии права». Задаваясь вопросом о власти государя (§ 275), Гегель различает в ней три элемента, которые восходят к конституции как рациональной тотальности: к универсальности конституции и законов и к процессу обсуждения добавляется «момент высшего решения как самоопределения»; в нем заключается «отличительный принцип власти государя» (там же). Этот момент воплощен в индивиде, который, при монархическом строе, по рождению предназначен для сана монарха. Каким бы случайным ни был этот момент (случайность заключена в наследственном праве), он — неотъемлемая составляющая государственного суверенитета. Нам возразят, что политическая мысль Гегеля не вышла из сферы действия монархического принципа и, в этом смысле, из пространства политического абсолюта, несмотря на симпатии философа к либеральной монархии. Но Гегель — уже мыслитель нового постреволюционного, то есть конституционного, государства, в противовес государству аристократическому. В этих рамках возникает вопрос: может ли политик при конституционном строе быть свободен от момента высшего решения, одним словом, полностью избежать персонализации власти? Современная история, по-видимому, подтверждает это сомнение. В своей «Политической философии» Эрик Вейль предлагает ввести дискуссию в разумные рамки. Он определяет государство посредством точных понятий: «Государство есть организация исторического сообщества. Будучи организовано в государство, сообщество способно принимать решения» (Прор. 31). Именно в виду принятия решения встает *in fine* — в рамках конституции, при поддержке правительства на стадии обсуждения и исполнения, при посредничестве парламента в деле обсуждения и утверждения законов, — проблема осуществления политической власти, в частности, в трагических ситуациях, когда физическое существование и нравственная целостность государства оказываются в опасности. Тогда-то проявляет себя настоящий государственный деятель. С этим понятием государственного деятеля, в условиях конституционной системы, возвращается гегелевский вопрос о государе как о воплощении *hic et nunc* «момента высшего решения как самодетерминации». Этот момент — он и момент величия.

Возразят ли нам также, что под прикрытием образа государственного деятеля мы обманным путем вновь вводим порт-

рет короля? В этом случае я выскажу свое второе соображение, которое перераспределит образы величия в более широком социальном пространстве, достойном по своему размаху паскалевской мысли о множественности категорий величия. В последнем десятилетии XX века стало возможным дать книге подзаголовок «Структуры величия»⁶³, открывая тем самым новые перспективы для понятия величия — не в связи с идеей политической власти, а в связи с более широкой идеей оправдания и требования справедливости. В ситуациях споров при квалификационных испытаниях, имеющих целью оценку людей, прибегают к стратегиям аргументирования, призванным оправдать действия или поддержать критику в самом фокусе расхождений. Примечательно не только то, что идея величия возвращается в социологию действия, а следовательно, и в историю репрезентаций, но и то, что она возвращается в форме множественного числа. Есть структуры величия. Величинами (*grandeurs*^{10*}) называются законные формы общественного блага в типичных ситуациях разногласий, если они узаконены типичными наборами аргументов. Здесь не важно, каким образом, на основе какого канонического текста политической философии подбираются эти аргументы: их нередуцируемое множество позволяет быть великим по-разному, в зависимости от того, развертываются ли квалификационные испытания в духовном сообществе, в домашнем кругу, в сфере общественного мнения, в гражданском сообществе или в промышленных кругах. Для нашей цели важно, чтобы величие (*la grandeur*) учитывалось практической философией и гуманитарными науками в связи с идеей оправдания как одно из условий восприятия общественного блага в рамках бытия-с-другими. Речь по-прежнему идет о «политических формах величия» («*Le Portrait du roi*», р. 107 sq), но в таком широком значении термина «политический», что престиж короля, отраженный в портрете, оказывается полностью вытесненным ввиду замещения образа короля образами людей и их притязаниями на справедливость. Возвращение темы величия становится от этого только более захватывающим.

Это двойное сопротивление темы величия элиминированию ее политической философией, поочередно сосредоточива-

⁶³ Boltanski L. et Thévenot L. De la justification: les économies de la grandeur. См. выше мой анализ этой работы, с. 312-313.

ющейся то на государстве, то на социологическом учете оправданного действия, позволяет сформулировать заключительный вопрос нашего исследования, касающегося магии образа в восхвалении величия. Если тема величия непреобразима, то обстоит ли дело подобным же образом с риторикой восхваления, которая в эпоху абсолютной монархии стала откровенно бесстыдной и перешла тонкую грань, отделяющую хвалу от лести? Этого нескромного вопроса не может избежать и историописание, отмеченное «великими»^{11*} именами Ранке и Мишле. Конечно, Ранке заявляет, что ограничивается «событиями, какими они действительно произошли», не для того, чтобы судить события прошлого, то есть определять, являются ли они великими или нет. Этот принцип, в котором мы готовы видеть притязание на верность истине, был прежде всего выражением сдержанности, выхода из области субъективных предпочтений и отказа от избирательного восхваления. Но не скрывается ли похвала в признании, которое мы читаем в «Послесловии»: «Каждая эпоха находится под (unter) Богом, и ее ценность зависит не от того, что ей предшествует, но от самого ее существования, в собственной сути. (...) Все поколения человечества одинаково оправданы в глазах Бога: так история должна видеть вещи»⁶⁴? Идеи эпохи и поколения более смутны, чем идеи исторических личностей, но они составляют смысловые единства, им отдано уважение историка: оправдание в глазах Бога накладывает печать теологии на умеренность похвалы.

Случай Мишле еще более поразителен: немногие историки с такой свободой и ликованием восторгались великими образами тех, кто создал Францию. Сама Франция никогда не удоставалась столь частого упоминания своего имени, как в следовавших одно за другим предисловиях к «Истории Франции»⁶⁵. Можно ли исключить из этого круга славословия историков Французской революции, от Гизо до Фюре? И достаточно ли не быть откровенным льстецом, чтобы не быть причисленным к

⁶⁴ Прочитировано Леонардом Кригером, *op. cit.*, p. 6. В своей «Истории Англии» Ранке постарался «приглушить свое «я» (...), дать возможность высказаться вещам и проявиться могучим (mighty) силам, возникшим в ходе веков» (*ibid.*, p. 5).

⁶⁵ Жюль Мишле пишет в «Истории Франции» (предисловие 1869 года): «В эти памятные дни все озарилось необыкновенно, и я увидел Францию. (...) Я первым увидел ее как живую душу, как личность...»

этому кругу?⁶⁶ Скромное обаяние государства-нации, общего стержня в новую эпоху истории, которая делается, и истории, которую рассказывают, — не является ли оно пружиной скрытой похвалы, которая, не мудрствуя лукаво, воспроизводит стратегию «Наброска истории Людовика XIV», раскрытую ее авторами: «Короля надо хвалить повсюду, но, так сказать, без похвалы, рассказом обо всем том, что, как известно, он делал, говорил и думал»? И не сохраняется ли то же пожелание «вырвать [эпитеты и великолепные похвалы, которых заслуживает король] из уст читателя самими делами»?

Вопрос покажется менее неуместным, если на место восхваления мы поставим порицание, противоположность первому в разряде эпидиктических дискурсов согласно классификации, унаследованной от риторики античных авторов. Не предельное ли порицание, выраженное литотой «неприемлемое», покрыто бесчестием «окончательное решение» и вызвало выше наши рассуждения о «границах репрезентации»? События «на пределе», упомянутые тогда, — не занимают ли они в нашем собственном дискурсе полюс, противоположный полюсу знаков величия, которому адресована хвала? Действительно, озадачивающая симметрия, — та, что помещает друг против друга абсолютное порицание, вынесенное моральным сознанием политике нацистов, и абсолютное восхваление, адресованное королю на портрете его подданными...

⁶⁶ Фернан Бродель вторит Мишле уже с первых страниц своей книги «Что такое Франция?»: «Заявляю это раз и навсегда: я люблю Францию той же страстной, требовательной и непростой любовью, какой любил ее Жюль Мишле. Люблю, не делая различия между ее достоинствами и недостатками, между тем, что мне нравится, и тем, с чем я соглашаюсь скрепя сердце. Однако страсть эта никак не выскажется на страницах моей книги. Я буду изо всех сил стараться ее сдерживать. Конечно, может случиться, что она перехитрит меня, но я сделаю все для того, чтобы этого не произошло» (Бродель Ф. «Что такое Франция?» М., 1994, с. 5. Перев. С.Н. Зенкина и В.А. Мильчиной). Пьер Нора в «Местах памяти», особенно в третьей серии, «Les France», не отстает от Мишле и Броделя. Отвечая на обвинение в национализме, он помещает под квазиименем собственным «francité» единый организм, который образуют вместе, как некую светскую троицу, «Республика, Народ, Франция», и добавляет следующее, в форме вопрошания: «Обратили ли вы внимание на то, что все великие истории Франции, от Этьена Паскье в XVI веке до Мишле, от Мишле до Лависса и Броделя, начинаются или завершаются признанием в любви к Франции как символом веры? Любовь, вера: этих слов я старательно избегал, заменяя их теми, которых требовали эпоха и этнологическая точка зрения» (La nation sans nationalisme // Espaces Temps, Les Cahiers, № 59-60-61, 1995, p. 69).

IV. РЕПРЕЗЕНТИРОВАНИЕ

Этот последний раздел задуман мной одновременно как повторение пути, пройденного в главе «Историческая репрезентация», и как прелюдия к вопросу, который, превосходя возможности эпистемологии историографии, оказывается на пороге онтологии существования в истории; здесь я использую понятие исторического состояния (*condition*).

Слово «репрезентирование» (*représentance*) конденсирует в себе все ожидания, все требования и апории, связанные с тем, что принято называть интенцией или исторической интенциональностью: оно обозначает ожидание, связанное с историческим познанием конструкций, лежащих в основе реконструирования былого хода событий. Эту связь мы имели в виду, говоря о пакте между писателем и читателем. В отличие от пакта между автором и читателем литературы-вымысла, пакта, который держится на двойном соглашении — о приостановлении ожидания всякого описания внелингвистической реальности и об удержании интереса читателя, автор и читатель исторического текста условливаются о том, что будут рассмотрены ситуации, события, связи, персонажи, которые реально существовали прежде, то есть до того, как об этом был создан рассказ, а интерес или удовольствие от чтения как бы накладываются поверх того. Вопрос заключается в следующем: удовлетворяет ли историк, как и в какой мере, ожидание и обещание, прописанные в этом пакте?

Мне хотелось бы остановиться на двух взаимодополняющих ответах. Первый ответ: подозрение в том, что обещание не было и не могло быть сдержано, достигает высшей точки в фазе репрезентации, именно тогда, как это ни парадоксально, когда историк, казалось бы, лучше всего оснащен для выполнения своего намерения представить прошлое: разве это намерение не было душой всех операций, объединяемых под названием исторической репрезентации? Второй ответ: возражение в ответ на подозрение в невыполнении обещанного содержится не в одном лишь моменте литературной репрезентации, но и в связи ее с двумя предшествующими моментами — объяснения/понимания и документации, а если подняться выше, к истокам — то и в связи истории с памятью.

Ожидание, казалось, было действительно оправдано в том, что касалось способности историографии соблюдать пакт о чтении, в фазе исторической репрезентации. Репрезентация стре-

мится быть репрезентацией [чего-то]... Если задача конструкций фазы объяснения/понимания — создавать ре-конструкции прошлого, эта интенция кажется выраженной и продемонстрированной в репрезентативной фазе: разве рассказывая, выдерживая повествование в определенной стилистике и, главное, имея написанный рассказ перед глазами, мы не утверждаем, или, по выражению Роже Шартье, удостоверяем, исторический дискурс?⁶⁷ Возможно. То, что я называл во «Времени и рассказе» «твердым убеждением», стимулирующим работу историка, само «подводится» к читателю в виде литературного письма: последнее тремя путями, которые оно поочередно проходит, — повествовательным, риторическим и имагинативным, — одновременно подписывает и выполняет контракт. И как исторической интенциональности не оказаться на высоте с модальностями письма, которые не ограничиваются тем, что облачают в лингвистические одежды постижение прошлого, полностью конституированное и вооруженное еще до того, как ему приданы литературные формы? Все было бы, действительно, проще, если бы письменная форма историографии не способствовала ее познавательной ценности, если бы объяснение/понимание было полным еще до передачи его посредством письма читателю. Но теперь, когда мы отказались видеть в выражении (*expression*) нейтральное, прозрачное одеяние, накинутое на полное в своем смысле значение, как утверждал Гуссерль в начале «Логических исследований» — так, теперь, когда мы привыкли считать мысль и язык нераздельными, мы готовы к утверждениям, диаметрально противоположным этому исключению языка из круга, а именно — к утверждениям, что при литературной записи истории нарративность присоединяет свои способы интеллигибельности к способам объяснения/понимания; в свою очередь, фигуры стиля оказываются фигурами мысли, способными добавить к читабельности, свойственной рассказам, собственные возможности показа. Одним словом, все движение, которое увлекало объяснение/понимание к литературной репрезентации, как и все движение, имманентное по отношению к репрезентации, которое перемещало читабельность в направлении зримости, — эти два движения очевидным образом стремятся служить транзитивной силе исторической репрезентации. Да, историческая репрезентация как таковая должна была бы свидетельствовать о том, что пакт с читателем может быть историком соблюден.

⁶⁷ Chartier R. L'histoire entre récit et connaissance // Au bord de la falaise, p. 93.

И однако...

И, однако, мы видели, как растет, одновременно с реалистическим импульсом, сопротивление, которое литературная форма оказывает экстерииоризации во внетекстуальное. Нарративные формы, придавая рассказу замкнутость, внутренне присущую интриге, стремятся достичь эффекта закрытия, который оказывается не меньшим в тех случаях, когда рассказчик, обманывая ожидание читателя, старается разочаровать последнего несколькими уловками не-закрытия. Так сам акт рассказывания дошел до разделения с этим «реальным», заключенным таким образом в скобки. Эффект подобного же рода возникает, как мы видели, из игры фигур стиля, вплоть до того, что становится неясной граница между вымыслом и реальностью — до такой степени эти фигуры оказываются общими со всем тем, что выступает как дискурсивное повествование. Парадокс достигает предела со стратегиями, цель которых — дать увидеть. В той самой мере, в какой они поддерживают правдоподобие, они способны оправдать критику Ролана Барта в адрес «эффекта реального». В этом отношении, коль скоро речь идет о микроистории, можно сначала обрадоваться эффекту правдоподобия, в силу ощущения близости, исходящей от рассказов, действительно «близких к людям», а затем, по рассуждению, удивиться эффекту инородности, вызываемому описаниями, которые сама их точность делает странными, даже чуждыми. Читатель оказывается в ситуации Фабрицио в битве при Ватерлоо, не способного осмыслить битву и еще менее — дать ей название, под которым ее станут прославлять те, кто захочет вписать «деталь» в картину, зримость которой туманит взор до ослепления. По выражению Ж. Ревеля, «узор на ковре нелегко разобрать, если рассматривать его со слишком близкого расстояния»⁶⁸. Существует другой способ «дать видеть»: отдаление

⁶⁸ В «Микроистории и построении социального» (*Microhistoire et construction du social*), в «Игре масштабов» (*Jeux d'échelles*), p. 15sq., Ж. Ревель пишет: «У микроисториков (...) поиск формы не связан сколько-нибудь существенным образом с эстетическим выбором (хотя последний и не исключается). Этот поиск, на мой взгляд, — скорее эвристического порядка, в двояком отношении. Он призывает читателя к участию в построении объекта исследования, и он же приобщает его к разработке интерпретации» (op. cit., p. 32-33). Параллель, проводимая с романом, каким он стал после Пруста, Музиля и Джойса, склоняет к рефлексии, выходящей за фиксированные рамки реалистического романа XIX века: «Связь между формой изложения и познавательным содержанием стала очевидным предметом вопрошания...» (ibid., p. 34). И автор приводит пример с ощущением отчуждения относительно интерпретативной модели доминирующего дискурса: Фабрицио при Ватерлоо ощущает «один только хаос» (ibid., p. 35).

предмета, вплоть до его исчезновения. Крупномасштабное письмо, описывающее исторические периоды, создает эффект, который можно еще назвать визуальным, а именно, эффект обзорного видения. Полнота взгляда определяется в таком случае его дальностью, как говорят о телескопе. История, пишущаяся крупными мазками, порождает в этом случае круг проблем, противоположных предыдущим. Грозит новый вид замкнутости — замкнутость больших повествований, тяготеющих к масштабу саг или основополагающих легенд. Исподволь воцаряется логика нового жанра, которую Ф.Р. Анкерсмит попытался замкнуть на ней самой⁶⁹, — логика *narratio*, способных покрыть обширнейшие отрезки истории. Употребление собственного имени — Французская революция, «окончательное решение» и т.п. — является одним из отличительных признаков круговой логики, согласно которой имя собственное функционирует как логический субъект для всей серии атрибутов, представляющих его в терминах событий, структур, персонажей, институтов. Эти *narratio*, говорит нам Анкерсмит, стремятся исключительно к самореферентности; смысл имени собственного — он не дан ниоткуда, он дается только этой серией атрибутов. Отсюда следует, с одной стороны, несоизмеримость между собой *narratio*, которые, как считается, излагают один и тот же предмет, а с другой, перенос на единичных авторов этих масштабных *narratio* контroversы соперничающих историй. Не говорим ли мы об истории Французской революции по Мишле, по Матье, по Фюре? Эпистемологическая дискуссия оказывается, таким образом, перенесенной в сферу того, что мы назовем в следующей главе интерпретацией в узком смысле слова, когда акцент делается на субъективности историка: есть, действительно, один Мишле, есть один Фюре — перед лицом единственной Французской революции⁷⁰.

⁶⁹ *Ankersmit F.R. Narrative Logic: a Semantic Analysis of the Historian's Language*, op. cit.

⁷⁰ Анализ «Narrative Logic: a Semantic Analysis of the Historian's Language» я развиваю более подробно в работе «Philosophies critiques de l'histoire: recherche, explication, écriture» [«Philosophical Problems Today»]. Там я последовательно выделяю опровержение любой теории истины, являющейся связью между *narratio* и чем-то, что мы не можем показать, — утверждение гетерогенности между нарративной формой и предположительно имевшей место реальностью; сходство отношения, существующего между нарративным ядром и эффектом, развивающим его смысл, с отношением, установленным Лейбницем между «субстанцией» и «предикатами», считающимися неотделимыми от субстанции; и, наконец, дополнительное использование критериев максимизации охвата (*scope*) больших повествований, которое смягчает идеализм, исповедуемый автором. Остается незатронутым, на мой взгляд, вопрос о «реальности», по поводу чего

Так совершенно неожиданно пересекаются подозрение в замыкании (*fermeture*) применительно к малым рассказам, и оно же — применительно к рассказам большего масштаба. В первом случае подозрение возводит невидимый барьер между парой «означающее/означаемое» и референтом, во втором оно углубляет логическую пропасть между полагаемым реальным и циклом, образованным квазиперсонифицированным сюжетом и вереницей событий, которые его определяют. Таким образом возникает подозрение, что литературные модальности, которые, как предполагалось, должны убедить читателя в реальности конъюктур, структур и изображенных событий, злоупотребляют доверием читателя, стирая границу между «убедить» и «заставить поверить». В таком случае этот подвох может вызвать лишь бурное возражение, обращающее в протест то спонтанное одобрение, которое для честного историка ассоциируется с хорошо сделанным произведением. Этот протест совершенно неожиданно оказывается созвучным смиренному заявлению Ранке, вызвавшегося изложить события «такими, какими они действительно (*eigentlich*) произошли».

Но как тогда избавить такой протест от наивности?

Ответ, как мне кажется, содержится в следующем утверждении: коль скоро поколеблено доверие к репрезентативным формам, придающим, как принято считать, исторической интенциональности литературный облик, единственный принципиальный способ дать возможность реальному свидетельству одержать верх над подозрением в несоответствии — это вернуть письменную фазу на место, которое она занимала относительно предшествующих фаз понимающего объяснения и документального доказательства. Иными словами, только письменный характер, понимающее объяснение и документальное доказательство вместе способны подтвердить притязание исторического дискурса на истину⁷¹.

разные *narratios* соотносятся друг с другом таким образом, что об одном можно сказать, что оно наново переписывает предыдущее на ту же тему. Что значит прошлое, если говорится даже, что «само прошлое не диктует способы, какими оно должно быть представлено»? Не является ли ошибочным желание прямо навязать *narratios* большой амплитуды веритативный коэффициент, независимо от отдельных высказываний, зависящих от документальной процедуры и ограниченных экспликаций более коротких эпизодов?

⁷¹ Этот тезис Р. Шартье отстаивает в конце обсуждения работ Хейдена Уайта; последний, как мы помним, рассматривает в качестве оптимального семиологический подход, который ставит под сомнение надежность свидетельств о событиях и позволяет таким образом «обходить (*pass over*) вопрос о честности

Только возвращение искусства письма к «приемам исследования» и «критическим процедурам» способно вернуть протест в русло подтверждения, принявшего критическую направленность.

И все же — не окрепнет ли подозрение вновь благодаря фразе Р.Барта, иронически цитируемой Х.Уайтом в работе «Содержание формы»: «Существование факта — исключительно лингвистическое»? И не я ли сам, говоря об историческом факте, предложил отличать высказывание «факт, что ...» от самого события?⁷² Исповедуемый здесь критический реализм вынужден сделать еще один шаг по сю сторону предложения о фактах и сослаться на свидетельское значение документа. Действительно, сила свидетельствования — в самом сердце документально-го доказательства, и я не понимаю, каким образом возможно выйти за пределы тройного заявления свидетеля: 1) я там был; 2) верьте мне; 3) если вы мне не верите, спросите кого-нибудь другого. Высмеем ли мы наивный реализм свидетельства? А мы можем это сделать. Но это значило бы забыть, что зародыш критики укоренен в живом свидетельстве⁷³, а критика свидетельства постепенно охватывает всю сферу документов, вплоть до последней загадки того, что выступает, под именем следа, как следствие-улика его причины. Мне доводилось говорить, что у нас нет ничего лучшего, чем память, чтобы удостовериться в реальности наших воспоминаний. Теперь мы говорим: у нас нет ничего лучшего, чем свидетельство и критика свидетельства, чтобы подтвердить историческую репрезентацию прошлого.

До сих пор я почти не произносил слова «истина» и даже не отваживался на какое-либо утверждение, касающееся истины в

текста, о его объективности» (The Content of the Form, p. 192, цит. по: Au bord de la falaise, p. 123). Р. Шартье возражает: «Создавать историю истории — не значит ли понимать, каким образом историки, в каждой исторической конфигурации, применяют приемы исследования и критические процедуры, которые и придают их дискурсу, тем или иным образом, эту “честность” и эту “объективность”?» (ibid., p. 123). В другом месте Р. Шартье заявляет: «Считать, с полным основанием, что писание истории относится к разряду рассказов, не значит, однако, оценивать как иллюзорное его стремление к истине — истине, понимаемой в качестве верной репрезентации того, что было». (Philosophie et histoire: un dialogue // *Bedarida F. L'Histoire et le Métier d'historien en France, 1945-1995*, p. 163.)

⁷² См. выше, с. 250-254.

⁷³ Мы можем еще долго говорить о критическом повороте, каким явился для историографии знаменитый спор вокруг «Дарения Константина»; см. *Ginzburg C. Préface à Valla L. La Donation de Constantin*, p. IX-XXI.

истории, хоть и обещал в начале этой работы сравнить предполагаемую истину исторической репрезентации прошлого с предполагаемой верностью мнемонической репрезентации.

Что могло бы слово «истина» добавить к слову «репрезентирование»? Рискованное утверждение, которое связывает дискурс истории не только с памятью, как мы попробуем это показать в следующей главе, но и с другими науками, науками гуманитарными и естественными. Именно ввиду притязания других наук на истину притязание истории на истину имеет смысл. В результате выдвигаются критерии для определения этого притязания. Очевидно, что референциальной целью этого притязания является само прошлое. Можно ли определить эту референциальную цель в иных понятиях, нежели понятия соответствия, адекватности? И назвать «реальным» то, что соответствовало бы моменту утверждения репрезентации? Не думаю, если только не отказаться от самого вопроса об истине. У репрезентации есть визави, *Gegenüber*, по выражению, использованному мной во «Времени и рассказе» и заимствованному у К.Хойсси⁷⁴. Я рискнул тогда также говорить о замещении ради уточнения формы истины, свойственной репрезентированию, вплоть до того, что рассматривал эти два выражения как синонимы⁷⁵. Но лучше видишь, какие значения понятия соответствия (*correspondance*) исключаются, чем то, что уточнило бы это понятие в сравнении с его использованием в других областях знания. Явно исключается вышеозначенная *picture theory*, которая свела бы соответствие к подражанию-копии. Надо сказать, что мы так и не разделились раз и навсегда с этим призраком — от идеи подобия вряд ли вообще можно избавиться окончательно: не начал ли Платон всю дискуссию об *eikōn* на пути разграничения, присущего искусству миметическому, когда он проводит различие между двумя миметиками, собственно образной и фантазматической? Но для того, чтобы миметическое охватывало и фантастическое, надо, чтобы оно отличалось от повторения того же самого в виде копии; подражание, если оно охватывает столь обширные области, должно включать в себя минимально разнородное. В любом случае рассказ не похож на событие, о котором он рассказывает; об этом достаточно говорили самые авторитет-

⁷⁴ Heussi K. Die Krisis des Historismus, Tübingen, Mohr, 1932, cf. Temps et Récit, t. III, p. 253.

⁷⁵ Я нашел в немецком языке поддержку в виде различия между *Vertretung* и *Vorstellung*, поскольку *Vertretung* переводится как «замещение» («*lieutenance*»). См.: Temps et Récit, t. III, p. 253.

ные нарративисты. Этой минимальной гетерологии удовлетворяет уже аристотелевское употребление *mimēsis* в «Поэтике». Следуя Аристотелю, я сам пробовал в прошлом приспособлять миметические возможности нарративного дискурса к мерке тройного мимесиса, как-то: префигурация, конфигурация, рефигурация. Именно в случае с этой последней дистанция между *mimēsis* и подражанием-копией самая большая. Загадка адекватности, свойственной *mimēsis* рефигурации, не разгадана. Понятия визави, замещения, надо признаться, обозначают скорее проблемы, чем решения. В работе «Temps et Récit III» я ограничился тем, что предложил «концептуальную артикуляцию» для загадки, которую представляет собой соответствие через замещение⁷⁶. Этой в высшей степени метаисторической попыткой я пытался спасти то, что должно было быть спасено из формулы Ранке, согласно которой задача истории — не «судить прошлое», а показать события «такими, какими они произошли в действительности». Выражение «такими, какими» (*tel que*) из формулы Ранке действительно не обозначает ничего другого, кроме того, что я называю функцией замещения. «Реально» происшедшее остается таким образом нераздельным с «*tel que*» происшедшего в действительности.

Мне не приходится сегодня что-либо менять в этой попытке разъяснения концепта репрезентирования-замещения. Я хотел бы, скорее, заняться другой загадкой, которая, как мне кажется, заключается в глубине предполагаемого отношения адекватности между исторической репрезентацией и прошлым. Мы помним, что Аристотель в своей теории памяти отличает воспоминание (*mnēmē*) от образа вообще (*eikōn*) с помощью знака «прежде» (*proteron*). В таком случае мы можем задаться вопросом о том, что происходит с диалектикой присутствия и отсутствия, составляю-

⁷⁶ Эта концептуальная артикуляция делала ставку на транспонированную диалектику артикуляции «крупных жанров» последних платоновских диалогов. Я предпочитал триаду «тот же, другой, аналогичный». Под знак «тот же» я ставил идею конституирования (*reenactment*) прошлого по Коллингвуду. Под знак «другой» — апологию различия и отсутствия, где я пересекался с Полем Венном, с его «Описью различий» (*Inventaire des différences*), и с Мишелем де Серто, с его настойчивым утверждением прошлого как «отсутствующего в истории». Под знак «аналогичного» я помещал тропологический подход Хейдена Уайта. Я сравнивал анализ «*tel que*» из формулы Ранке «*tel qu'effectivement advenu*» («таким, каким оно [событие] произошло в действительности») с анализом «*comme*» из последней главы работы *La Métaphore vive*, где я соединял «*voir-comme*» (видеть-как) в семантическом плане с «*être-comme*» (быть-как) в плане онтологическом. Таким образом становилось возможным говорить о «метафорической редескрипции» — описании заново — прошлого историей.

щей *eikōn*, когда она прилагается в плане истории к этому условию предшествования прошлого по отношению к рассказу о нем.

Мы можем сказать следующее: историческая репрезентация действительно является присутствующим образом отсутствующей вещи; но отсутствующая вещь сама раздваивается на исчезновение и существование в прошлом. Прошлые вещи упразднены, но никто не может сделать так, чтобы их не было и прежде. Именно этот двойной статус прошлого многие языки выражают тонкой игрой времен глаголов и наречий времени. По-французски мы говорим, что чего-то уже нет, но что оно было. Вполне возможно допустить, что «быть некогда» (*avoir été*) является конечным референтом с позиций «более не существовать» («*n'être plus*»). Отсутствие, таким образом, делится на отсутствие как подразумеваемое присутствующим образом и на отсутствие прошлых вещей как минувших относительно их «*avoir été*». И в этом смысле «прежде» означает реальность, но реальность в прошлом. Здесь эпистемология истории граничит с онтологией «бытия-в-мире». Эту форму существования под знаком прошлого, как не существующего более, но бывшего, я назову историческим состоянием. И в этом случае пылкое утверждение исторической репрезентации как репрезентирования оправдывалось бы позитивностью того, что «некогда было», подразумеваемой сквозь негативность «несуществования» («*n'être plus*»). Здесь, приходится признать, эпистемология историографической операции упирается в свои внутренние пределы, которые соприкасаются с границами онтологии исторического бытия⁷⁷.

⁷⁷ При повторном чтении самым проблематичным понятием всей второй части оказалось, конечно, понятие репрезентирования, впервые подвергнутое испытанию во «Времени и рассказе». Является ли оно только названием проблемы, избранной для решения, или, хуже, уловкой? Во всяком случае, оно не является плодом импровизации. У него долгая лексическая и семантическая история до историографии:

а) Его далеким предком является римское понятие *repraesentatio*, употребляемое для выражения законного заместительства, исполняемого видимыми «представителями» «представленной» власти. Заместитель, этот «держущий место» (*tenant-lieu*), осуществляет свои права, но зависит от представленного лица. Под воздействием христианской концепции боговоплощения понятие приобрело новое содержание, а именно, представленное присутствие (*présence représentée*) божественного, которое находит свою сферу выражения в литургии и в священном театральном представлении.

б) Слово переходит из классической латыни в немецкий через термин *Vertretung*, точный аналог *repraesentatio*. (Французские переводчики книги Х.Г. Гадамера «Истина и метод», Paris, Ed. du Seuil, 1996, переводят *Vertretung*,

Продолжение сн. 77.

repraesentatio, как «репрезентация-заместительство» (р. 146). Можно оставить и латинское *repraesentatio*.) В контексте герменевтики, применяемой к произведениям искусства, *Vertretung* завершает свое освобождение от опеки *Vorstellung*, в смысле субъективной репрезентации, репрезентации видимости (а лучше — явления) «в» и «вместо» духа, как мы это находим у Канта и в традиции трансцендентальной философии. Здесь «явление» остается противопоставленным «вещи в себе», которая не является. Гадамер полностью развивает идею *Vertretung*, возвращая ей ее «онтологическую значимость» (р. 139). И тогда слово входит в состав более широкой проблематики *Darstellung*, что во французском переводе дано как «репрезентация» в смысле экспозиции, показа, демонстрации скрытого бытия. Этой теме посвящена гадамеровская герменевтика произведения искусства. Пара *Darstellung/Vertretung* перемещается таким образом из литургической в эстетическую игру вокруг концепта-ядра *Bild*, «образа-картины». Оба понятия не становятся от этого эстетизированными, по крайней мере в узком смысле ухода в *Erlebnis*, «прожитой» опыт. И наоборот, все эстетическое поле под эгидой *Bild* возвращает себе свое онтологическое достоинство, имея целью «настоящее бытие произведения искусства» (р. 87 sq). По мысли Гадамера, *Bild* действительно является больше чем «копией» (*Abbild*), он уполномочен репрезентировать «модели» (*Ur-bild*) в широком смысле совокупности способов быть в мире, в форме аффективных тональностей, фиктивных или реальных персонажей, действий и интриг и т.п. Важным в этом «онтологическом процессе» (*Geschehen*) является то, что зависимость образа от модели компенсируется «приростом (*Zuwachs*) бытия», который образ возвращает модели: «только благодаря самому образу, — настойчиво утверждает Гадамер, — модель становится образом, хотя образ не является ничем иным как самопроявлением модели» (р. 147).

с) Именно на этот задний план следует перевести попытку транспозиции «репрезентации-замещения» из эстетической сферы в сферу историографии и, вместе с ней, всей проблематики *Darstellung-Vertretung*. В этом направлении поставлена веха — образная составляющая воспоминания. Последнее, разумеется, принадлежит помимо того, по Гадамеру, проблематике знака и значения (р. 158): воспоминание обозначает прошлое; но оно его обозначает изображая. Не было ли это уже допущением, носителем которого являлся греческий *eikōn*? Не говорим ли мы вслед за Бергсоном о воспоминании-образе? И не предоставляем ли мы рассказу и включению последнего в образ способность добавлять видимость к читабельности интриги? Тогда становится возможным распространять на воспоминание-образ проблематику репрезентации-замещения и заносить в его кредит идею «прироста бытия», в первую очередь предоставленную произведению искусства; и то же с воспоминанием: «представленный достигает самого своего бытия: он испытывает прирост бытия» (р. 158). То, что таким образом возрастает через образную репрезентацию, это сама принадлежность события прошлому.

d) Остается пройти остаток пути, от воспоминания до исторической репрезентации. Тезис здесь гласит, что принадлежность последней к литературе, следовательно, к сфере письма, не ограничивает расширения проблематики «репрезентирования-замещения». От *Sprachlichkeit* к *Schriftlichkeit* онтологическая структура *Darstellung* продолжает предъявлять свои права. Вся текстуальная герменевтика собирается, таким образом, вокруг темы прироста бытия, прилагаемого к произведению искусства. В этом отношении надо отказаться от соблазнительной на первый взгляд идеи восстановления посредством экзегезы

Продолжение сн. 77.

изначальной мысли, идеи, которая, по Гадамеру, остается молчаливым допущением Шлейермахера (р. 172). Зато Гегель полностью осознает невозможность какой бы то ни было реставрации. Вспомним только знаменитый пассаж из *Phénoménologie de l'esprit* (trad. fr. Huppilote, II, 261) о закате античной жизни и ее «религии искусства»: произведение музы ... «Теперь то, что они суть для нас, — сорванные с дерева прекрасные плоды, благосклонная судьба предоставила их нам, как девушка предлагает такие плоды; судьба не дает действительной жизни их наличного бытия...». (Цит. по: *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. СПб., 2002, с. 401. — *Г.Т.*) Никакая реставрация не восполнит этой потери: помещая произведения в их исторический контекст, мы устанавливаем с ними отношение не в жизни, а в простой репрезентации (*Vorstellung*). Настоящая задача вдумчивого ума другая: дух должен быть представлен (*dargestellt*) высшим способом. *Erinnerung* — интериоризация — начинает выполнять эту задачу. «Здесь, — заключает Гадамер, — Гегель разрушает рамки, в которые заключалась проблема понимания у Шлейермахера» (*Vérité et Méthode*, p. 173).

е) Такова долгая история репрезентации-замещения, которую я различаю за понятием репрезентирования в истории, защитником которого являюсь. Почему, при наличии столь блестящей родословной, идея репрезентации-замещения, репрезентирования остается проблематичной? Первая причина этого затруднения в том, что оно вырисовывается в точке соединения эпистемологии и онтологии. А предвосхищение онтологии исторического бытия такой, какой она будет рассматриваться в третьей части, может быть изобличено как вторжение «метафизики» в область гуманитарных наук практиками истории, обеспокоенными тем, чтобы устранить любое подозрение в возврате к «философии истории». Что касается меня, я иду на этот риск, полагая, что отказ принять во внимание в нужный момент проблемы, относящиеся к герменевтике исторического бытия, оставляет невыясненным статус того, что законно заявляет о себе как «критический реализм», исповедуемый на границе эпистемологии исторического познания. За пределами споров о методе более глубокая причина лежит в самой природе поставленной проблемы репрезентации прошлого в истории. Почему понятие репрезентации кажется неясным, если не потому, что феномен признания, который отличает от всякого другого отношения отношение памяти к прошлому, не имеет аналога в плане истории? Это непреодолимое различие рискует остаться непризнанным при распространении репрезентации-замещения, присущей производству искусства, на воспоминание и на письмо истории. Мы продолжим анализировать этот разрыв в последующих размышлениях об отношениях между памятью и историей. Прошлая загадка — это, в конечном счете, загадка познания без признания. Можно ли сказать, однако, что историческая репрезентация остается просто напросто ненужной перед лицом того, что, в эпилоге к Эпилогу, я буду рассматривать как маленькое чудо памяти? Но это означало бы забыть о положительной стороне репрезентации-замещения, а именно об избытке бытия, который она придает тому, что ею представлено. Я даже убежден, с исторической репрезентацией это приращение значения достигает апогея — именно за отсутствием интуитивности. А этот прирост смысла является плодом всей совокупности историографических операций. Он может, таким образом, быть отнесен на счет критического измерения истории. Идея репрезентирования является в этом случае не самым худшим способом воздать должное усилиям по реконструкции, единственно находящимся на службе у истины в истории.

Часть третья

**ИСТОРИЧЕСКОЕ
СОСТОЯНИЕ**

ОБЩИЕ ПОЯСНИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Исследование историографической операции в плане эпистемологии завершено; оно охватило три аспекта: архив, объяснение-понимание и историческую репрезентацию. Теперь начинается рефлексия второго порядка, которая касается условий возможности этого дискурса и призвана занять место спекулятивной философии истории, трактуемой в двояком смысле — как история мира и история разума. Совокупность размышлений, связанных с этой рефлексией, относится к сфере герменевтики в самом общем ее смысле — как исследования способов понимания, которые применяются в области знаний, имеющих объективное назначение. Что значит понимать историческим способом? Таков наиболее общий вопрос, открывающий этот новый цикл изысканий.

Данный вопрос влечет за собой два рода исследований, в которых мы выделяем две стороны: критическую и онтологическую.

В критическом плане рефлексия состоит в полагании границ всякой тотализующей претензии исторического знания; она избирает своей мишенью ряд модальностей спекулятивного *hybris*, в силу которого дискурс истории о самой себе возводится в ранг дискурса Истории-в-себе, познающей саму себя; с этой позиции критическое рассмотрение означает узаконивание объективирующих операций (они относятся к сфере эпистемологии), руководящих написанием истории (глава 1).

В онтологическом плане герменевтика ставит своей задачей исследовать посылки — назовем их экзистенциальными — как реального историографического знания, так и предшествующего критического дискурса. Они экзистенциальны в том смысле, что структурируют способ существования, бытия в мире, свойственный тому существу, каким является каждый из нас. В первую очередь они касаются непреодолимого исторического состояния этого существа. Чтобы символически охарактеризовать такое историческое состояние, можно было бы воспользоваться термином «историчность». Однако я этого не предлагаю во избе-

жание двусмысленностей, вытекающих из относительно долгой истории данного термина (я постараюсь их далее прояснить). Более глубокая причина побудила меня предпочесть выражение «историческое состояние». Под состоянием я понимаю две вещи: с одной стороны, ситуацию, в которую каждый из нас всегда вовлечен — Паскаль сказал бы «заключен»; с другой стороны, обусловленность, в смысле условия возможности, принадлежащего к уровню онтологическому, или, как мы только что сказали, экзистенциальному — если брать его в отношении к категориям критической герменевтики. Мы творим историю, и мы пишем историю, поскольку сами являемся историческими (глава 2).

Последовательность нашего изложения диктуется поэтому необходимостью двоякого перехода: от исторического знания к критической герменевтике и от нее — к онтологической герменевтике. Эта необходимость не может быть доказана априори: она проистекает только из реализации, равнозначной ее испытанию. До самого конца предполагаемая здесь логическая связь останется рабочей гипотезой.

Я намеревался завершить третью часть своего труда исследованием феномена забвения. Это слово фигурирует в названии моей работы в одном ряду с памятью и историей. Данный феномен имеет, действительно, ту же широту, что и два больших класса явлений, относящихся к прошлому: именно прошлое в его двояком значении, мнемоническом и историческом, оказывается утраченным вследствие забвения: разрушение архива, музея, города — этих свидетелей прошедшей истории — означает забвение. Забвение имеется там, где был след. Но забвение — не только враг памяти и истории. Один из наиболее важных для меня тезисов состоит в том, что существует также забвение-резерв, являющееся на самом деле ресурсом для памяти и истории, хотя и невозможно определить результат этой гигантомахии. Такое двоякое значение забвения можно понять только в том случае, если поместить проблематику забвения на уровень исторического состояния, лежащего в основе всех наших отношений со временем. Забвение есть символ уязвимости всего исторического состояния в целом. Исходя из этого соображения, мы поместили главу о забвении в герменевтической части нашей работы, вслед

за онтологической герменевтикой. Переход от одного круга проблем к другому обеспечивается пересмотром комплекса отношений между памятью и историей в последнем разделе предыдущей главы. Главой о забвении завершается, таким образом, изучение триады, вынесенной в название этой книги (глава 3).

* * *

Исследованию, однако, недостает еще одного действующего лица: прощения. В определенном смысле прощение составляет пару с забвением: не является ли оно своего рода счастливым забвением? В еще более глубоком смысле, не есть ли это образ примиренной памяти? Разумеется. И тем не менее две причины побудили меня рассмотреть прощение вне основного текста, в форме эпиграфа.

Во-первых, прощение отсылает к виновности и наказанию; однако эта проблематика не вошла в сферу нашего исследования. Проблема памяти была в основном проблемой верности прошлому; но применительно к узнаванию образов прошлого виновность предстает как дополнительный компонент. А потому следовало оставить ее в стороне, как мы поступили когда-то с проблемой вины в работе «Философия воли». Так же обстоит дело и с историей: ставкой здесь была истина в ее решающем отношении к верности прошлому, свойственной памяти; конечно, нельзя было не вспомнить величайшие преступления XX века, но не историк квалифицировал их таким образом: осуждение, которому они подвергаются и в силу которого считаются неприемлемыми — что за литота! — выносятся гражданином, каковым, правда, не перестает быть историк. Но сложность состоит именно в том, чтобы в атмосфере морального осуждения вынести беспристрастное историческое суждение. Что же касается рассмотрения исторического состояния, то оно также затрагивает феномен виновности, а значит и прощения; но оно требует не переступать этот порог, создавая идею бытия в долге, предполагающую зависимость от переданного наследия, при отвлечении от какого бы то ни было осуждения.

Причина вторая: если, с одной стороны, виновность усугубляет бремя бытия в долге, то, с другой стороны, прощение выступает как эсхатологический горизонт всей пробле-

матики памяти, истории и забвения. Эта исходная разнородность не препятствует тому, чтобы прощение оставляло свой отпечаток на всех моментах прошлого: именно в таком смысле оно предстает как общий горизонт их осуществления. Но это приближение к *eskhaton** не гарантирует никакого *happy end* всему нашему предприятию: вот почему речь пойдет только о трудном прощении (Эпилог).

* Конец времен, предел (греч.).

Вступление

БРЕМЯ ИСТОРИИ И НЕИСТОРИЧЕСКОЕ

Мы решили рассмотреть отдельно, за рамками эпистемологии и онтологии истории, вклад Ницше в эту дискуссию. «Второе несвоевременное размышление», опубликованное в 1872 г. Ницше, тогда профессором кафедры классической филологии в Базельском университете, ничего не вносит в критическое исследование исторической операции, как и в изучение до- или постгегелевской философии истории. Оно несвоеременно в том смысле, что предлагает перед лицом проблем, с которыми повсеместно столкнулась историческая культура, выйти из сферы исторического под эгидой таинственного знака неисторического. На знамени этого брандера можно прочесть программное заявление: «О пользе и вреде истории (Historie) для жизни»¹. Предлагаемое мною прочтение «Второго несвоевременного размышления» Ницше оправдывается самим стилем этого эссе: его вызывающий тон соответствует теме избыточности, излишества истории. На этом основании его следует сопоставить, в преддверии третьей части нашей работы, с созвучным ему мифом из «Федра», предвещающим вторую часть. Таким образом очерчивается следующий круг: моя интерпретация платоновского мифа уже представляла собой некое излишество, поскольку она открыто помещала историографию в один ряд с *grammata*, в которые как раз и метит этот миф. В данной здесь вольной трактовке ницшевского текста я отваживаюсь поставить избыточность исторической культуры на одну доску с вмененными в вину *grammata* и считать выступление в защиту неисторического своего рода постисториографическим и постисторизирующим эквивалентом той похвальной речи, которую Платон адресовал памяти, существовавшей до начала письменности. Всё, вплоть до ко-

¹ Текст в редакции Дж. Колли и М. Монтинари, фр. перевод Пьера Пюша: Paris, Gallimard, 1990. (Мы далее цитируем, когда это возможно, по изданию: Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Сочинения. В 2-х томах. Т. 1. М., 1990. Перевод Я. Бермана. — Прим. перев.)

лебаний Ницше в вопросе об исцелении от «исторической болезни», созвучно здесь двойственности *pharmakon*, обращающегося в тексте «Федра» то отравой, то лекарством. Надеюсь, читатель даст мне разрешение на «игру», к которой Платон прибегал не только в целях собственной защиты, но и ради очень серьезной диалектики, свидетельствующей о выходе из сферы мифа через распахнутую настежь дверь философского дискурса.

Прежде чем приступить к собственно интерпретации, сделаю два замечания: с одной стороны, следует помнить о том, что Платон возражал против неверного употребления письменной речи, развернутой на всем пространстве риторики. В ницшевском эссе именно историческая культура человека Нового времени занимает место, сравнимое с тем, что занимала у древних риторика, обретшая письменную форму. Два эти контекста, конечно, существенно различны, так что было бы неразумно сопоставлять «в лоб» *anamnēsis*, подвергшийся осмеянию в *grammata*, и пластическую силу жизни, которую Ницше в своем эссе хочет избавить от пагубных воздействий исторической культуры. Стало быть, моя интерпретация имеет границы, обычные при аналогическом прочтении. С другой стороны, мишенью Ницше является не историко-критический метод, не историография как таковая, но историческая культура. А то, с чем сопоставляется данная культура под углом зрения пользы и вреда, — не память, а жизнь. Таков, следовательно, второй довод в пользу того, чтобы не смешивать аналогию с равнозначностью.

Вопрос, ставший причиной ницшевского ощущения несвоевременности, прост: как выжить в условиях победоносной исторической культуры. Эссе не дает на него однозначного ответа. Но и Платон не указал в «Федре», чем был бы анамнесис при выходе из кризиса, претерпеваемого письменной риторикой, хотя он и говорил о том, чем должна быть доказательная диалектика. Защита неисторического и надисторического находится в этом плане в той же программной ситуации, что и диалектика, воспетая в финале «Федра». Основная сила текста в обоих случаях — это сила разоблачения; у Ницше разоблачительный тон слышится уже в названии: размышление объявлено *Unzeitgemässe* — несвоевременным, неактуальным, в соответствии с *Unhistorisches* и *Suprahistorisches*^{*}, призванными спасти немецкую культуру от ис-

* Неисторическим и надисторическим (нем.).

торической болезни². Помимо того, уже в предисловии звучит тема «недуга»³. И от классической филологии с самого начала требуется столь же неактуальный способ лечения⁴.

Я оставляю в стороне для последующего обсуждения комментариев, которого требует проведенное в начале эссе провоцирующее сравнение между забвением, свойственным жвачному животному, живущему «неисторически» (цит. соч., с. 161), и «способностью забвения» (цит. соч., с. 162), необходимой для любого действия, той самой, которая позволит человеку, обладающему памятью и историей, «излечивать раны, возмещать утраченное и восстанавливать из себя самого разбитые формы» (цит. соч., с. 163). Я хотел бы скорее подчеркнуть, что на всем протяжении эссе поддерживается связь между исторической культурой и современностью (*modernité*)^{1*}. Но эта связь, настойчиво акцентируемая Козеллеком в прокомментированной выше работе, так сильна, что превращает неактуальное размышление в защитительную речь — одновременно антиисторицистскую и антисовременную. Антиисторицистское, антисовременное: «Второе размышление» столь же бесспорно является таковым по теме, сколь и по тону. Уже в первом параграфе создается неопределенность, спасительная двойственность: «...историческое и неисторическое одинаково необходимы для здоровья отдельного человека, народа и культуры» (цит. соч., с. 164). Основной акцент ставится, конечно, на неисторическом⁵: «Избыток истории убивает человека». Одно лишь абсолютно неисторическое, антиисторическое, состояние «порождает не только несправедливое деяние, но и

² «Несвоевременным я считаю также и это рассуждение, ибо я делаю в нем попытку объяснить нечто, чем наше время не без основания гордится, именно, его историческое образование, как зло, недуг и недостаток, свойственные времени, ибо я думаю даже, что мы все страдаем изнурительной исторической лихорадкой и должны были бы по крайней мере сознаться в том, что мы страдаем ею» (*Ницше Ф.* Цит. соч., с. 160).

³ Можно было бы составить целый словарь медицинской терминологии, примененной к тематике жизни: пресыщение, тошнота, отвращение, вырождение, тяжкое бремя, рана, потеря, надлом, смерть. С другой стороны — исцеление, спасение, лекарство...

⁴ «Некоторое право на это дает мне, как мне думается, также и моя специальность классического филолога: ибо я не знаю, какой еще смысл могла бы иметь классическая филология в наше время, как не тот, чтобы действовать несвоеременно, т.е. вразрез с нашим временем, и благодаря этому влиять на него, — нужно надеяться, в интересах грядущей эпохи» (цит. соч., с. 160).

⁵ В связи с этим — одно замечание о французском переводе: не следует переводить *das Unhistorisches* как «неисторичность» (*non-historicité*), чтобы не вторгнуться в совершенно иную область: в проблематику *Geschichtlichkeit*, рождающуюся в рамках иного философского горизонта и представляющую собой другую попытку выйти из кризиса историцизма. Далее мы вернемся к этому.

всякий акт справедливости» (ор. cit., p. 99). «Не» звучит здесь сильнее всего: в этом «Второе несвоевременное размышление» является, как мы сказали, избыточным. И автор знает это и признает: «Что тем не менее жизнь нуждается в услугах истории, это должно быть понято с тою же ясностью, как и другое положение, которое будет доказано дальше, именно, что избыток истории вредит жизни» (цит. соч., с. 168).

Я предлагаю проиллюстрировать эту двойственность, умеряющую безудержность атаки, на примере содержащегося в начале эссе рассуждения о «трех формах истории» (они хорошо изучены комментаторами), рассмотрение которого я подошью здесь к делу об отраве и лекарстве. Действительно, Ницше скупыми мазками изображает поочередно монументальную, традиционалистскую и критическую историю. И прежде всего важно точно определить рефлексивный уровень, на котором размещаются эти три категории: это уже не эпистемологические категории, в отличие от тех, которые мы ввели выше, — категорий документального доказательства, объяснения, репрезентации. Но они не относятся и к уровню интегральной рефлексивности, где располагается понятие процесса, излюбленная мишень для противников историцистской иллюзии: «исторические умы» — Ницше предлагает называть их так — «верят, что смысл существования будет все более раскрываться в течение *процесса* существования, они оглядываются назад только затем, чтобы путем изучения предшествующих стадий процесса понять его настоящее и научиться энергичнее желать будущего; они не знают вовсе, насколько неисторически они мыслят и действуют, несмотря на весь свой историзм, и в какой степени их занятия историей являются служением не чистому познанию, но жизни» (цит. соч., с. 166). Уровень, к которому относится это предварительное исследование, — безусловно прагматический, поскольку здесь выражается прежде всего отношение *Historie* к жизни, а не к знанию: именно человек «деятельный и мощный» (цит. соч., с. 168) всегда является мерилom пользы для жизни.

А если так, то с целью выявления двойственности, укоренившейся в сердцевине эссе, стоит остановиться на работе различения, которая осуществляется на каждом из трех уровней, выделенных Ницше.

Так, монументальная история определяется вначале не через избыток, а через пользу, которую приносят модели, дающие «стимулы к подражанию и усовершенствованию» (цит. соч., с. 169); благодаря этой истории великое сохраняется вечно (там же). Но ведь именно великое нивелируется исторической болезнью, сво-

дящей его к незначительности. Значит, с полезностью-то и сопрягается избыток: он состоит в злоупотреблении аналогиями, из-за которых «целые значительные отделы прошлого предаются забвению и пренебрежению и образуют как бы серый, однообразный поток, среди которого возвышаются, как острова, отдельные разукрашенные факты» (цит. соч., с. 172). Стало быть, такая история наносит ущерб прошлому. Но она наносит ущерб и настоящему: безграничное восхищение великими и могучими личностями прошлых времен становится маскарадным костюмом, под которым таится ненависть к великим и могучим личностям данной эпохи.

Не меньшей является и двойственность традиционалистской истории; сохранять и чтить обычаи и традиции полезно для жизни: без корней нет ни цветов, ни плодов; но, повторяем, само прошлое терпит ущерб, поскольку на все предметы прошлого в конце концов набрасывается однообразная вуаль почитания и «все новое и возникающее оказывается отвергнутым и подвергается нападкам» (цит. соч., с. 176). Такая история умеет только сохранять, а не порождать.

Что же касается критической истории, то она не отождествляется с историцистской иллюзией. Она составляет только один момент, момент приговора, поскольку «всякое прошлое достойно того, чтобы быть осужденным» (цит. соч., с. 178); в этом смысле критическая история обозначает собой момент заслуженного забвения. Здесь опасность для жизни оборачивается полезностью.

Итак, имеется потребность в истории — монументальной, традиционалистской или критической. Коренная двусмысленность, которую я сближаю с двойственностью *pharmakon* в «Федре», вытекает из того, что история на каждом из трех рассмотренных уровней содержит нечто не-избыточное, — короче, из неоспоримой пользы истории для жизни, идет ли речь о подражании великому, почитании прошлых традиций или о способности к критическому суждению. Собственно говоря, Ницше на самом деле не установил в своей работе равновесия между пользой и вредом, поскольку избыток заявляет о себе прямо в сердцевине исторического. Именно точка равновесия остается под вопросом: «История, поскольку она сама состоит на службе у жизни, — внушает Ницше, — подчинена неисторической власти и потому не может и не должна стать, ввиду такого своего подчиненного положения, чистой наукой вроде, например, математики. Вопрос же, в какой степени жизнь вообще нуждается в услугах истории, есть один из важнейших вопросов, связанных с заботой

о здоровье человека, народа и культуры. Ибо при некотором избытке истории жизнь разрушается и вырождается, а вслед за нею вырождается под конец и сама история» (цит. соч., с. 168). Но может ли быть установлено равновесие, диктуемое названием работы? Вот вопрос, который остается в силе до самого конца эссе.

Атака на современность, лишённая предыдущих нюансов, начинается с идеи о внедрении между историей и жизнью какой-то «сверкающей и великолепной звезды», то есть желания, «чтобы история сделалась наукой» (цит. соч., с. 180). Это желание характеризует «современного человека» (там же). И оно заключается в насилии над памятью, равнозначном затоплению, вторжению. Первый симптом болезни — «удивительное противоречие между внутренней сущностью, которой не соответствует ничто внешнее, и внешностью, которой не соответствует никакая внутренняя сущность, — противоречие, которого не знали древние народы» (там же). Мы недалеко от высказанного в «Федре» осуждения «внешних знаков», отчуждающих память. Но в этом упреке содержится и одобрение современной ситуации, поскольку различие между категориями внутреннего и внешнего само есть завоевание современности, осуществлённое в первую очередь немцами, которые «славятся как народ внутренней содержательности» (цит. соч., с. 183). И все же люди стали «ходячими энциклопедиями»; на каждой из них следовало бы запечатлеть надпись: «руководство по внутреннему образованию для варваров по внешности» (цит. соч., с. 182).

Планомерная атака взрывает на своем пути границы, в которых Ницше хотел бы ее удержать (пять точек зрения в начале параграфа 5!): разрушение инстинктов, сокрытие под масками, пустословие седовласых старцев (разве «Федр» тоже не оставлял старцам вкус к *grammata*?), «нейтральность евнухов, бесконечное удвоение критики критикой, утрата жажды справедливости»⁶ ради безразличной благожелательности к «объективности»⁷, ленивое отступление перед «ходом вещей», поиск убежища в «меланхолии-

⁶ «Лишь поскольку правдивый человек обладает безусловной решимостью быть справедливым, постольку можно видеть нечто великое в столь бессмысленно всегда восхваляемом стремлении к истине» (Ницше Ф. Цит. соч., с. 192).

⁷ «Эти наивные историки понимают под “объективностью” оценку мнений и подвигов прошлого на основании ходячих суждений минуты: в них видят они канон всех истин; их труд есть приспособление прошлого к современной тривиальности» (цит. соч., с. 194). И далее: «Так человек покрывает прошлое как бы сетью и подчиняет его себе, так выражается его художественный инстинкт, но не его инстинкт правды и справедливости. Объективность и справедливость не имеют ничего общего между собой» (цит. соч., с. 195).

ческом равнодушии»⁸. Здесь находят отголосок и главная идея эссе («В объяснении прошлого вы должны исходить из того, что составляет высшую силу современности» (цит. соч., с. 198)), и последнее пророчество («...только тот, кто строит будущее, имеет право быть судьей прошлого» (цит. соч., с. 198-199)). Прокладывает себе дорогу идея «исторической справедливости», чей суд «всегда разрушителен» (цит. соч., с. 199). Такой ценой оплачивается возрождение инстинкта созидания, который должен был бы отделить прославление искусства и даже религиозное поклонение от чисто научного знания (цит. соч., с. 199-200). Тогда заявляет о себе безудержное восхваление иллюзии, диаметрально противоположное самоосуществлению понятия, изображенному в грандиозной гегелевской философии истории⁹. Сам Платон («Государство», III, 404 b и след.) представлен как защитник этой «могучей вынужденной лжи» (цит. соч., с. 225) вопреки мнимой необходимой истине. Противоречие таким образом переносится в сердцевину идеи современности: возвещаемые ею новые времена историческая культура располагает под знаком старости.

Финал этой неистойой атаки так и не проясняет вопроса о том, что такое неисторическое и надисторическое. Одна тема все же служит связкой между этими предельными понятиями и восхвалением жизни: тема юности. Она звучит в конце эссе, подобно теме рожденности, возникающей в финале «Ситуации человека» Ханны Арендт. Возглас: «Упомянувши здесь о юности, я готов воскликнуть: земля! земля!» (цит. соч., с. 222) — может показаться несколько зазывным: он обретает смысл в рамках пары юность/старость, которая имплицитно служит объединяющим центром эссе, восполняя отсутствие общей рефлексии по поводу старения, которого не может обойти стороной размышление об историческом состоянии. Юность — это не возраст жизни, а метафора ее пластической силы.

⁸ Не находит ли боевой клич: «Разделение труда! Становись!» (цит. соч., с. 204) отголоска в заявлении Пьера Нора, утратившего иллюзии: «Архивируйте, архивируйте, всегда что-нибудь да останется?»

⁹ Ницше, уступая соблазну гиперболизации, утверждает, что Гегель отождествил «мировой процесс» с его «собственным берлинским существованием» (цит. соч., с. 210); все то, что произошло бы после него, «должно рассматриваться только как музыкальная кода всемирно-исторического рондо или, еще точнее, как излишнее повторение» (там же). Конечно, признает Ницше, Гегель этого не говорил (там же); но он внедрил в умы основания для веры в это.

Именно в ауру возвания к юности перемещается *in fine* настойчиво повторяемое понятие исторической болезни, требующее, в свою очередь, понятия лекарства, о котором в итоге нельзя сказать, не является ли оно также и ядом — в силу его тайного союза со справедливостью, вершащей свой суд. На деле все сходится в одну точку на последних страницах эссе, которое до того разворачивалось медленно: «Пусть не удивляются, это названия ядов (*Giften*): средства против исторического называются неисторическим и надисторическим» (цит. соч., с. 227). Правда, различая неисторическое и надисторическое, Ницше скупится на слова. «Неисторическое» он связывает со «способностью забывать и замыкаться внутри известного ограниченного горизонта» (там же). Здесь перекидывается мост к изложенным в начале эссе размышлениям о двух формах забвения — собственных жвачному животному и историческому человеку. Теперь мы знаем, что это забвение не является историческим, оно неисторично. Что же касается «надисторического», то оно отворачивается от становления и обращает свой взор в сторону освобождающих сил вечности, каковыми являются искусство и религия. Поэтому именно наука говорит здесь о яде: она так же ненавидит эти силы, как и забвение, в котором усматривает только смерть знания¹⁰. Неисторическое и надисторическое становятся, таким образом, естественным противоядием (*Gegenmittel*) от поглощения жизни историей, от исторической болезни. «По всей вероятности, мы, больные историей, будем страдать также и от противоядий. Но то обстоятельство, что противоядия также причиняют нам страдания, не может считаться аргументом против правильности избранного метода лечения (*Heilverfahren*)» (цит. соч., с. 228).

Предвестником этого метода лечения как раз и является юность: ибо она «будет одновременно страдать и от болезни, и от противоядий (*Gegenmittel*)» (там же).

Юность против седеющего эпигона: «вот символ (*Gleichnis*) для каждого из нас» (цит. соч., с. 230).

¹⁰ Колли и Монтинари воспроизводят в связи с этим предыдущий вариант данной страницы: «Наука рассматривает то и другое как яды; но лишь в силу недостатка знания она видит здесь только яды, а не лекарства. Науке недостает одной отрасли, своего рода высшей терапии, которая исследовала бы воздействие науки на жизнь и определяла ту дозу науки, какую допускает здоровье народа или цивилизации. Рецепт: неисторические силы учат забвению, они локализируют, создают атмосферу, горизонт; надисторические силы делают более безразличным к соблазнам истории, они умиротворяют и отвлекают. Природа, философия, искусство, сострадание» (ор. cit., p. 113-114).

Глава 1. КРИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

ПОЯСНИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Мы начинаем герменевтический маршрут с критической философии истории. Ошибочно было бы полагать, что отсутствие философии истории спекулятивного типа можно восполнить только эпистемологией историографической операции. Остается еще пространство смысла для метаисторических понятий, относящихся к философской критике, родственной той, что была осуществлена Кантом в «Критике способности суждения», и заслуживающей названия «критика исторического суждения». Я считаю ее первой ветвью герменевтики, поскольку она задается вопросом о природе понимания, характеризующего три момента историографической операции. Эта первичная герменевтика в своем критическом аспекте смыкается с рефлексией второго порядка, причем в двояком смысле — ратуя за делегитимацию свойственных самопознанию истории притязаний на абсолютное знание, а также за легитимацию исторического знания, имеющего объективное назначение.

Отправным моментом эпистемологии во второй части нашей книги было обращение к рефлексии такого рода при исследовании прежде всего хронологических моделей, разработанных этой дисциплиной. Но там недоставало отчетливого анализа условий возможности временных категорий, которые следовало бы выразить в терминах исторического времени. Словарь моделирования — знаменитые «временные модели» истории, предложенные «Анналами», — не соответствовал этой основной задаче. Выявлением разрыва между моделями, применяемыми в историографической операции, и временными категориями истории я обязан Райнхарду Козеллеку. В «истории понятий» — *Begriffsgeschichte*, — которой посвящена важная часть его творчества, речь идет о категориях, управляющих исторической трактовкой времени, об обобщенной «историзации»

знаний, относящихся ко всему практическому полю. В следующей главе мы покажем, что это рассмотрение нацелено, в свою очередь, на онтологическую герменевтику исторического состояния, поскольку такая историзация связана с опытом в точном смысле слова, с «опытом истории» (это название одного из сборников работ Козеллека). В данной главе мы ограничимся критикой присущих самопознанию истории претензий на конституирование в качестве абсолютного знания, тотальной рефлексии.

Мы поочередно исследуем два основных значения критики. В двух первых разделах будет рассмотрен преимущественно негативный аспект критики; в двух последних мы проанализируем внутреннюю и внешнюю диалектику, свойственную самопознанию истории и позитивным образом удостоверяющую самоограничение этого познания.

Вначале мы выявим наивысшие амбиции, приписываемые самопознанию истории немецкой романтической и постромантической философией. Я проведу это исследование с опорой на большую статью Козеллека «История» («Geschichte»), где рассматривается конституирование истории, обозначаемой собирательным сингулярным именем, под которым объединяется совокупность специальных историй. Семантика исторических понятий сыграет роль детектора при анализе мечты о самодостаточности, выраженной в формулировке «сама история» (*Geschichte selber*), отстаиваемой авторами, о которых идет речь. Эту мечту мы проследим до того пункта, где она обратит против самой себя орудие «всей истории» (раздел I).

Такая критика крайних и наиболее ярко выраженных амбиций, свойственных самопознанию истории, будет затем применена к претензии, с виду диаметрально противоположной предыдущей и состоящей в том, чтобы считать актуальную эпоху не только отличной от всякой другой, но и предпочтительной по отношению ко всякой другой. Это самопрославление вкупе с самообозначением характерно для апологии современности. На мой взгляд, выражение «наша современность» ведет к апории наподобие той, которую заключает в себе выражение «сама история». Затруднение порождается прежде всего «исторической рекуррентностью» речи в защиту современности, от Возрождения и Просвещения до наших дней. Но очевиднее то, что предпочтение, какое та или иная эпоха оказывает самой себе, в наибольшей мере лишается опоры из-за соперничества между многочисленными защитительными речами, смешивающими оценочное суждение и хронологию, — например речами Кондорсе и Бодлера.

Значит, вопрос состоит в том, может ли аргументация, ведущая исключительно с позиции ценности, избежать двусмысленности дискурса, претендующего одновременно на универсальность и на собственное место в историческом настоящем. А второй вопрос заключается в том, удастся ли дискурсу постсовременного избежать внутреннего противоречия. Так или иначе, историческая единичность, мыслящая саму себя, приводит к апории, симметричной апории исторической тотальности, обладающей абсолютным знанием самой себя (раздел II).

Критическая герменевтика не исчерпывает своих возможностей в отвержении явных или скрытых форм, в которых выступает претензия самопознания истории на тотальную рефлексию. Она внимательна к тем напряжениям, к той диалектике, при помощи которых это знание позитивным образом определяет свою ограниченность.

Полярность между судебным приговором и историческим суждением — одно из замечательных проявлений этой диалектики, и вместе с тем она остается внешним ограничением, накладываемым на историю: обет беспристрастности, общий обеим модальностям суждения, в своем реальном выполнении подчиняется взаимно противоположным ограничениям. Невозможность занять только позицию третьего лица была уже продемонстрирована сравнением между двумя способами принятия решения: судебным процессом и архивом; так, и здесь и там используются свидетельство и доказательство; в обоих случаях конечная цель — вынесение приговора. Главный акцент ставится на том, чтобы сфокусировать судебный приговор на индивидуальной ответственности, что противоположно распространению исторического суждения на очевидные обстоятельства коллективного действия. Эти соображения о ремесле историка и ремесле судьи служат введением в исследование величайших преступлений XX века — вначале с точки зрения уголовной ответственности, мера которой определялась на крупнейших судебных процессах, а затем — в контексте суждения историков. Одна из теоретических задач такого сравнения связана со статусом, приписываемым моральной и вместе с тем исторической уникальности преступлений века. В практическом плане публичное вынесение того и другого суждения дает возможность подчеркнуть терапевтическую и педагогическую роль «гражданского диссенсуса*», обусловленного контроверзами, которые оживля-

* От *лат.* *dissensus* — разногласие, несогласие.

ют публичное пространство дискуссии в тех точках, где история вторгается в поле коллективной памяти. Таким образом, третьим лицом между судьей и историком является гражданин (раздел III).

Последняя полярность акцентирует внутреннее ограничение, накладываемое на самопознание истории. Это ограничение находится уже не в сфере между историей и ее иным (*son autre*), как в случае судебного приговора; оно располагается в сердцевине историографической операции — в типах корреляции между проектом истины и интерпретирующим компонентом самой историографической операции. Речь идет о чем-то гораздо большем, чем субъективная вовлеченность историка в формирование исторической объективности: о взаимодействии возможностей, размечающем вехами все фазы операции, от архива до исторической репрезентации. Таким образом, оказывается, что интерпретация имеет ту же широту, что и проект истины. Этим соображением оправдывается размещение ее в конце рефлексивного маршрута, пройденного в данной главе (раздел IV).

* * *

I. «DIE GESCHICHTE SELBER», «САМА ИСТОРИЯ»

Мы вновь предпримем, вместе с Р. Козеллеком, путешествие к истокам присущей самопознанию истории грандиозной претензии на достижение тотальной рефлексии, высшей формы абсолютного знания. Мы обязаны ему выявлением лакуны между временными моделями, используемыми в историографической операции, и временными категориями истории.

Конечно, в третьем томе «Времени и рассказа» я принял во внимание известную работу Козеллека «Поле опыта и горизонт ожидания: две исторические категории» (переиздана в книге «Прошедшее будущее»), но я не заметил связи между этой статьей и совокупностью исследований, относящихся к типу дискурса, иерархически более высокому, чем дискурс эпистемологии историографической операции¹. Что касается понятий поля опыта и гори-

¹ В работе «Время и рассказ» (см. «Temps et Récit», t. III, p. 375-391) я рассматриваю исследования Р. Козеллека сразу после критического анализа гегелевской философии истории («Renoncer à Hegel», p. 349-374) и пытаюсь разместить их под эгидой герменевтики исторического сознания, ведущей категорией которой является категория затронутости прошлым (ею я обязан Хансу Г. Гадамеру). Козеллек, таким образом, располагается между Гегелем, от кото-

зонта ожидания, то речь идет, замечает Козеллек, «о категориях познания, призванных помочь обоснованию возможности истории» («Futur passé», р. 208). На более глубоком уровне речь идет об определении «времени истории», что характеризуется во введении как «один из наиболее сложных вопросов, поставленных исторической наукой». В самом деле, если говорить о содержаниях истории, то здесь достаточно надежной системы датировки; а вот временные ритмы, присущие совокупностям, разграничиваемым историческим дискурсом, можно выделить на фоне «времени истории», которое размечает именно историю, историю как таковую.

Козеллек вполне правомерно характеризует эти категории как метаисторические. Такая оценка их статуса подтверждается конститутивной гомологией между категориями исторического времени у Козеллека и внутреннего времени в «Исповеди» св. Августина. Поражает параллелизм между парами горизонт ожидания/пространство опыта и настоящее будущего/настоящее прошедшего. Обе пары относятся к одному уровню дискурса. Более того, они поддерживают друг друга: структуры исторического времени не только придают структурам мнемонического времени более широкий охват, они открывают критическое пространство, где история может выполнять свою корректирующую функцию в отношении памяти; зато августиновская диалектика тройственного настоящего снова выводит прошлое истории к настоящему инициативы и будущему предвосхищения, мету которых мы в надлежащий момент вновь обнаружим в сердцевине исторического предприятия. И все же Козеллек вправе сказать, что «ни святой Августин, ни Хайдеггер не опирались в своем вопрошании на время истории» (op. cit., р. 328), — что менее верно в отношении Гадамера,

рого я отступаюсь, и Гадамером, к которому я присоединяюсь. Этой перспективе недостает признания того, что метаисторические категории обладают трансцендентальным измерением. Такое признание стало возможным только к концу тщательной реконструкции историографической операции, выведенной за рамки доминирующих нарратологических интересов. Статус *категорий*, рассмотренных Р. Козеллеком, определяется именно по отношению к *моделям* историографической операции. Однако я не отказываюсь от герменевтического подхода, примененного в томе 3 «Времени и рассказа»: ведь сам Козеллек участвует в работе группы, которая публикует исследования под названием «Поэтика и герменевтика» («Poetik und Hermeneutik») в духе Харальда Вайнриха и Карла Хайнца Штирле. Именно в томе V этой серии, озаглавленном «История, Событие и Рассказ» («Geschichte, Ereignis und Erzählung»), были опубликованы две статьи, переизданные в «Прошедшем будущем»: «История, истории и формальные временные структуры» и «Репрезентация, событие и структура».

как я отметил в томе III «Времени и рассказа». Ценность исследования Козеллека состоит в трактовке этих категорий как условий выявления изменений, затрагивающих само историческое время, и прежде всего особенностей понимания человеком эпохи модерности исторического изменения². Сама модерность является — мы вернемся к этому позже — глобальным историческим феноменом, поскольку она постигает Новое время как новые времена; но это постижение осмысливается только с позиции возрастающего удаления ожиданий от всех опытов, осуществленных до сих пор. Иной была ситуация с эсхатологическими ожиданиями в эпоху исторического христианства: в силу их сверхмирского статуса их нельзя было соотносить с общим опытом внутри единого исторического процесса. Открытие горизонта ожидания, обозначенного термином «прогресс», есть предварительное условие понимания Нового времени как новых времен, что представляет собой тавтологическое определение модерности, по крайней мере в немецком языке. В связи с этим можно говорить о «темпорализации опыта истории» как о процессе постоянного и возрастающего совершенствования. Можно перечислить множество опытов — как в сфере ожидания, так и в сфере опыта, восстановленного в памяти; можно выявить и отличные друг от друга формы прогресса; но глобальная новизна увеличивает дистанцию между полем опыта и горизонтом ожидания³. Понятия убыстрения и доступности истории для действия принадлежат к одному и тому же ряду. Убыстрение — это безошибочный признак того, что разрыв сохраняется, только постоянно изменяясь; убыстрение — это метакатегория времен-

² Название «Прошедшее будущее» может пониматься в смысле будущего, каковым оно больше не является, будущего, канувшего в Лету, которое характерно для эпохи, где история мыслилась как таковая.

³ Хотя Кант не написал критику исторического суждения, которая составила бы третью часть «Критики способности суждения», он сделал ее набросок в «Споре факультетов». Во втором разделе, § 5, читаем: «Человеческому роду должен быть присущ известный опыт, который, находя выражение в каком-то событии, свидетельствовал бы о его свойствах и способности быть причиной своего движения к лучшему и его творцом (так как это должно быть деянием наделенного свободой существа). Но предсказать событие как действие данной причины можно лишь в том случае, если будут налицо обстоятельства, способствующие этому» (Кант И. Собр. соч. В 8 томах. Т. 7. М., 1994, с. 101. Перевод М.И. Левиной. — Прим. перев.). Эта «проphetическая история человеческого рода» получает обоснование при помощи даваемых реальной историей знаков космополитического назначения человеческого рода. Французская революция была для Канта одним из этих предзнаменований, о которых он говорил: «...подобное событие в истории человечества не будет забыто» («Спор факультетов», раздел второй, § 7).

ных ритмов, которая связывает улучшение с сокращением интервалов; она придает понятию скорости исторический оттенок; она позволяет *a contrario** говорить о запаздывании, об опережении, о застое, о регрессе. Что же касается доступности истории для действия, ее творимости, то это понятие обозначает способность, присущую одновременно историческим агентам и историкам, которые распоряжаются историей, описывая ее⁴. «Творить историю» — это выражение, появившееся в эпоху модерности, немислимое до конца XVIII века и в известном смысле утвержденное Французской революцией и Наполеоном. Мета-исторический уровень этого понятия проявляется в том, что ему удалось пережить веру в прогресс, о чем свидетельствует, за рамками немецкой науки⁵, заимствованный у Мишеля Серто гордый девиз, под которым Жак Ле Гофф и Пьер Нора собрали французских историков в семидесятые годы⁶. Понятие творимости истории столь насущно, разумеется, потому, что оно призвано приспособить наше двоякое отношение к истории — творить историю и писать историю — к компетентности, конституирующей практическое поле того, кого я обозначаю объединяющим термином «человек могущий».

Односторонность понятия творимости истории лучше всего подчеркивается его тесной связью с образцовой метакатегорией, каковой является само понятие истории как собирательное сингулярное имя. Это — главная категория, составляющая условие, при котором можно мыслить время истории. Время истории существует постольку, поскольку существует

* От противного (*lat.*).

⁴ Этому понятию доступности для действия Козеллек посвящает специальное исследование («*Futur passé*», p. 233 sq.).

⁵ Обычно цитируют выражение Трейчке, на которое ссылается Козеллек: «Если бы история была точной наукой, мы были бы в состоянии предсказывать будущее государств. Мы не можем этого сделать, так как повсюду историческая наука наталкивается на тайну личности. Историю творят индивиды, люди, такие как Лютер, Фридрих Великий и Бисмарк. Эта великая и героическая истина всегда будет справедливой; но то, что это были, по-видимому, именно те люди, которые потребовались в нужный момент, — вот что навсегда останется тайной для нас, простых смертных. Время формирует гения, но не создает его» (цит. по: Koselleck, *op. cit.*, p. 245).

⁶ В тексте, представляющем коллективный труд «Писать историю» («*Faire de l'histoire*»), подчеркивается новизна этого предприятия: «Будучи коллективным и разноплановым сочинением, эта работа призвана, однако, проиллюстрировать и продвинуть вперед историю нового типа». Новизна, отраженная в трех формулировках: «Новые проблемы», «Новые понятия», «Новые предметы», — соответствует дроблению исторического поля в ту же эпоху. В этом смысле она находится в согласии с унификацией понятия истории, о которой речь пойдет дальше.

единая история. Таков основной тезис Козеллека, высказанный им в богатой идеями статье, опубликованной в «Исторической лексике политико-социального языка в Германии» под простым названием «История»⁷. Поэтому было бы иллюзией считать, что широковещательный отказ от гегелевской философии истории и оплаченное меньшей ценой высокомерное отвержение рискованных спекуляций Шпенглера и Тойнби, да и более близких нам по времени соперников с планетарными амбициями, освобождают историков от задачи объяснить, почему одно и то же слово «история» — без двусмысленности, которую нетрудно разоблачить, — является собирательным сингулярным именем последовательности событий и обозначает совокупность дискурсов по поводу того, что называется этим именем. Данный вопрос относится к трансцендентальному уровню критического дискурса об истории. Козеллек использует замечательный инструмент — концептуальную семантику, своего рода избирательную лексикографию базового словаря исторических наук. Но, в отличие от лексикографического труда, цель которого сводится к анализу понятий при условии отвлечения от референта, в этой работе выявляются метакатегории, представляющие собой, подобно кантовским категориям, условия возможности специфического опыта. Лексическое базируется, таким образом, на трехстороннем отношении: ведущее понятие, функционирование языка и опыт. Поле приложения ведущих понятий конституируется тем, что автор называет «опытом истории»⁸, — это нечто большее, чем эпистемологическая территория, это подлинное отношение к миру, сравнимое с тем, которое лежит в основе физического опыта. А данный опыт характеризует эпоху модерности. Автор говорит о «новом пространстве опыта». Эта отсылка к модерности, на чем мы дальше остановимся подробнее, с самого начала показывает эпохальный характер концептуальной семантики как таковой. Благодаря этой мете эпохи работа Козеллека подпадает под определение историцизма, к которому ее ведет собственный путь, хотя подобный результат и не входил в намерения ее автора.

В отправной точке этой истории утверждается наивное ожидание, возрастающее усложнение которого выявится в последу-

⁷ *Geschichte // Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1975. Французский перевод этой статьи, выполненный Мишелем Вернером, помещен в начале сборника статей «Опыт истории» («Expérience de l'histoire»).

⁸ Так озаглавлен сборник статей, куда входит и работа Козеллека «Понятие истории» (*Koselleck R. Le concept d'histoire // L'Expérience de l'histoire*).

ющем движении. Козеллек связывает это ожидание с «двумя событиями большой длительности — они в конечном счете сливаются и тем самым открывают пространство опыта, который до того не мог быть сформулирован» («Geschichte», p. 10). Речь идет, с одной стороны, о рождении понятия истории как *собирательного сингулярного имени*, охватывающего собой — в качестве общего — частные истории; а с другой стороны — «о взаимной контаминации» понятий *Geschichte* как комплекса событий и *Historie* как знания, рассказа и исторической науки; в результате этой контаминация второе из них поглощается первым. Два концептуальных события, если можно так выразиться, в конце концов образуют одно, то есть производят понятие «история как таковая», «сама история» (*Geschichte selber*).

Возникновение понятия истории как собирательного сингулярного имени, под которым объединяется совокупность частных историй, знаменует собой освоение наибольшего мыслимого расстояния между единой историей и неограниченным множеством индивидуальных памятей и плюрализмом коллективных памятей, подчеркнутым Хальбваксом. Такое освоение санкционируется идеей о том, что сама история становится своим собственным субъектом. Если существует новый опыт, то это именно опыт самообозначения нового субъекта атрибуции, называемого историей.

Понятно, что второе «событие», отмеченное Козеллеком, — то, что *Geschichte* поглощает *Historie*, — могло быть спутано с формированием понятия истории как собирательного сингулярного имени. Автономия истории как субъекта самой себя требует в конечном счете организации ее репрезентации. История, создавая саму себя, организует свой собственный дискурс. Упомянутое поглощение осуществляется вопреки спорадическому сопротивлению ряда авторов, стремящихся к методологической точности, например Нибура. Древнее определение, восходящее к Цицерону («История есть правдивый рассказ о прошлом»), как и характерное для античности приписывание *historia* педагогической функции (*historia magistra vitae**), воспроизводятся в новом опыте истории, которая в своем осуществлении рефлексивирует над собой. Этой рефлексивностью истории обуславливается специфическое понятие исторического времени, собственно историческая темпорализация⁹.

* История — наставница жизни (лат.).

⁹ «Выявление времени, по природе своей исторического, в понятии истории совпадает с опытом Нового времени» (ibid., p. 21).

На данной стадии, которую можно было бы назвать стадией наивности или неведения, термин «история» демонстрирует реалистическое содержание, подкрепляющее свойственную истории как таковой претензию на истинность¹⁰.

Прежде чем продвигаться дальше, стоит поразмыслить о выражении «опыт истории», вынесенном Козеллеком в заглавие всей работы, в состав которой вошла и обсуждаемая нами статья. Было открыто, говорит он, «новое пространство опыта», из которого «черпала с тех пор историческая школа» (ор. cit., p. 51). А это пространство опыта совпадает с эпохой модерности. Стало быть, можно обобщенно говорить о модерном опыте истории. В связи с этим читатель отметит важное изменение в терминологии Козеллека после «Прошедшего будущего», где пространство опыта противопоставлялось горизонту ожидания (см. «Temps et Récit», III, p. 375-391). Будучи применено к истории как таковой, понятие опыта, определяемое через модерность, охватывает теперь три момента времени. Оно осуществляет связь между состоявшимся прошлым, ожидаемым будущим и живым и действующим настоящим. Именно этот всевременный характер истории объявляется модерным по преимуществу. Тем самым понятие истории обретает, помимо обновленного темпорального значения, новое антропологическое значение: история есть история человечества, и в этом смысле — мировая история, всемирная история народов. Человечество становится одновременно целостным объектом и единственным субъектом истории, тогда как история обозначается собирательным сингулярным именем.

Именно в контексте данных допущений следует рассматривать появление понятий философии истории у Вольтера, идеи всеобщей истории с космополитической точки зрения у Канта, философии истории человечества у Гердера, всемирной истории (*Weltgeschichte*), возведенной Шиллером в «суд над миром». На этом последнем этапе к расширению нарративной территории, занимаемой историей, прибавляется общезначимая морализаторская рефлексия по поводу самого значения истории¹¹.

¹⁰ «Этому миру опыта внутренне присуща претензия на истинность» (ibid., p. 22). И далее: «Преувеличивая, можно сказать, что история (*Geschichte*) — разновидность трансцендентальной категории, относящейся к условию возможности историй» (ibid., p. 27). Дройзен скажет о ней, что «она сама есть свое собственное знание» (ibid.).

¹¹ В невероятно богатой документальными данными статье Козеллека рассмотрен конкретный вклад столь значительных мыслителей, как Хладениус, Виланд, Гумбольдт, Ф. Шлегель, Ф. Шиллер, Новалис и в особенности Гердер, не говоря уже о великих фигурах немецкой исторической школы — Ранке, Дройзене, Нибуре, Буркхардте.

Недостает только спекулятивного аспекта, возвещенного Новалисом, объявившим, что «история порождает саму себя» (цит. по: «Geschichte», р. 48). Венчает эту понятийную эпопею труд Гегеля «Разум в истории». Именно под эгидой диалектики объективного духа скрепляется союз между рациональным и реальным, охарактеризованный как выражение наивысшей идеи философии¹². Место, где являет себя это тождество, есть сама история. В то же время устанавливается дистанция по отношению к обычной исторической дисциплине, которой ставится в упрек, что она блуждает в доме умерших. В связи с этим следует воздать должное Гегелю за его критику абстрактной идеи мира, который не является больше жизненной мощью, перенесенной духом в сердцевину настоящего. Здесь возвещается нечто такое, что найдет бурный выход в ницшевском восхвалении жизни, а также в хайдеггеровском противопоставлении бывшеи подлинного прошлого безвозвратно ушедшему прошлому, недоступному нам. Но не следовало бы умалчивать и о том факте, что под сенью гегелевской философии (которая унаследовала в этом плане скорее антитеологическую ориентацию эпохи Просвещения, чем взгляды романтиков) родилась секулярная религия, чьим залогом стало уравнивание истории и разума. История *есть* развитие духа в недрах человечества. Об опыте истории Козеллек может говорить тоже лишь в той мере, в какой понятие истории вправе претендовать на заполнение пространства, которое прежде было занято религией. Именно в силу этого родства и этого замещения идеалистическая философия истории смогла подняться выше простых каузальных исследований, во-

¹² «Но единственная идея, которую приносит философия, — это простая идея *Разума* — идея о том, что Разум правит миром и что, следовательно, всеобщая история также разворачивается рационально. Это убеждение, эта идея есть единственная презумпция по отношению к истории как таковой. Но она не *единственная для философии*. С помощью спекулятивного познания *доказано*, что Разум — мы можем здесь ограничиться этим термином, не подчеркивая больше отношения к Богу, — есть ее *субстанция, бесконечная мощь, бесконечная материя* всякой природной или духовной жизни, — а также *бесконечная форма* реализации ее собственного содержания. ...Идея есть истина, вечность, абсолютная мощь. Она проявляет себя в мире, и в нем не проявляется ничего, что не было бы ею, ее величием и великолепием: вот что доказывает философия и что здесь *предполагается* доказанным» (франц. перевод Костаса Папаиоанну: Paris, coll. «Philosophie et démontreé», р. 47–48). Ср.: «Temps et Récit», t. III, «Renoncer à Hegel», р. 349–374. Правда, «Разум в истории» — самый слабый труд Гегеля, мало значимый в сравнении с «Энциклопедией философских наук» и большой «Логикой», — они останутся Гималаями, на которые следует подниматься — и покорять их.

брать в себя множество темпоральностей, открыться будущему, или, скорее, открыть новое будущее, и перетолковать таким образом древний *topos** истории — наставницы жизни — в духе обещаний искупления, изливавшихся на грядущее человечество Французской революцией, матерью всех разрывов.

Но само слово «разрыв» указывает на изъян, разрушающий изнутри идею, которой приписывался всеохватывающий, тотализующий характер, — идею всемирной истории.

Рассмотрим — в их постепенном нарастании — пагубные следствия этого изъяна.

Наименьший ущерб идее единой истории и единого человечества наносит учет разного рода сопротивлений со стороны того, что можно было бы назвать в широком смысле, вслед за Ханной Арендт, *плюральностью человеческого*². Она разъедает изнутри само понятие истории как собирательное сингулярное имя. Всеобщая, или всемирная, история всегда стремится охватить собою частные истории. Но эти частные истории различаются по многим критериям, будь то географическое положение, периодизация хода истории, тематические разграничения (история политическая и дипломатическая, экономическая и социальная, история культур и ментальностей). Эти различные образы плюральности человеческого нельзя рассматривать только лишь как следствия профессиональной специализации ремесла историка. Они связаны с первичным фактом, с дроблением, даже с рассеянием феномена человека. Существует одно человечество, но много народов (так, ряд философов XIX века говорят о «духе народов»), то есть языков, нравов, культур, религий, и — на собственно политическом уровне — наций, включенных в государства. Отсылка к нации была столь сильной, что представители великой немецкой исторической школы постоянно писали историю с точки зрения немецкой нации. Так же обстояло дело во Франции, в частности у Мишле. Величайший парадокс заключается в том, что именно историки-патриоты объявили историю всемирной. Тогда вопрос обсуждения формулируется так: можно ли *написать* единую историю с космополитической точки зрения?

Это сопротивление, оказываемое глобализации со стороны частных историй, — еще не самая большая угроза; ее можно объяснить либо связанными с ремеслом историка ограничениями в сфере компетенции: ведь историко-критический метод

* Место (*греч.*). Здесь — тема.

требует все более четкой специализации исследования, — либо той особенностью положения историка, которая превращает человека-историка одновременно в ученого и гражданина, — ученого, изучающего историю и описывающего ее, гражданина, творящего историю вместе с другими актерами публичной сцены. И все же отсюда вытекает известная двусмысленность в вопросе об эпистемологическом статусе идеи всемирной или всеобщей истории. Идет ли речь о *регулятивной* идее в кантовском смысле, требующей — в теоретическом плане — унификации многообразных знаний и ставящей — в практическом и политическом плане — задачу, которую можно назвать космополитической, задачу установления мира между нациями-государствами и всемирного распространения идеалов демократии?¹³ Либо речь идет об *определяющей*, конститутивной идее, вроде гегелевской Идеи, в которой совпадают рациональное и реальное? В первом значении история *должна* стать всеобщей, всемирной; во втором она *является* всемирной, всеобщей, как становление, порождающее в своем движении самого себя. В обоих случаях сопротивление, оказываемое плюральностью человеческого, — это парадокс и в конечном счете серьезное препятствие. На деле понятие собирательного сингулярного можно было бы оценить по справедливости только в том случае, если бы удалось возродить лейбницевский принцип достаточного основания, согласно которому разнообразие, множественность, сложность феноменов — это безусловно уместные компоненты идеи целого. Такая интерпретация, находящаяся посередине между регулятивной идеей и идеей конститутивной, на мой взгляд, имеет немалое значение для собственно диалектической концепции истории.

Пожалуй, более сложному испытанию идея всеобщей или всемирной истории подвергается на уровне *темпорализации* хода истории. Модерность выявила неизвестные ранее черты диахронии, придающие новый облик старому августиновскому трехчленному делению на прошлое, настоящее и будущее, а более всего — связанной с этим идеей «растяжения души». В «Прошедшем будущем» Козеллек уже подчеркнул влияние, которое *topos* прогресса оказал на репрезентацию исторического времени. Но идея прогресса не только внушает идею априорного превосход-

¹³ В рамках этой осторожной формулировки идея мировой истории, понимаемой как направляющая наука, кажется Канту столь неотчетливой, что он утверждает: такая история не была еще написана и не нашла еще своего Кеплера или Ньютона.

ства будущего — или, точнее, грядущих вещей — над прошлыми вещами. Идея *новизны*, связанная с идеей модерности (по-немецки модерность обозначается как «Новое время» — *neuen Zeiten*, затем *Neuzeit*), предполагает как минимум обесценивание предшествующих времен по причине их анахроничности, а как максимум — отрицание, равнозначное разрыву. Мы упоминали выше о последствиях разрыва, который европейская интеллигенция XIX века относила на счет Французской революции. Уже в эпоху Просвещения Средневековье толковалось как «сумерки»: след за этим революционный порыв представил прошлые времена как ушедшие в небытие. В идее всемирной, всеобщей истории заключен опасный парадокс: может ли единство истории порождаться тем же, что его разрывает?¹⁴ Для разрешения этого парадокса необходимо, чтобы сила интеграции, освобожденная энергией новизны, превзошла силу разрыва, исходящую от события, которое считается основополагающим для новых времен. Развертывание совсем недавней истории отнюдь не удовлетворяет данному условию. Подъем мультикультурализма служит в этом плане источником большого замешательства.

Феномен обесценивания прошлого влечет за собой множество примечательных следствий. Прежде всего мы отметим усиливающееся чувство отдаления, которое постепенно, в процессе смены многих поколений, притупляет у людей-современников чувство долга по отношению к их предшественникам, если воспользоваться терминологией Альфреда Шюца; еще хуже то, что сами современники, принадлежащие ко многим поколениям, живущим в одну и ту же эпоху, подвергаются испытанию несовременности современного. Затем можно отметить чувство убыстрения хода истории, которое Козеллек толкует как следствие распада связи между ожиданием и наличным опытом, поскольку большое число феноменов, воспринимаемых как значимые изменения, появляются в один и тот же промежуток времени.

Эти глубокие нарушения единства истории в плане ее темпорализации равнозначны победе *distantio animi*^{*}, если воспользоваться выражением Августина, над опасностью единства

¹⁴ Козеллек цитирует письмо Руге Марксу от 1843 г.: «Мы можем продолжать наше прошлое, лишь безоговорочно порывая с ним» («L'Expérience de l'histoire», p. 85). В «Немецкой идеологии» Маркс утверждает, что наступление коммунизма преобразует текущую историю во всемирную историю только за счет обесценивания всей предшествующей истории, сведения ее к стадии предыстории.

Растяжения души (*лат.*).

*intentio** исторического процесса^{3*}. Но существовало одно средство: им была память, эта форма возобновления, которое состоит в узнавании — внутри настоящего — вспоминаемого прошлого. Какой эквивалент этому узнаванию могла бы предложить история, если бы новизна грядущих времен осудила ее на то, чтобы воссоздавать мертвое прошлое, не оставляя нам надежды признать его нашим прошлым? Здесь, как видим, просвечивает тема, которая будет сформулирована только в конце следующей главы, — тема «пугающей чуждости» истории.

Одного лишь обесценивания прошлого не хватило бы, чтобы подорвать изнутри утверждение истории как самодостаточной тотальности, если бы с этим не был связан более разрушительный эффект, а именно — *историзация* всякого человеческого опыта. Превознесение прошлого осталось бы источником достоверности, если бы ему не сопутствовала релятивизация содержаний веры, почитавшихся за неизменные. Возможно, эти два эффекта потенциально антагонистичны, поскольку второй из них — релятивизация — способствует подрыву первого — историзации, которая прежде была связана с ожиданием, удостоверяемым ею самой. Именно в этом вопросе история понятия «история» приводит к двусмысленности, выдвинувшейся на первый план в результате кризиса историзма, но представляющей собой как бы извращенное следствие того, что Козеллек называет историзацией времени.

Разрушительный эффект в особенности сказался на теологической версии *topos*'а прогресса, а именно на идее *Heilsgeschichte* — «истории спасения», — относящейся к сфере христианской эсхатологии. Собственно говоря, *topos*'у прогресса благоприятствовал прежде всего импульс, пришедший от теологии при посредстве схемы «обетования» и «осуществления», которая уже в XVIII веке стала исходной матрицей *Heilsgeschichte* в Гёттингенской школе. И этой схемой теология истории пользовалась вплоть до середины XX века. Обратное воздействие темы исторической относительности на идею *Heilsgeschichte* несло в себе явную угрозу. Если откровение как таковое прогрессивно, напрашивается и обратный вывод: само наступление Царства Божьего представляет собой историческое развитие, и христианская эсхатология растворяется в некоем процессе. Идея вечного спасения утрачивает свой незыблемый референт. Именно таким образом понятие *Heilsgeschichte*, вначале введенное как альтернатива ис-

* Направления (*лат.*).

торизации, превратилось затем, выступив как теологический дублет светского понятия прогресса, в фактор полной историзации.

Постепенно идея исторической относительности проникает во все области опыта. Свидетельство тому — триумф идей «точки зрения» и «перспективы». Сколько наблюдателей, столько и точек зрения. Конечно, можно признать за этой идеей лейбнищевское происхождение, но ценой утраты прочной соотнесенности с интегралом точек зрения. Идея множественности точек зрения, лишенная связи с некоей высшей точкой зрения, предлагается как антидогматическая идея в полном смысле слова. Но тогда вопрос состоит в том, не разрушает ли сам себя — в силу самореференции — тезис об относительности всякого суждения. Возвещенный в радикальной форме, которую придал ему скептицизм — «всякое утверждение, всякая оценка относительны и зависят от исторических условий их высказывания», — этот тезис оказался перед угрозой подпасть под осуждение «перформативного противоречия», адресованное Карлом Отто Апельем защитникам скептицизма при обсуждении этико-юридического понятия законности¹⁵. Правомерен вопрос, могут ли идеи истины, добра и справедливости подвергнуться радикальной историзации и при этом не исчезнуть. Относительность, происходящая из темпорализации истории, может какое-то время служить питательной почвой для осуждения идеологии, адресуемого — в форме решающего вопроса «откуда вы говорите?» — главным действующим лицом его противнику, но в конце концов, скрываясь под видом парализующего подозрения, она оборачивается против того, кто задает этот вопрос¹⁶.

¹⁵ Противоречие перформативно в том смысле, что касается не семантического содержания суждения, но акта его высказывания, который сам по себе считается истинным, не относительным.

¹⁶ Й.М. Хладениус, по Козеллеку, еще в середине XVIII века заметил разрушительный эффект идеи «точки зрения» («Expérience de l'histoire», p. 75). Козеллек замечает: «Хладениус ставит теоретические рамки, которые до сих пор не преодолены» (ibid., p. 76). Но только Ф. Шлегель в работе «Über die neuere Geschichte. Vorlesungen (1810–1811)» со всей ясностью сформулировал — в противовес Гегелю — «апорию, возникающую между фактом нацеленности на истину и установлением ее исторической относительности» (p. 79 и прим. 279). Еще важнее, что в сердцевине самого гегелевского проекта он заметил губительное противоречие между стремлением охватить «тотальность точек зрения» (это выражение используется самим Гегелем в работе «Разум в истории») и выступлением философа в защиту свободы, разума, права. Между тотализацией и занятием позиции, между спекулятивным разумом и активным суждением закрадывается едва ощутимое противоречие.

В конце этой замечательной работы, «История», Козеллек делает одно признание. Рассказав о сомнениях Ранке по поводу возможности для историка занять собственную позицию в битвах его эпохи, он замечает: «Подобно таким определениям позиции, связанным с этой древней контроверзой (а может быть, и в большей мере), выражение “история как таковая” (*Geschichte selber*) амбивалентно, что дает повод одновременно для всех возражений, которые могут быть выдвинуты против него» (op. cit., p. 80). Противоречия, разъедающие это понятие, показали необоснованность претензии на абсолютное знание и одушевлявшего ее *hybris*. Другой вопрос — не выходит ли то, что Козеллек называет «опытом истории», за рамки понятийной истории, которую я отношу к уровню критической герменевтики, и не вводит ли такой опыт в игру категории — назову их экзистенциалами, — лежащие в сфере онтологической герменевтики. Именно это и выявляет рефлексия по поводу двоякого смысла слова «история» — как совокупности происшедших событий и совокупности сообщений об этих событиях.

II. «НАША» СОВРЕМЕННОСТЬ

Главной задачей критической философии в ее обращении к истории является, как мы сказали, рефлексия по поводу тех границ, которые стремится преодолеть самопознание истории, считающее себя абсолютным. Трактровка истории как обозначаемой собирательным сингулярным именем и возведенной в субъект самой себя — в Историю с большой буквы, — наиболее очевидное выражение данной претензии. Но эта попытка — не единственная. Вторая, более скрытая форма той же претензии прямо противоположна первой: она состоит в возведении в абсолют исторического настоящего, превращенного в наблюдательный пункт, даже в судебную инстанцию по отношению ко всем образованиям, особенно культурным, которые ему предшествовали. Эта претензия скрывается за привлекательными сторонами понятия, на первый взгляд не предполагающего никакого поползновения к преодолению границ: понятия современности (*modernité*). Неосуществимость притязания, связанного с этим понятием, выявляется только тогда, когда, воссоздавая его полную и точную формулировку, говорят и пишут «наша» современность. Речь идет ни больше ни меньше как о «мысли о том, что наше время само творит себя в своем отличии, своей

«новизне» по отношению к прошлому»¹⁷. «Наше», «наше время», «наша» эпоха, «наше» настоящее — вот сколько выражений, эквивалентных идее современности. Вопрос таков: как «наше» время могло бы мыслить само себя абсолютным образом? Вопрос этот строго симметричен тому, который мы рассматривали немного выше; тогда речь шла о целостности Истории, обозначаемой собирательным сингулярным именем и стремящейся полагать себя абсолютно как субъекта самой себя: «сама история». Смещенная с этой позиции, на которой невозможно удержаться, претензия на абсолютную рефлексию резко сворачивает к тому, что прямо противоположно собирательному сингулярному, — к уникальному историческому моменту, к «теперь» актуальной истории. Но сегодня эта претензия вполне жизнеспособна, тогда как та, что является ее противоположностью, вообще отвергается. Очевидно, содержащееся в ней требование неустранимо, и таковой же, вероятно, остается, несмотря на критику, постоянная отсылка — в выражениях «всемирная история» или «всеобщая история» — к тотальной Истории, на фоне которой очерчиваются исторические области, размечаемые историками. Последовательный агностицизм по отношению к идее современности, быть может, неосуществим. Почему бы, действительно, не попытаться определить, в какое время мы живем? Не сказать о его отличии и новизне в сравнении с любым другим временем? Единственно полезным результатом критики было бы тогда признание спорного, полемического, неокончательного статуса всех дискуссий по поводу «подлинного» смысла «нашей» современности.

Прежде всего я позаимствую аргумент из выдвинутой Х.Р. Яуссом концепции «исторических рекуррентностей» слова, в противовес претензии «нашей» современности на то, что она является исключением из этой рекуррентности и мыслит себя абсолютно¹⁸.

¹⁷ Jauss H.R. La «Modernité» dans la tradition littéraire et la conscience d'aujourd'hui // Pour une esthétique de la réception, trad. fr. de C. Maillard, Paris, Gallimard, 1978, p. 173-229.

¹⁸ Само слово «современность», отмечает Х.Р. Яусс в начале своего эссе, «демонстрирует парадокс, ежеминутно с очевидностью опровергая — вследствие своей исторической рекуррентности — претензию, которую оно утверждает» (ibid., p. 173). Относительность, сопоставимая с той, что нанесла удар по претензии «самой истории» на абсолютную саморефлексию, неожиданно достигает, таким образом, претензию «нашей» современности на абсолютное отличие себя от всех современностей прошлого. Неизбежные контроверзы, которым подвержен курс о современности, кратко будут упомянуты только в качестве дополнительного симптома, свидетельствующего о неспособности сознания любого данного времени мыслить себя тотально.

«Историческая рекуррентность» удостоверяется дискурсом, который прекрасно вписывается в теорию репрезентации, относящейся, как показано во второй части нашей работы, к области историографической операции, — с тем существенным отличием, что речь идет не об одной репрезентации наряду с другими, но о репрезентации данной операцией самой себя, поскольку две фигуры репрезентации — репрезентация-объект и репрезентация-операция — здесь совпадают. Такая саморепрезентация претендует на то, чтобы свидетельствовать обо всей эпохе, к которой относится ее собственный дискурс. Но многие эпохи характеризовали себя как современные. Это повторение приводит к парадоксу, связанному с самой темой «нашей эпохи».

Можно проследить за рассказом историка, обозревающего случаи встречаемости терминов, относящихся к одному и тому же семантическому полю и воспроизводящих терминологический отбор, который привел к «нашей» современности, современности деятелей актуальной истории. И можно уловить момент, где имплицитная или эксплицитная оценка сообщает этому выражению нормативный смысл.

Такой обзор делает Жак Ле Гофф в «Истории и памяти»¹⁹, выстраивая следующую цепочку различий. Вначале вводится, еще в формальном плане, различие между «до» и «после», предполагаемое связанными друг с другом понятиями одновременности и последовательности. Над ним надстраивается оппозиция между прошлым и настоящим, управляющая чередой различий, которые историк обнаруживает на уровне «социального исторического сознания» (op. cit., p. 33). Главное различие, подводящее к преддверию идеи современности, конституируется оппозицией «древний» (старинный) *versus* «современный»²⁰. Эта оппозиция, по словам автора, «развивается в двусмысленном и сложном контексте» (op. cit., p. 59). Термин «современный» действительно много раз менял партнера (им был «древний», но также и «старинный», «традиционный»), связывая при этом свою судьбу с различными синонимами («недавний», «новый»). Помимо того, каждому из терминов пары постоянно сопутствовали хвалебные, уничижительные или нейтральные коннотации.

¹⁹ *Le Goff J. Histoire et Mémoire.* Paris, Gallimard, 1996. Автор (p. 33-58) последовательно разбирает позиции психологов (Пиаже, Фресса), лингвистов (Вайнриха, Бенвениста), антропологов (Леви-Строса, Хобсбаума), историков истории (Шатле, Дюпрона, Блока).

²⁰ *Ibid.*, p. 59-103.

Нейтральным было первое употребление термина «современный» (*moderne*) в простонародной латыни (поскольку наречие *modo* означает «недавно») и термина «древний» (в смысле «принадлежащий прошлому»). Менее нейтральными были позднейшие употребления, когда термин «древний» (*antique*) стали применять к греко-римскому миру до победы христианства, миру, который будет отныне обозначаться словом «Древний мир» (*Antiquité*)²¹. Нейтральность будет уже неуместна, когда к термину «современный» добавится эпитет «новый», термин, который с начала XVI века приобретет по преимуществу хвалебный характер, противостоя не только «древнему», но и «средневековому», в соответствии с делением истории на три эпохи — древнюю, средневековую и новую (по-немецки *neuere*). Двусмысленность возрастает, когда Античность, превзойденная в хронологическом отношении, вновь становится образцом, что отражено в названии великой эпохи Возрождения XVI века²².

Таким образом историческое повествование сочетает уничижительные или хвалебные оценки, которые дополняют перечисление периодов в стиле хронософий, исследованных Помпианом (царство, эпоха, период, даже век, как в выражениях Великий век, век Людовика XIV, век Просвещения). Историк — свидетель этой смысловой перегруженности, делающей из превосходства «нашей эпохи» боевой лозунг. Следующий этап наступает, как только идея новизны обретает — в качестве своей противоположности — идею традиции, которая из простой передачи наследия превращается в синоним сопротивления новым идеям и нравам. Дело усложняется с появлением циклического понятия Возрождения, поскольку похвала адресуется вновь обретенному прошлому — греко-римской языческой Ан-

²¹ Мы обязаны Э.Р. Курциусу обширным научным исследованием «Европейская литература и латинское Средневековье» (Verne, 1948; франц. перевод Жана Брежу, в 2-х томах: «La Littérature européenne et le Moyen Âge latin», Paris, Pocket, coll. «Agora», 1986). Яусс подчеркивает оригинальность средневековой концептуальности, и в этом он отличен от Курциуса, который, похоже, усматривал в ней только воспроизведение модели, пришедшей из самой античности («La “Modernité”», p. 192). В частности, оригинальным способом установления связи служит обращение к типологии. Идея «типологического охвата», вероятно, даже является ключом к знаменитой двусмысленной похвале, авторство которой Иоанн Солсберийский приписывает Бернару Шартрскому: «Мы карлики, стоящие на плечах гигантов». Что здесь заслуживает большего уважения — прочность позиции гиганта или перспектива обзора, которой располагает карлик?

²² Об эпохе Возрождения см.: Jausс H.R. Pour une esthétique de la réception, p. 186-192.

тичности — по ту сторону разрыва, обусловленного возникновением новизны. Именно на этом пересечении линейного и циклического решается судьба понятия «подражание» — наследника греческого мимесиса: подражать — значит ли это повторять в смысле копировать или повторять в смысле возрождать? Знаменитый «спор о древних и новых» во Франции и Англии XVII века вращается вокруг этих противоположных оценок пресловутой образцовости античных моделей²³. Линейность одерживает решительную победу с появлением идеи прогресса, достойной названия *topos*, поскольку именно в этом «общем месте» скрепляется союз современного и нового перед лицом устаревшей традиции.

Ряд «современный», «новизна», «прогресс» функционирует наподобие синтагмы в двух культовых текстах, которые станут ориентирами в нашем дальнейшем обсуждении: это «Размышления об истории прогресса человеческого разума» Тюрло (1749) и «Эскиз картины прогресса человеческого разума» Кондорсе (1794). Будь то история или картина — это итог того, что достигнуто западным сознанием, рассматривающим себя как предводителя всего человечества. Восхваление современного совмещает в метаисторическом плане предполагаемую тотальную саморефлексию истории и рефлексию по поводу исключительного исторического момента. Важно то, что создание проекта будущего увязывается отныне с ретроспективным видением прошлого. Теперь на эпоху можно смотреть с позиций будущего. Именно в этом смысле будущее тех поколений, от которых отличает себя наша собственная современность, выступает как преодоленное будущее, согласно удачному названию работы Козеллека «Die vergangene Zukunft», где будущее предстает таким, каким оно больше не является, то есть тем, какое уже не является нашим будущим. Но история идеи современности продолжается и после эпохи европейского Просвещения, и терминологические сложности накапливаются. Замена «старинного» (*ancien*) «древним» (*antique*) уже обозначила собой историческую дистанцию между Новым временем и Древним миром. Замещение «модерного» «романтическим» сопро-

²³ По поводу «спора о древних и новых» см.: *Jauss H.R. Ibid.*, p. 192-196. Этот «спор», отмечает Яусс, позволяет нам датировать начало века Просвещения во Франции (op. cit., p. 192) (таковым его охотно провозгласят Дидро и Д'Аламбер в «Энциклопедии»), поскольку предметом спора была пресловутая образцовость античных моделей.

воздается соответствующей заменой «старинного» на «классическое» в смысле непреходящего, образцового, даже совершенного. Благодаря романтизму человек Нового времени вновь открывает для себя двойное прошлое — «готическое» и «античное», тогда как превосходство нашего времени умеряется близкой сердцу Монтескье идеей о том, что каждая эпоха и нация обладают собственным духом. Наиболее удивительна в этой истории, возможно, судьба слов «роман» и «романтизм»²⁴: как и в рыцарских романах — этих поэмах, написанных на языке простонародья, — вымысел пропитывает собой образ мира, поскольку невероятное находит поэзию жизни за пределами всего живописного; об этом говорит Аристотель в известном тексте «Поэтики», провозглашая превосходство — в сфере истины — эпического и трагического над простой историей^{4*}. Но тогда уже не согласие с идеями времени доминирует в идее современности, а неудовлетворенность и несогласие с настоящим временем. Современность постепенно начинает определять себя через противопоставление самой себе. На этой линии Германия и Франция занимают разнородные позиции, поскольку большой разрыв, обусловленный Французской революцией, находит свое продолжение в разрыве на уровне нравов и вкуса. Стендаль, без которого нельзя понять Бодлера, не нуждался уже в противопоставлении Древнему миру, приписывая одной лишь актуальности настоящего престиж, не подлежащий сравнению с чем-либо²⁵.

Именно здесь наш дискурс о современности резко изменяет свой строй. Покидая историю прежних употреблений слова «современный», излагавшуюся в духе истории репрезентаций, обсуждение переходит в плоскость значений, приписываемых

²⁴ Яусс («Pour une esthétique de la réception», p. 206-212) цитирует «Словарь Академии» 1798 г.: романтическими «называют обычно места, пейзажи, вновь вызывающие в воображении какие-то описания, поэмы и романы». Мы упоминали выше, вслед за Э. Кейси, о роли пейзажей в осознании людьми пространства, в котором они обитают. В Германии Гердер, а за ним немецкий романтизм возвели готическое в ранг поэтической истины.

²⁵ У Стендаля, замечает Яусс, «романтизм более не является влечением к тому, что превосходит настоящее, полярной противоположностью между повседневной реальностью и отдаленным прошлым; актуальность, сегодняшняя красота, становясь красотой вчерашней, неизбежно утрачивает свое живое очарование и может уже иметь только исторический интерес»: романтизм — это «искусство представлять народу литературные произведения, которые при теперешнем состоянии привычек и верований людей способны доставить им максимально возможное удовольствие. Классицизм, напротив, предлагает им литературу, которая доставляла максимально возможное удовольствие их прадедам» (цит. по: *ibid.*, p. 215).

«нашей» современности, — нашей, то есть тех, кто говорит о ней сегодня. Мы попытаемся теперь разграничить «нашу» современность и современность «других», тех, кто до нас объявил себя современными. Из понятия повторяемого, итеративного «современность» превращается в нашем дискурсе в показатель уникальности, сопоставимой с уникальностью «здесь и теперь» нашего телесного состояния. Иначе говоря, притяжательное местоимение «наш» действует наподобие дейктика, относимого уже к целому периоду: речь идет о «нашем» времени. Оно отличается от остальных времен, как «теперь» и «здесь» живого опыта противостоят «прежде» и «там». Абсолютное, в смысле не-относительного, полагает и обозначает само себя. Венсан Декомб начинает работу, посвященную теперешним употреблением термина «современный», следующими словами²⁶: «В другие времена слова с такой смысловой нагруженностью, как выражения “настоящее время”, “современный мир”, “современность”, навели бы на мысль о феноменах инновации и разрыва». «В другие времена»? Это выражение не относится уже к сфере объективной истории репрезентаций, оно обозначает времена, которые больше не являются нашими. Статья продолжается так: «Вот уже двадцать лет [точкой отсчета служит здесь время написания статьи] именно эти темы современного и настоящего дают философам повод обратиться к их прошлому. То, что обозначается как современное, существует, по-видимому, позади нас» (ор. cit., p. 43). И мы говорим о нем уже не как простые наблюдатели, простые хроникеры прошлых представлений. Мы говорим о нем как наследники. На деле именно наследие эпохи Просвещения становится для нас, говорящих о нем сегодня, предметом обсуждения. Немедленно возникает полемическая нота: «Тогда допущение таково — имеется только лишь наследие Просвещения» (ор. cit., p. 44). Чье это допущение? Они не названы по имени, те, кто — устами автора эссе — обращаются к нам во втором лице: «Вы не можете поделить это наследие» (ibid.). Рефлексия оставляет интонацию ретроспекции; она становится наступательной. И в то же время она делается более локальной: «Французское Просвещение неотделимо для нас от Французской революции и ее исторических последствий. Наша рефлексия по поводу философии Просвещения уже не может быть совершенно такой же, как рефлексия тех, чьим ориентиром является

²⁶ Descombes V. Une question de chronologie // Poulain J. Penser au présent. Paris, L'Harmattan, 1998, p. 43-79.

американская революция, или тех, для кого Просвещение — это *Aufklärung* без столь же прямого политического выражения» (ор. cit., p. 44-45). Вот почему мы даже не знаем, как перевести на французский язык английское слово *modernity*, используемое, например, Лео Штрауссом — он связал с Жан-Жаком Руссо «the first crisis of modernity»^{*} — и нагруженное как хронологическим значением, так и значением защитительной речи, противопоставляющей реакционное радикальному. Собственно говоря, современность, больше не являющаяся нашей, вписывается в хронологию, которая перестала быть нейтральной, безразличной к тому, что она организует: «Но это не индифферентная хронология, которой придерживаются философы [в последние двадцать лет], а хронология, где датировка мыслей и фактов соответствует их значению, а не календарю» (ор. cit., p. 48). Однако эта получившая определенную характеристику хронология, эта «философская хронология» (ор. cit., p. 50) сама является объектом оспаривания, поскольку мыслители Просвещения утвердили претензии на создание высшей в своем роде философии истории, достойной хронософий прошлого, которые исследовал Помпиан. Так обстояло дело с «эпохами» картины Кондорсе, упомянутой выше в аспекте объективной историографии. Они соответствуют предложенному здесь понятию философской хронологии: современная эпоха означает в этом случае не только актуальную эпоху, но и эпоху триумфа разума. Эта периодизация носит философский характер. Можно ли все еще называть ее хронологией? В действительности современность является и самооценивающей, и самореферентной. Она характеризует саму себя как высшую эпоху, обозначая себя как актуальную, а потому уникальную. Стало быть, замечает Декомб, другие употребления термина «современность» остаются чуждыми Кондорсе — к примеру то, которое учитывало бы разрыв между абстракцией и практикой, со всеми сопутствующими последней традициями и предрассудками, — а также и то употребление, которое связало бы историческую относительность предложенных моделей с конкретными людьми и в результате увидело бы в творениях Древнего мира не провалы, а шедевры иной эпохи²⁷.

^{*} Первый кризис современности (англ.).

²⁷ «Кондорсе отнюдь не считает, что существуют стадии развития духа или несоизмеримые схемы референции. Всякая идея относительности ему чужда» (ibid., p. 61).

Могла бы относительность, отстаиваемая историком, сразу же стать сегодняшней современностью? Во всяком случае, современное, каким его понимал Кондорсе, больше не является нашим.

А почему? Потому что существовал Бодлер, тот, благодаря кому слово «современность» вошло во французский язык с иным акцентом, чем слово «современный», поскольку последнее сохранило на себе отпечаток нормативной концепции абстрактного разума. Теперь оно означает «историческое самосознание». «Не существует современности, существует *наша* современность» (op. cit., p. 62). В истоках чисто темпорального указания на то, что современное и древнее занимают различное положение во времени, лежит акт извлечения из настоящего того, что достойно быть сохраненным и стать древностью, а именно жизненной силы, индивидуальности, многообразия мира — «красоты жизни», как названо это в работе «Художник современной жизни». Именно в нравах, точнее в том новом социальном пространстве, каким являются улица и салон, художник будет черпать свои образы. Эта отсылка к нравам, — которая созвучна Монтескье, находя отголосок и у Стендаля, а еще больше, возможно, у Гердера, утверждавшего равноправие всех культур, — позволяет критику сделать такое признание: «У всех веков и всех народов имеется своя красота, у нас — неизбежно — своя» (цит. по: *Descombes V.*, op. cit., p. 68). И еще: «Существует столько же видов красоты, сколько обычных способов поиска счастья» (op. cit., p. 69). Можно говорить о «морали века» (ibid.) в нехронологическом смысле этого термина — в согласии, как подчеркивает Декомб, с хронологией, выведенной из содержания того, что она организует, выделяя древнее и современное. Определенное время, эпоха — это «способ понимания морали, любви, религии и т.п.» (op. cit., p. 72). Понятно, что это может привести к известному космополитизму, поскольку все употребления правомерны и даже обладают собственной связностью, которая сопрягает «причины употреблений» (op. cit., p. 73), столь же разнообразные, как языки. Но что означает ссылка Бодлера на «невыразимую трансценденцию» (op. cit., p. 74), содержащаяся в эссе «Всемирная выставка 1855 года», где говорится о космополитизме? Критик, занявшись «сравнением наций и их продукции», признает «их равную полезность в отношении к ТОМУ, что неопределимо» (цит. по: ibid.). Можно ли прославлять разнообразие без отсылки к неопределимому настоящему?

К концу этого обзора выясняется, почему современность Бодлера — это уже не «современное» эпохи Просвещения²⁸. Но является ли она еще нашей современностью? Или последняя дистанцируется и по отношению к этой современности?

Итак, если понятие «современность» является для истории репрезентаций понятием повторяющимся, стало быть, то, что мы называем «нашим временем», отличается от времени других людей, от других времен, так что мы находимся в ситуации разграничения нашей современности и предшествующих современностей. Имеется, таким образом, соперничество между двумя употреблениями термина «современность», смотря по тому, означает ли он итеративный феномен, рассматриваемый историей репрезентаций, или самопонимание нашего отличия — отличия, свойственного нам, таким-то и таким-то, в силу дейктика «мы», который отделяется отныне от дескриптива «они».

Дискурс современности вновь меняет свой строй, коль скоро, отвлекаясь от парадокса, связанного с претензией на то, чтобы охарактеризовать нашу эпоху через ее отличие от всякой иной, он обращается к ценностям, которые наша современность, как предполагается, защищает и выражает. Из-за отсутствия предварительной рефлексии об условиях подобной оценки похвала и порицание вынуждены сменять друг друга в нескончаемой, по сути, контрверзе. Мы не намерены больше, в отличие от Венсана Декомба, проводить различие между содержательной хронологией и хронологией датировки. Мы считаем достигнутой и не подлежащей сомнению возможность разумным образом определить нашу эпоху в ее отличии от всякой иной. Мы непосредственно исследуем ее достоинства и изъяны. И, если обсуждение ведется правильно, как это сделано, на мой взгляд, в небольшой книге Шарля Тэйлора «Недуг современности»²⁹, можно избежать странных разговоров о «нашей» современности, приняв благоразумное решение отождествить совре-

²⁸ Очерк Декомба не выходит за рамки следующего заключения: «Я попытался защитить тезис о том, что французский писатель выражает в понятии современности свое согласие (давшееся ему не без труда) с тем, что он может репрезентировать только часть человечества. Говорить о нашей современности — значит признать, что в нашем языке, в наших институтах, в наших произведениях не воплощаются непосредственным образом наиболее возвышенные устремления человеческого рода» (*ibid.*, p. 77). В развитие этой темы см. книгу того же автора: *Philosophie par gros temps*. Paris, Éd. de Minuit, 1989.

²⁹ *Taylor Ch. Le Malaise de la modernité*. Paris, Éd. du Cerf, 1994.

менное с сегодняшним (*contemporain*). Работа Тэйлора начинается такими словами: «Я поведу речь о некоторых недугах современности. Я понимаю под этим характерные черты сегодняшних культуры и общества, воспринимаемые людьми как отступление или упадок, вопреки “прогрессу нашей цивилизации”» (*op. cit.*, p. 9). Автор утверждает, и, конечно, вполне правомерно, что для дискуссии не было бы причин, если бы эволюция нравов, идей, практик, чувств не носила необратимого характера. И именно вопреки этой необратимости ставится вопрос о продвижении вперед или отступлении, о совершенствовании или упадке, которые являются симптомами нашей эпохи. Обсуждению подлежат «характерные черты», определяемые не их временной ситуацией — ситуацией сегодняшнего дня, — а их местом на шкале нравственности. Автор мгновенно осуществляет нейтрализацию всякой хронологии. Хотя «некоторые рассматривают всю эпоху модерна, начиная с XVII века, как долгий упадок» (*ibid.*), «важна не эта хронология, а вариации на ряд основных тем» (*ibid.*). Речь пойдет о «теме упадка» (*ibid.*). Кто же в этом случае осуществляет оценку? Те, кого автор на всем протяжении книги называет «людьми». Неудивительно поэтому, что суть контroversы определяется без адвоката. Но тем самым полемика покидает поле рефлексии, касающейся границ всякого рассуждения о значении актуальной эпохи как конституирующей момент «теперь» истории. Фактически три темы, обсуждаемые Тэйлором, связаны с моральной оценкой, поначалу не имеющей конкретной временной характеристики, но постоянно обозначаемой теми чертами, которые можно назвать метами эпохи. Таковы три «недуга», исследованные Тэйлором. Первый из них связан с тем «прекрасным завоеванием современности» (*op. cit.*, p. 10), каковым является индивидуализм. Цель обсуждения здесь откровенно этическая: недуг «затрагивает то, что мы назвали бы утратой смысла: исчезновение нравственных горизонтов» (*op. cit.*, p. 18). Второй недуг, обусловленный господством технологии, имеет отношение к угрозам нашей свободе, проистекающим из господства инструментального разума. Третий связан с «нежным», по выражению Токвиля, деспотизмом, который государство в эпоху современности навязывает гражданам, выступая в роли опекуна. Исследование трех этих недугов сводит в очной ставке противников и защитников современности. Но позиция, которую участники этой очной ставки занимают в настоящем, утратила всякую обоснованность. Так, первый недуг — он один рассматривается более или менее де-

тально — влечет за собой обсуждение «нравственной силы, присущей идеалу подлинности» (op. cit., p. 25). Позиция Тэйлора интересна тем, что он видит возможность избежать альтернативы оспаривание—апология и даже искушения компромисса только в усилении «возвращения к истокам, благодаря которому этот идеал мог бы помочь нам исправить наш образ жизни» (op. cit., p. 31). Но исследование «истоков подлинности» (op. cit., p. 33 sq.) постоянно колеблется между историческими и неисторическими рассуждениями. С самого начала утверждается, что «этика подлинности, относительно недавняя, принадлежит культуре эпохи модерности» (op. cit., p. 33). В этом смысле она датирована: ее «истоки» лежат в романтизме; слово «истоки» означает здесь «происхождение» в историческом смысле, но также и «основание»; более того, акцент постепенно смещается с вопроса о происхождении к «горизонту существенных вопросов» (op. cit., p. 48), таких как «потребность в признании» (op. cit., p. 51). Длительное обсуждение индивидуалистского идеала самореализации служит здесь моделью для разбора двух других тем. При этом ничего не говорится о позиции, занимаемой участниками обсуждения в настоящем. В рассмотрении данного вопроса при необходимости могло бы помочь прояснение отношения между всеобщим и актуальным. С одной стороны, этико-политическое всеобщее предполагается защитой и иллюстрацией ряда тем, связываемых с современностью. С другой стороны, адвокат, ведущий этот дискурс, признал бы, что находится в центре значительных социальных изменений. Историческое настоящее может претендовать на то, чтобы мыслить само себя, только когда оно выступает как узловая точка всеобщего и исторического. Именно в этом направлении следовало бы сориентировать разумное обсуждение достоинств и недостатков «современности».

Переход к четвертой стадии дискуссии о модерности совершается с появлением термина «постмодерный», часто употребляемого англоязычными авторами как синоним модернистского. Он предполагает, в негативном плане, отрицание всякого значения за модерным и модерностью. Поскольку понятие модерности, лишь недавно вошедшее в употребление, подразумевает какую-то степень легитимации не только отличия, собственного модерности, но и ее самопредпочтения, отрицание всякого нормативного тезиса неизбежно лишило бы позиции, декларирующие свою связь с постмодернизмом, всякого возможного и приемлемого обоснования.

Эту ситуацию ясно осознал и проанализировал Жан Франсуа Лиотар в книге «Состояние постмодерна»³⁰: «Наша рабочая гипотеза состоит в том, что по мере вхождения общества в эпоху, называемую постиндустриальной, а культуры — в эпоху постмодерна, изменяется статус знания» (цит. соч., с. 14). Но каков статус дискурса, в котором высказывается эта гипотеза? У постиндустриального имеются свои социологические ориентиры; можно точно перечислить его отличительные черты: «...вот явные свидетельства, и список этот неисчерпаем» (цит. соч., с. 16). Гегемония информатики и навязываемая ею логика тоже подпадают под принятый критерий, равно как их последствия — меркантилизация знания и информатизация общества.

По Лиотару, провал потерпели дискурсы легитимации, каковыми являются дискурсы позитивизма — их выражение в сфере истории можно увидеть в методологической школе, предшествующей «Анналам», — или герменевтические дискурсы Гадамера и его немецких и французских учеников. Оригинальная идея тогда состоит в том, чтобы выявить в основании этих дискурсов легитимации риторическую силу, воплощенную в «великих рассказах», которые были созданы секуляризованными формами христианской теологии, например в марксизме XX века. Именно эти великие рассказы утратили всякое правдоподобие. Хотим мы того или нет, мы вовлечены в дискурс делегитимации³¹. Юргену Хабермасу, для которого модернность остается незавершенным проектом³², Лиотар противопоставляет обостренное ощущение непримиримости ведущихся дискурсов и утверждение о том, что стремление к консенсусу неспособно решить споры³³. Единствен-

³⁰ Lyotard J.-F. La condition postmoderne. Paris, Éd. de Minuit, 1979. (Мы опираемся далее на русское издание: Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна. М.; СПб., 1998. Перевод Н.А. Шматко. В перевод внесены некоторые изменения в соответствии с французским оригиналом. — Прим. перев.)

³¹ «Великий рассказ утратил свое правдоподобие, вне зависимости от способа конфигурации, который ему приписывается: спекулятивный рассказ или рассказ об освобождении» (цит. соч., с. 92).

³² Habermas J. La modernité, un projet inachevé (речь, произнесенная по случаю вручения премии имени Адорно, учрежденной городом Франкфуртом, 11 сентября 1960 г.), фр. перевод Жерара Роле, «Critique», octobre 1981, p. 950-967. (См. русское издание: Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект // Вопросы философии, 1992, № 4. Перевод А.Б. Григорьева. — Прим. перев.) Автор выявляет эстетизирующую тенденцию дискурсов постмодерна и опасность консерватизма и оппортунизма, связанную с отказом от существенных вопросов либеральной политики.

³³ «...Консенсус — это лишь один из этапов дискуссии, а не ее конец» (Лиотар Ж.Ф. Цит. соч., с. 156).

ный просвет, который здесь виден, это идея о практике справедливости, примененной к локальным формам согласий, сотканых из непреодолимых разногласий и поддерживаемых малыми рассказами.

Но каким образом можно разрешить спор вроде того, что ведется с Хабермасом, если идея о критерии согласия сама еще является предметом спора? И, что еще существеннее, как вообще можно вступить в спор, в котором не ставится предварительный вопрос о возможности охарактеризовать эпоху, в которую мы живем? Данное затруднение присуще и выступлению в защиту «нашей» современности, и самообозначению нашей эпохи, или по крайней мере теперешней ее фазы, как постсовременной. Это понятие нагружено сильным полемическим значением и несет в себе неоспоримую риторическую силу разрыва. Но скрытая форма упомянутого выше перформативного противоречия, безусловно, принуждает его объявить самого себя непомысленным и немыслимым³⁴.

III. ИСТОРИК И СУДЬЯ

Сравнение между задачами историка и судьи, очевидно, уже назрело. Почему мы вводим его в данный момент нашего исследования, в рамках критической рефлексии о границах исто-

³⁴ В действительности наиболее значительная книга Лиотара — «Разногласие» (*Le Différend*. Paris, Éd. de Minuit, 1983). После бескомпромиссного вступления («В отличие от спора, разногласие представляет собой конфликт между двумя сторонами [по крайней мере], который не может быть разрешен беспристрастно из-за отсутствия правила суждения, приложимого к обоим способам аргументации» [op. cit., p. 91]), затем большого перехода через «обязательство» (op. cit., p. 159-186) к левинасовскому тону («причинность, осуществляемая через свободу, дает знаки, но никогда не дает ни констатируемых следствий, ни цепочек следствий», op. cit., p. 86), работа завершается обзором повествовательных фигур, рассмотренных в последней главе, «Знак истории» (op. cit., p. 218-260). Не возвращает ли загадочный конец книги от разногласия к спору? И не является ли спором ведущийся здесь дискурс, посвященный анализу жанров дискурса? Автор возражает самому себе: «Заявляя, что имеет место спор, вы уже вынесли суждение исходя из “всеобщей” точки зрения, точки зрения анализа жанров дискурса. Соображения, используемые в этом жанре “точки зрения”, не имеют отношения к нарративам. Вы тоже неправы...» (op. cit., p. 227).

Далее, в разделе о судье и историке, я выступлю в защиту терапевтического и педагогического применения диссенсуса, близкого к тому, что Лиотар называет спором (*litige*). В Эпilogue мы также сопоставим — в вопросе о трудном прощении — родственные понятия безысходного и непоправимого.

рического знания? Причина состоит в том, что роли историка и судьбы, характеризующиеся стремлением к истине и справедливости, побуждают обоих занять позицию третьего лица в отношении мест, отведенных в публичном пространстве участникам социального действия. А с такой позицией третьего лица соотносится обет беспристрастности. Эта претензия, конечно, более скромна, чем две предшествующие, рассмотренные выше. Также и тот факт, что обет приносится двумя столь разными протагонистами, как историк и судья, свидетельствует уже о внутренних границах этого общего для них обета. Следовало бы добавить, что и иные акторы, нежели историк и судья, могут претендовать на позицию беспристрастности: воспитатель, передающий знания и ценности в демократическом государстве, государство и его администрация, поставленные в положение арбитров, наконец и главным образом — сам гражданин, находящийся в ситуации, близкой и к той, что описана в «Общественном договоре» Руссо, и к той, которую Джон Ролз в «Теории справедливости» охарактеризовал как «вуаль неведения»³⁵. Обет беспристрастности, приписываемый позиции третьего лица — во всем разнообразии этих вариантов, — относится к сфере критической философии истории, поскольку претензия на истину и справедливость предполагает особое внимание к границам, внутри которых эта претензия обладает всецелой обоснованностью. Таким образом, обет беспристрастности следует расположить под знаком невозможности существования абсолютного третьего лица.

Скажем пару слов о беспристрастности как интеллектуальной и нравственной добродетели, общей всем претендентам на роль третьего лица. Томас Нагель хорошо говорит об этом в работе «Равенство и предвзятость»³⁵. В разделе «С точки зрения» автор следующим образом определяет общие условия беспристрастного суждения: «Наш опыт мира и почти все наши желания зависят от наших индивидуальных точек зрения: мы видим вещи, так сказать, *отсюда*. Мы также способны мыслить мир отвлеченно, с конкретной — нашей — позиции, абстрагируясь от того, чем мы являемся. Возможно куда более радикальное, чем это, отвлечение от случайностей мира... Каждый из нас исходит из совокупности собственных забот, желаний и интересов и признает, что так же поступают и другие. Мы мо-

³⁵ Nagel Th. *Egalité et partialité* (1991), франц. перевод Клэр Бовийар. Paris, PUF, 1994.

жем затем мысленно отвлекаться от частной позиции, которую занимаем в мире, и интересоваться всеми, не выделяя именно то “я”, какое обнаруживаем в самих себе» (ор. cit., p. 9). Эту точку зрения, являющуюся своего рода не-точкой зрения, можно назвать безличной. Эпистемическое в ней неотделимо от нравственного. Ее можно охарактеризовать как интеллектуальную добродетель. Эпистемический аспект связан с раздвоением, внутренне присущим точке зрения, аспект нравственный — с имплицитным утверждением равенства точек зрения по их ценности и достоинству, коль скоро другая точка зрения оказывается точкой зрения другого: «Фундаментальная интенция, вытекающая из безличной точки зрения, на первом этапе такова: “всякая жизнь важна, и ни одна не является более важной, чем другая”» (ор. cit., p. 10). И еще: «Фактически мы должны были бы жить так, как будто нами руководит доброжелательный и непредвзятый наблюдатель, смотрящий на этот мир, где мы являемся только единицей среди нескольких миллиардов» (ор. cit., p. 14). В дальнейшей части своей работы Томас Нагель рассматривает — в аспекте идеи равенства — вклад, внесенный идеей беспристрастности в теорию справедливости. Мы будем солидарны с ним, определяя достоинства беспристрастности, на которую ссылаются поочередно судья и историк. Оба они — сторонники одной и той же профессиональной онтологии, резюмируемой в известной пословице *nec studio, nec ira* — без пристрастия и гнева. Без потворства и мстительности.

Каким же образом и в какой мере историк и судья удовлетворяют этому правилу беспристрастности, вписанному в их профессиональные деонтологии? И какие социальные и политические силы им содействуют, равно как частные или корпоративные? Эти вопросы суть продолжение тех, что были адресованы претензии Истории встать вне всякой точки зрения и претензии актуальной эпохи на то, чтобы выносить суждение обо всех минувших формах современности. Сравнение роли историка и роли судьи во многих отношениях представляет собой *locus classicus**. И все же я хотел бы дополнить соображения, по поводу которых целиком единодушны признанные представители двух дисциплин, разбором более спорных суждений, стимулом для которых послужило в конце XX века вторжение в историю драм насилия, крайней жестокости и несправедливости. А эти события повлекли за собой существен-

* Выдающееся место (*лат.*). Здесь — общепризнанный тезис.

ные нарушения в практическом поле двух рассматриваемых профессий, что в свою очередь оставило в сфере общественного мнения документированные следы, способные обогатить и обновить обсуждение, которое могло бы сойти на нет в случае благожелательного консенсуса между специалистами.

Если говорить о наиболее общих и постоянных ограничениях, налагаемых на профессии судьи и историка — по крайней мере в геополитической сфере Запада и в эпохи, которые историки называют «новой» (*moderne*) и «новейшей», прибавляя к этому «история настоящего времени», — отправной пункт сравнения бесспорен: он состоит в структурном различии, отделяющем процесс, идущий в стенах суда, от историографической критики, начатой в рамках архивов. В обеих ситуациях функционирует одна и та же языковая структура, структура свидетельства, которую мы рассмотрели выше — с момента ее укоренения в декларативной памяти (как устной традиции) до ее письменного запечатления во множестве документов, сохраняемых и кодифицируемых в институциональных рамках архива, благодаря чему тот или иной институт сберегает следы своей прошлой деятельности, позволяющие в дальнейшем получить информацию о ней. В этом исследовании мы приняли в расчет раздвоение путей, по которым следует свидетельство, — от применения его в обыденной беседе до использования в исторической или юридической области. Прежде чем выделить наиболее очевидные различия между использованием свидетельства в суде и в архивах, остановимся на двух общих чертах: заботе о доказательстве и критическом рассмотрении правдоподобия свидетельских показаний, — поскольку две эти черты неразрывно связаны друг с другом. Карло Гинзбург в краткой статье, так и озаглавленной: «Судья и историк»³⁶, — охотно цитирует слова Луиджи Фераджолли: «Судебный процесс есть, скажем так, единственный случай “историографического экспериментирования” — здесь источники используют *de vivo** , не только потому, что их собирают тут же, на месте, но и потому, что их сопоставляют друг с другом, подвергают перекрестному рассмотрению и побуждают к воспроизведению, как в психодраме, обстоятельств

³⁶ *Ginzburg C. Le Juge et l'Historien* (французское издание с авторским послесловием подготовлено коллективом переводчиков), Paris, Verdier, 1997 (название оригинала: *Il giudice e lo storico*. Torino, Einaudi, 1991).

* Непосредственно (*lat.*).

дела, которое разбирается в суде»³⁷. Собственно говоря, этот образцовый характер применения доказательства в суде полностью реализуется только на предварительном этапе следствия, когда оно отделено от центрального этапа, процесса, что свойственно не всем судебным системам. Именно в этих узких рамках ставятся вопросы о доказательстве и о правдивости, главным образом в связи с формулировкой показаний, правдоподобие, а тем более истинность которых не являются неопровержимыми. Конечно, применением критерия согласованности и обращением к независимым друг от друга верификациям показания прекрасно иллюстрируются тезисы Гинзбурга, историографа, относительно «парадигмы признаков»³⁸: здесь наблюдается одна и та же взаимодополнительность между устным характером свидетельства и материальным характером признаков, удостоверяемых точными экспертизами; та же убедительность «незначительных ошибок», вероятного признака неподлинности; тот же приоритет вопрошания, игры воображения при рассмотрении возможностей; та же пронизательность, необходимая для обнаружения противоречий, несостыковок, неправдоподобия; то же внимание к умышленным или неумышленным умолчаниям, утаиваниям; наконец, то же знание возможностей, открываемых языковыми фальсификациями — ошибкой, ложью, самовнушением, иллюзией. Оба, судья и историк, становятся здесь экспертами по выявлению фактов, и в этом смысле оба они — мастера по выдвиганию предположений³⁹.

Конечно, здесь представляется хороший повод напомнить, вместе с Гинзбургом, что слово *historia* происходит одновремен-

³⁷ Ginzburg C. Ibid., p. 24. Обстоятельства появления этой работы небезынтересны для нашей темы. Видный историк выдвигает ряд аргументов в защиту друга, приговоренного к тюремному заключению в связи с событиями восемнадцатилетней давности — террористическими актами, совершенными жаркой осенью 1969 года. Приговор основывался главным образом на показаниях другого «раскаявшегося» осужденного. Парадокс работы состоит в том, что именно историк пытается здесь опровергнуть судью, вопреки принципиальному доверию, которое оказывается тому и другому в обращении с доказательствами.

³⁸ См. выше, с. 243-245, 301.

³⁹ Прочитывая «Вступительную лекцию Люсьена Февра в Коллеж де Франс» и опираясь на его замечания о роли гипотезы, Гинзбург с симпатией вспоминает образцовый труд Марка Блока «Короли-чудотворцы», выявивший механизм веры, в силу которой королей наделяли способностью излечивать больных золотухой путем прикосновения. Здесь Гинзбург выступает как знаток процессов над колдунами, в ходе которых инквизиторы изобличали обвиняемых в сношениях с дьяволом.

но из медицинского языка, из риторической аргументации юридических кругов и из искусства убеждения, полем приложения которого были суды. Разве историк не ведет себя зачастую как адвокат в каком-то деле, подобно французским историкам Французской революции, поочередно выступавшим, еще до эпохи «Анналов», за или против Дантона, за или против жирондистов или якобинцев? Но едва ли не исключительное подчеркивание Гинзбургом значимости доказательства, в использовании которого он видит сходство судей и историков, более всего связано с борьбой автора против введения в профессию историка догадки, за что ратуют такие авторы, как Хейден Уайт, всегда внимательные к риторической форме дискурса историка: «Для меня, — подчеркивает Гинзбург, — как и для многих других, понятия доказательства и истины составляют, напротив, неотъемлемую часть ремесла историка. ...Анализ репрезентаций не может абстрагироваться от принципа реальности» (op. cit., p. 23). «Ремесло тех и других [историков и судей] основывается на возможности доказать в соответствии с определенными правилами, что X сделал Y: причем X может означать либо главного участника, возможно анонимного, исторического события, либо же субъекта, предполагаемого уголовной процедурой; а Y — какое-то действие» (ibid.).

Однако тезис о том, что ситуация судебного процесса представляет *de vivo* источники суждения, выносимого и историком, и судьей, имеет свои границы в той самой плоскости, где выдвигается связанная с ним аргументация: в собственно дознавательной (*inquisitoire*) плоскости исследования. Разве наиболее фантастические гипотезы, господствовавшие на процессах над колдунами, не оставались долгое время неопровержимыми, пока конгрегация священной канцелярии не потребовала от судей доказательств, «объективных подтверждений»? И разве современные процессы о предательстве, заговоре, терроризме не несут в себе порой тот извращенный дух, который господствовал некогда на инквизиционных процессах? Но наши предшествующие размышления о сложностях исторической репрезентации лучше всего могут предостеречь от чересчур поспешной ссылки на «принцип реальности».

Стало быть, важно рассмотреть модель судебного процесса с его начала и, пройдя через фазу предварительного расследования — следствия, если оно проводится, — и фазу прений, в чем собственно и состоит процесс, довести его до завершения, объявления приговора.

Напомним, что процесс базируется на системе отношений, которые различным образом связывают в единое целое типичную ситуацию процесса — ситуацию, сталкивающую символические интересы, права и блага, являющиеся предметом спора. В этом плане процессы о предательстве, попытках государственного переворота, заговоре и терроризме не показательны, поскольку с ними сопряжена непосредственная угроза безопасности как первичному условию совместной жизни. Оспаривание распределения благ, находящихся во владении, более поучительно для нашего обсуждения: в ситуации правонарушений, беззаконий, даже преступлений речь идет о сравнимых, соизмеримых претензиях, что также не свойственно крупнейшим уголовным процессам, упомянутым выше. Правонарушение есть в этом случае своего рода взаимодействие, носящее, конечно, насильственный характер, но включающее множество участников.

Процесс начинается с оглашения инкриминируемых фактов, призванного не просто представить их как имевшие место, а сделать очевидным нарушение правовых установлений — они, как предполагается, известны всем — одним лицом, нанесшим ущерб жертве, которая вправе требовать рассмотрения ее жалобы и возмещения ущерба⁴⁰. Факты прошлого излагаются, таким образом, только под углом зрения квалификации их как правонарушений, избранной до начала самого процесса. Они репрезентируются — в настоящем времени — в горизонте будущего социального воздействия приговора, которым завершится рассмотрение дела. Связь со временем здесь особенно примечательна: репрезентация, осуществляемая в настоящем, включает в себя выведение на сцену, театрализацию — предмет насмешек Паскаля и Мольера, — а также умеренный дискурс легитимации, сознающий, что он функционирует на втором уровне; это живое представление сцен, вновь разыгрываемых только в плане дискурса, относится к сфере зримости, которую мы рассмотрели в связи с проблемой выразимости в главе о литературной репрезентации прошлого⁴¹. Этому представлению только придает торжественности социальный ритуал, регулируемый уголовной процедурой, которая призвана наделить судебный приговор публичной структурой и значением. Речь идет ни больше

⁴⁰ Последующими наблюдениями я обязан Антуану Гарапону: *Garapon A. La justice et l'inversion morale du temps // Pourquoi se souvenir? Paris, Grasset, 1999.*

⁴¹ См. выше, вторая часть, гл. 3, особенно с. 367-388.

ни меньше как о реакции на стирание временем всякого рода следов — материальных, чувственных, социальных, — оставленных проступком. Гарapon ссылается на размышления Жана Амери, говорящего в связи с этим о «процессе моральной инверсии, свойственной времени», то есть тому квазибиологическому времени, которое мы рассмотрим в главе о забвении. Философ-судья цитирует также высказывание Эмманюэля Левинаса о «соприсутствии перед лицом третьей стороны — справедливости». Помимо того, что репрезентация *фактов* дает дополнительную этическую квалификацию, она также представляет собой, в непосредственной связи с этим, репрезентацию, осуществляемую *между* противоположными сторонами, поскольку здесь присутствуют главные участники, в суд вызываются все — этому можно противопоставить одиночество читателя архивов, чье молчание может прервать только историк. Таким образом, процесс выводит на сцену воссозданное время прошлого, где целью являются факты, сами уже бывшие испытаниями для памяти: помимо физического ущерба, причиненного людям, определяемым их собственной историей, это еще и разрывы договора, оспаривание благ, позиций силы и власти, которыми располагает субъект, и все иные правонарушения и преступления — все это раны, нанесенные памяти и требующие ее работы, которая неотделима от работы скорби и нацелена на новое присвоение правонарушения и преступления — несмотря на его сущностную чуждость — всеми участвующими в процессе сторонами. Можно было бы сказать, что здесь совершается переход от сцены травматической к сцене символической. Именно на этом фоне мы рассмотрим далее крупнейшие уголовные процессы второй половины XX века и их следование по непривычным дорогам диссенсуса.

Поскольку сцена судебного процесса именно такова, черты, позволяющие сравнивать его с историографическим исследованием, распадаются на два типа. Первые характеризуют стадию обсуждения, вторые — завершающую стадию вынесения приговора. На стадии обсуждения процесс состоит главным образом в языковой процедуре, вводящей в игру множество действующих лиц; он базируется на состязании в аргументации, где противостоящие стороны в равной мере наделены правом голоса; такой организованный спор, уже одним тем, как он ведется, может служить моделью дискуссии, где страсти, породившие конфликт, переносятся в сферу языка. Эта цепочка перекрестных дискурсов связывает друг с другом моменты аргу-

ментации, вместе с их практическими умозаключениями, и моменты интерпретации, касающиеся одновременно логической связности, которая присуща нарративному ряду инкриминируемых фактов, и пригодности правового установления, призванного квалифицировать факты с точки зрения уголовного законодательства⁴². В точке схождения двух этих линий интерпретации выносятся приговор, удачно названный «остановкой»: в данном плане карательный аспект наказания как санкции не должен заслонять главную функцию приговора, которая состоит в том, чтобы выносить правовое суждение в конкретной ситуации; а потому карающую функцию приговора нужно считать подчиненной его восстанавливающей функции — как в публичной сфере, так и в сфере достоинства жертв, которым воздается справедливость.

И все же приговор своим окончательным характером указывает на наиболее очевидное различие между юридическим и историографическим подходами к одним и тем же фактам: общественное мнение может оспорить разбирательство дела, но не может вынести новый приговор: *non bis idem*^{*}; что же касается пересмотра, то это «оружие, которое можно применить только раз» (А. Гарапон). *A contrario*, волокита в вынесении приговора или завершении процесса добавила бы новое зло к тому, что было причинено правонарушением или преступлением. А невынесение приговора оставило бы последнее слово за этим злом и усугубило бы ущерб, нанесенный жертве, непониманием и отвержением. Значит, после вынесения приговора для осужденного начинается иная временная эпоха, возникает другой горизонт ожидания — к нему выводят возможности, которые будут рассмотрены нами далее под рубриками забвения и прощения. Ситуация складывается так потому, что приговор, завершивший ход судебного разбирательства и решивший дело в пользу закона, общественного порядка и самоуважения жертв, оставляет осужденному, в особенности находящемуся в заключении, неуспокоенную, неочищенную память, а жертву, открытую для новых потенциальных актов насилия, предоставляет ее собственной судьбе.

Как же тогда обстоит дело с сопоставлением задач судьи и историка? Условия объявления приговора в суде создали, как

⁴² Ricœur P. L'acte de juger; Interprétation et/ou argumentation // Le Juste.

* Нельзя дважды о том же самом (*лат.*). Положение античного права, в соответствии с которым не допускается вторичная тяжба по уже решенному делу.

мы только что видели, прорыв в общей обороне, которую держит историк перед лицом ошибки и несправедливости. Судья должен судить — такова его функция. Он должен выносить решение. Он должен высказываться категорично. Он должен вновь определить точное положение виновного и жертвы в соответствии с безусловно бинарной топологией. Всего этого историк не делает, не может, не хочет делать; если он пытается это сделать, рискуя взять на себя одного роль судьи над историей, то ценой признания шаткости приговора, предвзятость, даже воинственность которого он видит. Но тогда его отважное суждение попадает под огонь критики, идущей от цеха историков и просвещенной публики, его труд подвергается бесконечным пересмотрам, которые превращают написание истории в ее постоянное переписывание. Эта открытость переписыванию указывает на различие между временным историческим суждением и окончательным судебным приговором. Осуществленный таким образом прорыв в ровной линии обороны, которую держат рыцари непредвзятости, постоянно расширяется в тылу, за конечной фазой — вынесением суждения. Приговор по уголовному делу, базирующийся на принципе индивидуальной виновности, по самой природе предполагает только обвиняемых — носителей имени собственного, к тому же обязанных удостоверить свою личность при начале процесса.

И именно конкретные действия или, по крайней мере, ясно и четко определяемая степень участия протагонистов, вовлеченных в коллективное действие — даже в случаях правонарушений, совершенных «сообща», — подвергаются рассмотрению судей как в плане нарративном, так и в плане нормативном; соответствие, которое приговор устанавливает между предполагаемой истинностью повествовательного ряда и предъявлением обвинения, — то *fit*^{*}, где сопрягаются объяснение и интерпретация в преддверии оглашения приговора, — осуществляется только в границах, очерченных в процессе предварительного отбора протагонистов и вменяемых в вину фактов. Что же касается операции выведения на сцену, с которой мы начали свое описание публичного хода процесса, предполагающего явку в суд всех главных участников, то она делает очевидным само это определение границ, устанавливаемых для действий и персонажей. Юридическая сцена в

* Свершилось (*лат.*).

принципе ограничена. Конечно, суду не воспрещается вывести свое расследование за рамки инкриминируемого действия, расширяя пространственно-временной охват и не довольствуясь только биографией обвиняемых. Среди обстоятельств действия будут фигурировать влияния, давления, принуждения и, на заднем плане, значительные беспорядки в обществе, чье влияние на преступность тяготеет к тому, чтобы стать одним из показателей наряду с другими. В конце концов, именно судья написал книгу, озаглавленную «Впутанный в истории»^{6*}. Все происходит так, как если бы следствие вновь открывалось публичным процессом, который должен был его завершить. Но, хотя этого или нет, тенденция к оправданию, вызванная чрезмерной готовностью учесть обстоятельства и их постоянно умножаемые концентрические круги, будет в конце концов предотвращена благодаря своевременному обращению к процессуальной норме, состоящей в том, чтобы судить данного человека и данные действия, за которые он отвечает, пусть даже будет вынесено судебное решение о смягчающих обстоятельствах, относительную значимость которых, вероятно, примет во внимание судья (если судья один) при наложении наказаний. Потенциально неограниченный круг объяснения неумолимо замыкается на судебном приговоре, который *in fine* может быть только осуждением или оправданием. В этом и выражается категоричность слова правосудия.

Круги, которые судья замыкает после того, как с предосторожностями их открыл, историк размыкает вновь. Круг действий, ответственность за которые возлагается на индивидов, может быть вписан только в поле событийной истории, а его, как мы видели, можно трактовать как один из уровней наряду с другими в напластовании длительностей и каузальностей. Инкриминируемый факт можно тогда поставить в один ряд, в качестве события среди иных событий, с конъюнктурами и структурами, с которыми он образует последовательность. И хотя после великой эпохи «Анналов» историография проявляет больше внимания к вмешательствам со стороны исторических агентов, хотя она отводит представлениям почетное место, связывая их с индивидуальными и коллективными действиями, лежащими в основе социального отношения, все же представления, методично перемещаемые таким образом на подходящие им уровни эффективности, интересуют историка только в качестве коллективных феноменов. Так же обстоит дело в плане микро-

истории, с которым правомерно было бы сблизить вышеупомянутое персональное расследование, проводимое в судах. Историческое значение приобретает только отпечаток, оставаемый на самом малом обществе индивидуальными вмешательствами.

Таким образом, расхождение между историческим суждением и судебным приговором, демонстрируемое на конечном этапе, с достижением этого последнего пункта возрастает; оно затрагивает все фазы судебной операции и операции историографической, так что можно задаться вопросом, одинаково ли судья и историк понимают свидетельство, эту начальную структуру, общую для обеих ролей.

Сопоставление профессий судьи и историка рисковало бы затеряться в скуке академического спора, если бы мы не прислушались к голосам тех, кому довелось, на разных основаниях, выносить суждение о преступлениях, совершенных в середине XX века во многих местах планеты тоталитарными или авторитарными режимами. Эти голоса звучат в переходный период — период восстановления или установления конституционных демократических форм правления. Это соединенные голоса судей и историков, чьи суждения представляют собой неотъемлемую часть такого установления. Я напому, с одной стороны, о той роли, которую сыграли крупнейшие уголовные процессы, ведшиеся с конца Второй мировой войны на разных континентах, но особым образом в Европе, пережившей Шоа, а с другой стороны — о споре немецких историков, трактующих — именно в качестве ответственных историков — те же события, связанные с этой катастрофой. Вот, с одной стороны, суды и судьи, *volens nolens* вторгающиеся на территорию историка, прежде чем их вердикты оставят свой отпечаток на плоти вершащейся истории, а с другой стороны — историки, которые пытаются заниматься своим ремеслом под напором морального, юридического, политического осуждения, исходящего из той же судебской инстанции, что и вердикт уголовных судов; этот вердикт они отваживаются, в свою очередь, подкреплять, смягчать, переформулировать, даже отвергать, поскольку не могут его игнорировать.

Конфликтная ситуация, складывающаяся в неявной форме между судебным и историческим подходами к одним и тем же событиям, нуждается если не в разрешении, то по крайней мере в прояснении.

Чтобы осветить первый аспект спора, я выбрал работу Марка Озайла «Массовые злодеяния, коллективная память и закон»⁴³. Автор, ратующий за сближение двух духовных семейств, которые, по крайней мере в США, игнорируют друг друга — социологов и юристов (*lawyers*), — берется оценить влияние, оказанное судебными преследованиями и приговорами, которые были вынесены судами в ходе крупнейших уголовных процессов второй половины XX века в Нюрнберге, Токио, в Аргентине и во Франции, на коллективную память соответствующих народов. Тема исследования — вначале того, что было проведено в судах, затем исследования социолога-юриста — обозначается термином «массовые злодеяния» (или «организованное истребление»), термином, с виду нейтральным в отношении презумпции уникальности Шоа (у англосаксонских авторов — Холокоста), но уточнения которого достаточно для того, чтобы разграничить государственные преступления, совершенные столь различными режимами, как режимы нацистов, японских милитаристов, аргентинских генералов, французских коллаборационистов в эпоху Виши. Общая линия работы такова: в отличие от Дюркгейма, который усматривает в единодушном осуждении обычной преступности непосредственный — механический — способ усиления социального консенсуса, Озайл уповает на диссенсус, возникающий в ходе публичного слушания процессов, и на воспитательную функцию, выполняемую самим этим диссенсусом на уровне общественного мнения и коллективной памяти, которая находит свое выражение и одновременно формируется на этом уровне. Вера в возможные благотворные последствия такой культуры полемики соединяется с моральным и политическим *credo* автора в вопросе об условиях создания либерального общества — «либерального» в том политическом смысле, который англосаксонские авторы вкладывают в этот термин: либеральным является (квазитавтологичным образом) общество, черпающее свою наступательную легитимность в публичном обсуждении проблем, в открытом характере споров и сохраняющихся после них остаточных антагонизмов. Помимо того, поскольку именно на коллективную память нацелено то суровое воспитание, посредством которого общество формирует собственную солидарность, работа Озайла служит примером рефлексии над самой памятью⁴⁴.

⁴³ *Osiel M. Mass Atrocity, Collective Memory and the Law.*

⁴⁴ В главе 2, «Солидарность через гражданский диссенсус» («Solidarity through civil dissensus»), превосходно резюмируются эти тезисы (*ibid.*, p. 36-55). Мы сохраним в памяти смелое выражение «поэтика правовой нарративности» (*ibid.*, p. 3), передающее смысл всей книги.

Верный своей теме — гражданское воспитание коллективной памяти путем диссенсуса, — автор строит книгу на чередѣ возражений, выдвигаемых против претензии судов на провозглашение слова справедливого и истинного, а потому служащего образцом, что находится в противоречии с экстраординарным характером как инкриминируемых фактов, так и самого ведения процессов. Из шести рассмотренных автором «препятствий» я остановлюсь на тех, которые непосредственно касаются отношений между судебным подходом и подходом историографическим⁴⁵. Последний привлекается Озайлом дважды: первый раз при исследовании хода процесса, в качестве довода для обвинения или защиты, второй раз — на линии, ведущей из здания суда на публичную площадь. Собственно говоря, два эти момента представляют собой единое целое, поскольку, как мы сказали, судебный процесс делает зримыми события, которые он вновь проигрывает на сцене, доступной для публики. И наоборот, сам процесс проникает таким образом в головы и дома при помощи публичной дискуссии и внедряет в них свойственный ему диссенсус. Подступая к проблеме со стороны «препятствий», воздвигаемых против претензии судей на написание подлинной истории, автор вынужден довести до предела возражения, диктуемые спецификой историографического подхода, который неизбежно искажается применением юридической аргументации. Таким образом хитроумно преувеличиваются разногласия, упоминавшиеся выше в чересчур абстрактной форме, а теперь иллюстрируемые конкретными перипетиями рассматриваемых поочередно процессов. Все напряжения между двумя подходами вытекают из того обстоятельства, что юридическое вменение основано на принципе индивидуальной виновности: поэтому судьи сосредоточивают внимание на немногочисленных исторических деятелях, находящихся на вершине государства, и на том воздействии, какое они могут оказать на ход событий. Историк не может признать такого сужения перспективы; он распространит свое исследование на большее число действующих лиц, на второстепенных исполнителей, на *bystanders*^{*}, этих более или менее пассивных свидетелей, какими были безмолвствовавшие и соучаствовавшие группы населения. Он вновь поместит отдельные решения вождѣй, равно как

⁴⁵ Глава 4, «Утрачивая перспективу, искажая историю» («Losing perspective, distorting history») // *ibid.*, p. 79-141; глава 8, «Создавая публичную память, публичность» («Making public memory, publicity») // *ibid.*, p. 240-292.

^{*} Свидетели, наблюдатели (англ.).

и их вмешательства, в рамки более широких, более сложных взаимосвязей. Там, где для уголовного процесса важны только индивидуальные участники, исторический анализ постоянно связывает персонажей с толпами, течениями и анонимными силами. Примечательно, что адвокаты обвиняемых на крупных процессах систематически обращали в пользу своих клиентов это расширение поля исследования — как в плане сцеплений между событиями, так и в плане переплетения индивидуальных инициатив и вмешательств.

Второе отличие: уголовные процессы — это акты политического правосудия, призванные утвердить определенную версию инкриминируемых фактов при помощи окончательного характера приговора. Конечно, судьи знают, что важно не наказать, а произнести слово правосудия. Но это слово завершает спор, «останавливает» полемику. Данное ограничение относится к сфере ближайших целей уголовного процесса: судить теперь и окончательно. Именно такой ценой оплачивается претензия на то, что приговор, выносимый на уголовных процессах, служит воспитанию общественного мнения, вызывая поначалу сильное духовное потрясение. Продвигая аргументацию до конца, оппонент разоблачит опасность, связанную с идеей официальной версии, даже официальной истории событий. Именно здесь пускается в ход обвинение в «искажении». Может показаться удивительным, что к нему прибегают участники дискуссии, которые неспособны, не противореча самим себе, правдивую версию противопоставить версии якобы ложной. Считать искажением можно только намерение предложить, даже навязать, правдивый рассказ, с тем чтобы поддержать осуждение обвиняемых. Согласно этому аргументу, всякая память есть уже искажение, поскольку она избирательна; поэтому можно только противопоставить частичной версии другую, столь же шаткую версию. Но существует один аспект, в котором судебный процесс парадоксальным образом подтверждает — скорее самой своей процедурой, чем заключением, — пресловутый скептицизм историков, ставших мишенью критики со стороны «знакоков риторики», более или менее близких к Хейдену Уайту⁴⁶. Предоставляя слово в равной мере адвокатам обеих сторон и давая возможность, благодаря этой процедурной норме, противоположным повествованиям и аргументациям услышать друг друга, не благоприятствует ли судебная инстанция практике исторически «сбалансированного» приговора, готового склониться в

⁴⁶ См. выше, вторая часть, глава 3, с. 352-361.

сторону моральной равноценности и в конечном счете в сторону оправдания? Эту стратегию адвокаты преступников также сумели использовать, взяв за образец знаменитое восклицание: *tu quoque!**

Интересна трактовка Озайлом этого типа возражения. Все усилия он направляет на включение в свое «либеральное» видение — в качестве воспитательного диссенсуса — публичной дискуссии. Но чтобы преуспеть в этом, он должен лишиться возражение его скептической силы. А для этого ему прежде всего следует высказать утверждение, что само использование полемики, из которой стремится извлечь выгоду наиболее непорядочный, бессовестный адвокат признанных преступников, служит здесь доказательством, поскольку в этом сказывается этическое превосходство либеральных ценностей, под эгидой которых ведутся процессы. В данном смысле процесс несет в себе свидетельство такого превосходства, а одним из тех, кто им пользуется, является адвокат преступников, которому предоставляется свобода слова. Но Озайл должен также заявить, что рассказ рассказу рознь, что можно высказать, по крайней мере временно, более приемлемую, более вероятную версию, которую защите обвиняемых не удастся опровергнуть. Иначе говоря, можно поддержать какой-либо рассказ независимо от того факта, что он имеет воспитательное значение с точки зрения ценностей демократического общества, переживающего переходный период.

Я вернусь здесь к своей речи в защиту более тщательного сочленения трех фаз историографической операции: документированного доказательства, объяснения/понимания и исторической репрезентации. Суд не потому выводит на сцену воспроизведенное действие, что он должен ограничиться только «репрезентативной» фазой историографической операции, столь хорошо выраженной в тропах и фигурах — главных орудиях риторики. Но тогда следует признать, что в тот момент, когда расширяется круг участников и рассказываемых действий и умножаются уровни анализа, судья передает слово историку. Благоразумие подсказывает мысль о том, что судья не должен играть в историка; он должен судить в пределах своей компетенции — пределах, которые вменяются ему с необходимостью; он должен судить, повинувшись своей душе и совести. В этом смысле Озайл может отважиться на выражение «либеральный рассказ» и даже «либеральная память» (ор. cit., p. 238). Но историки тоже не располагают возможностями для того, чтобы написать одну-

* И ты тоже! (лат.).

единственную историю, которая охватывала бы собой историю исполнителей, историю жертв и историю свидетелей. Это не значит, что они не могут искать частичного консенсуса относительно частичных историй, границы которых они, в отличие от судей, могут и должны бесконечно преодолевать. Пусть каждый играет свою партию!

Именно здесь я обращаюсь к «спору историков» (*Historikerstreit*) в Германии 1986 года и последующего времени⁴⁷, но не для того, чтобы объять всю совокупность фактов, относящихся к этой полемике; другие аспекты будут рассмотрены в связи с проблемами забвения и прощения. В рефлексии по поводу отношений между судьей и историком вопрос в точности симметричен и противоположен тому, что поставлен книгой М. Озайла: в какой мере, спросили мы, историографическая аргументация может на законном основании способствовать формулированию уголовного приговора, вынесенного величайшим преступникам XX века, и таким образом питать собою диссенсус, имеющий воспитательное назначение? Противоположный вопрос таков: в какой мере историки-профессионалы могут вести спор, если приговор об осуждении уже был вынесен — не только в плане международного и национального общественного мнения, но и в плане судебном и уголовном? Остается ли место в плане историографии для диссенсуса, который не воспринимался бы как оправдание? Эта связь между объяснением и оправданием — чтобы не говорить об одобрении — сама по себе мало изучена, хотя она постоянно составляет подоплеку спора, где в игре между обвинением и оправданием недоверие одних влечет за собой самооправдание других, как если бы существовали ситуации, в которых сами историки — именно в качестве таковых — могли бы подвергнуться осуждению.

Так оказывается перевернутым не только отношение историка к судье — ведь историк работает под надзором народа-судьи, уже высказавшего свое осуждение, — но и отношение к историографической традиции, которая, устранив восхваление и вообще апологетику, используется и для элиминации осуждения.

⁴⁷ «Devant l'histoire». Я вторично рассматриваю историографические проблемы, связанные с Шоа (по-английски Holocaust); вначале я вел исследования в рамках эпистемологии, приложенной к проблеме исторической репрезентации; речь шла о границах, предписываемых репрезентации одновременно в плане словесной или иной демонстрации события и в плане «реалистического» значения репрезентации. Те же факты рассматриваются здесь в точке пересечения аксиологического суждения и суждения историографического.

Задавшись вопросом о том, сохранилось ли восхваление после упразднения фигуры короля, мы оставили про запас вопрос о том, постигла ли подобная судьба также и порицание. И мы вспомнили о сложности, состоящей в необходимости репрезентировать абсолютный страх в тех предельных точках репрезентации, которые исследует Сол Фридлендер в связи с вопросом о «неприемлемом»⁴⁸. Но именно эта проблема вновь возникает теперь в рамках критической философии истории. Возможно ли историографическое толкование неприемлемого? Основная сложность вытекает из исключительной тяжести преступлений. Как бы ни обстояло дело с их уникальностью и сопоставимостью под углом зрения историографии — такова, в конечном счете, суть спора, — имеются этическая единичность и несопоставимость, обусловленные тяжестью преступления, тем фактом, что оно было совершено самим государством по отношению к дискриминированной части населения, которой оно обязано обеспечивать защиту и безопасность, а также тем, что оно было осуществлено бездушными чиновниками, не вызвало заметных возражений у руководящих элит, не встретило существенного сопротивления со стороны всего населения. Крайняя бесчеловечность соответствует, следовательно, тому, что Жан Набер обозначал термином «неоправдываемое», понимая под этим действия, выходящие за рамки негативных норм. Я говорил в другом месте об ужасном как противоположном великолепному и возвышенному, которое, по словам Канта, превосходит в количестве и интенсивности границы воображаемого^{7*}. Сходным образом обозначается и исключительность зла. Именно в контексте этих «невозможных» условий ставится для немецких историков задача, которую Кристиан Майер резюмирует в словах: «осуждать и понимать»⁴⁹. Иначе говоря: понимать без оправдания, не становясь сообщником заpiresательства и уклонения от ответственности. Но понимать — значит употреблять категории уникальности и сопоставимости в ином смысле, нежели смысл моральный. Каким же образом эти иные употребления могут способствовать новому присвоению народом того, что он всецело отвергает? А с другой стороны, как можно воспринять необычное, используя обычные средства исторического понимания?

Я намеренно выделяю вклад Э. Нольте в эту дискуссию, поскольку именно он вызвал наибольшие возражения. Знарок нацистского периода, Нольте исходит из следующей констатации:

⁴⁸ См. вторую часть, глава 3, с. 357-367.

⁴⁹ «Devant l'histoire», p. 37 sq.

«Третий рейх рухнул тридцать пять лет назад, но он все еще жив» («Devant l'histoire», p. 9). И недвусмысленно добавляет: «Если о Третьем рейхе сегодня еще вспоминают, то — за исключением некоторых маргиналов — с совершенно негативными коннотациями, и тому есть веские причины» (op. cit., p. 8). Стало быть, Нольте не хочет превращать свой дискурс в дискурс негативиста, и этого, безусловно, не происходит. Он согласен с моральным осуждением, которое выносят выжившие: «Негативное суждение есть просто-напросто жизненная необходимость» (ibid.). Нольте обеспокоен поэтому той опасностью, которой чреват — поскольку негативное становится легендой и мифом, — поиск рассказа, возводимого в ранг основополагающей идеологии. Тогда следовало бы подвергнуть историю Третьего рейха пересмотру, который не был бы простой инверсией всецело негативного суждения: «По сути, негативный образ Третьего рейха не требует никакого пересмотра и не мог бы стать объектом такового» (op. cit., p. 11). Предлагаемый пересмотр касается главным образом того, что Озайл называл рамками (*frame*) рассказа. Где его нужно начать? — спрашивает он. До какого момента его довести? Где его завершить? И Нольте без колебаний возвращается к началу промышленной революции, чтобы напомнить *in fine* заявление Хаима Вейцмана^{8*}, который в сентябре 1939 г. призывал евреев всего мира сражаться на стороне Англии. Стало быть, именно расширения перспективы — а тем самым и ужасающего сокращения ее — требует состояние пересмотра. А в образовавшемся промежутке такой пересмотр размещает множество предпосылок массового истребления, причем ближайшим из них является долгий эпизод — большевизм. «Отказ переместить в этот контекст уничтожение евреев, совершенное при Гитлере, отвечает, возможно, весьма достойным уважения мотивам, но он фальсифицирует историю» (op. cit., p. 21). Решающее соскальзывание в дискурсе самого Нольте совершается в переходе от сравнения к причинности: «То, что называют истреблением евреев, осуществленным в Третьем рейхе, было реакцией, искаженной копией, а не началом или оригиналом» (ibid.). Таким образом, здесь соединяются три приема: временное расширение контекста, сравнение с аналогичными фактами того же периода или более ранними, отношение каузальности, связывающее оригинал и копию. Все вместе эти послышки означают «пересмотр перспективы» (op. cit., p. 24). Отсюда вопрос: почему же это прошлое не желает пройти, исчезнуть? Почему оно даже становится все более живым, неотступным и действенным, разумеется, не как модель, но как фон, подчеркивающий контраст?

Потому что это прошлое не подвергали какому-либо критическому обсуждению, сужая поле, чтобы сосредоточиться на «исходе дела»: «Простейшие правила, значимые для прошлого любой страны, здесь, похоже, отменяются» (op. cit., p. 31). Это правила, требующие, как мы сказали, расширения контекста, сопоставления, исследования каузальных связей. Они позволяют сделать вывод, что убийство в целях защиты государственных интересов, совершавшееся большевиками, могло представлять собой «логический и фактический прецедент» (op. cit.) для осуществленного нацистами убийства ради интересов расы, и это делает из архипелага ГУЛАГ событие «более начальное», чем Освенцим.

Это широкое использование сравнения руководит судьбой единичности или уникальности, так как только сравнение позволяет определить различия — «единственным исключением [является] использование газовых камер» (op. cit., p. 33). Коль скоро критическое обсуждение таким образом расширяется, Нольте надеется, что оно позволит этому прошлому «пройти», как любому другому, и даст возможность свыкнуться с ним. Ведь пройти в конечном счете не желает вовсе не преступление нацистов, а определившее его и ставшее предметом умолчания «азиатское» преступление, потенциальными или реальными жертвами которого считали себя Гитлер и нацисты.

Если говорить о сравнении судьбы и историка, то предложенный Нольте способ такого сравнения превращает историка в антипода судьбы, трактующего единичным образом конкретные случаи⁵⁰. На другом направлении Нольте выявляет несостыковку между историческим суждением и суждением моральным, юридическим или политическим. Именно в этот момент в

⁵⁰ Другой участник обсуждения, М. Штюрмер, определяет уникальность Освенцима через разрыв временной непрерывности, затрагивающий национальную идентичность; но этот разрыв также имеет свои предпосылки в прошлом Германии: отсутствие укорененности памяти в твердо установленных фактах уже в догитлеровскую эпоху создало «страну без истории». Но разве в стране без истории не является возможным всё? Не только недавнее варварство, но и сегодняшняя неготовность искать «утраченную историю» (ibid., p. 27). Отсюда задача, за которую следует взяться историкам: отделаться от навязчивой идеи, восстанавливая непрерывность. Со своей стороны А. Хильгрубер, автор книги «Двойное крушение» («Zweierlei Untergang»), сопоставляет страдания немцев из восточной части Германии во время развала русского фронта и страдания евреев в период их истребления, но не проясняет при этом «мрачное взаимодействие» двух рядов событий — «крушения немецкого Рейха» и «конца европейского иудаизма». Автор, таким образом, оставляет вопрос нерешенным, что дает свободу вынесению окончательного суждения, которое историк не берется формулировать.

спор вступает философ Хабермас⁵¹. Я остановлюсь здесь на том, что относится к сфере отношений между историографическим суждением и суждением моральным, юридическим или политическим. Разоблачая «апологетические тенденции современной немецкой истории», Хабермас ставит вопрос о различии между пересмотром (*révision*) и ревизионизмом. Три упомянутых выше правила — расширение поля, сравнение, каузальная связь — суть предлог для «возмещения ущерба» (ор. cit., p. 47). Он критикует, следовательно, не историографическую программу, а имплицитные этические и политические допущения неоревизионизма, связанного с традицией национального консерватизма; помимо этого ядра, критике подвергаются: углубление в общеизвестные истины антропологии, чересчур легковесное соотношение, через посредство хайдеггеровской онтологии, специфики феномена истории с техническим модерном — «эти бездны, где все кошки серы» (ор. cit., p. 53). Хабермас попадает в цель, когда разоблачает эффект оправдания, связанный с отрицанием уникальности нацистских преступлений, которые приравниваются к ответу на угрозы уничтожения, исходившие от большевиков. И все же от того способа аргументации, какой использует Хабермас, можно было ожидать рефлексии по поводу уникальности Шоа не только в сфере моральной и политической, но и в собственно историографическом плане. Из-за отсутствия подобного анализа «отстраняющее понимание», свойственное сторонникам пересмотра, может быть подвергнуто критике только в плане его моральных коннотаций, самой устойчивой из которых является служба традиционному государству-нации, этой «конвенциональной форме национальной идентичности» (ор. cit., p. 58), — чему Хабермас противопоставляет свой «конституционный патриотизм», придающий большее значение верности нормам правового государства, чем принадлежности к народу. Тогда понятно, почему позор Освенцима необходимо защитить от всякого подозрения в апологии, если верно, что «позиция, укорененная в убеждениях, соответствующих универсалистскому конституционному принципу, к сожалению, могла сформироваться в культурной нации немцев только после — и через посредство — Освенцима» (ор. cit., p. 58). В этом пункте защитительная речь Хабермаса звучит в унисон с речью М. Озайла в защиту

⁵¹ *Habermas J.* Une manière de liquider les dommages. Les tendances apologetiques dans l'historiographie contemporaine allemande («Devant l'histoire», p. 47 sq.).

«либеральной» памяти, «либерального» рассказа, «либерально-го» обсуждения. Но тогда следовало бы соотнести, как делает Озайл, противостоящие друг другу аргументы, почерпнутые из историографической практики, если мы хотим обрести право соединить уникальность Освенцима и волюнтаристскую универсальность конституционного патриотизма.

Для того, чтобы говорить — с позиции историка — о «единственности нацистских преступлений», следует предварительно подвергнуть анализу идею единичности, или уникальности, в соответствии с требованиями критической философии истории.

С этой целью я выдвигаю следующие тезисы:

Тезис 1

Историческая единичность не есть исключительность в плане морали, что мы отождествили выше с крайней негуманностью; эта единичность, обусловленная избыточностью зла, то, что Набер называет неоправдываемым, а Фридлиндер — неприемлемым, неотделима, конечно, от исторических черт, вполне доступных определению; но она связана с моральным суждением, в известном смысле вышедшим за рамки собственной сферы. Тогда нужно пройти весь маршрут в историографическом плане, чтобы определить место понятия единичности, относящегося к области исторического суждения.

Тезис 2

Если говорить об исторической единичности, то в одном смысле, первичном и чаще всего используемом, единичными являются любое событие, которое просто случается в ходе истории, и любая нарративная последовательность, не повторяющаяся во времени и в пространстве, любой случайный каузальный ряд в смысле Курно^{9*}; возможная связь с моральной единичностью вытекает из вменения действия индивидуализированным деятелям, всякой квазиличности и всякому квазисобытию, определяемым через имя собственное⁵².

Этот первый подход к понятию единичности с точки зрения исторического суждения избирательным образом затраги-

⁵² В самом деле, трудно полностью удалить из рассказа всякую моральную оценку персонажей и их действий. Аристотель говорит в «Поэтике» о трагических характерах как «лучших, чем мы» и комических характерах как «равных нам» или «худших, чем мы»^{10*}. Правда, он изгоняет из своего поэтического поля негуманное. Поэтому Озайл и утверждает, что из всех литературных жанров даже трагедия не соответствует *legal narrative* [правовому нарративу], с которыми можно соотнести только *morality play* [нравоучительное представление] («*Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*», p. 283 sq.).

вает спор историков по поводу Шоа, противопоставляя интенционалистскую школу, для которой наибольшее значение имеют действия руководящей группы, в частности принятие решения относительно «исхода дела», функционалистской школе, уделяющей больше внимания деятельности институтов, анонимным силам, поведению населения. Целью этого спора является приписывание ответственности за преступление широкому кругу субъектов: индивиду, группе, народу⁵³. Разумеется, сходство между интересом сторонников первой школы к действиям, вменяемым индивидуальным агентам, и трактовкой преступлений в судах очень велико; а вот между моральным и юридическим суждением, с одной стороны, и функциональным объяснением, более соответствующим общим тенденциям современной истории, — с другой, существует сильное напряжение. Поэтому такое объяснение и в большей мере тяготеет к оправдательным интерпретациям. Мы видели, как историки соотносят идею единичности с идеей временной непрерывности, укорененной в самопонимании немецкого народа: эффект разрыва, связываемый с единичностью, может тогда столь же хорошо использоваться как оправдание — «события Шоа не принадлежат к исторической цепи, с помощью которой мы себя идентифицируем», — или как обвинительный аргумент — «почему такой-то народ оказался способным к подобным отклонениям?» Таким образом открываются иные моральные возможности: либо бесконечное оплакивание и погружение в бездну меланхолии, либо энергичный порыв гражданской ответственности — «что делать для того, чтобы подобные вещи никогда не повторялись?»

Тезис 3

Во втором смысле единичность означает несопоставимость, что выражается и понятием уникальности. Переход от первого смысла ко второму осуществляется при помощи сравнения событий и действий, принадлежащих к одному и тому же ряду, к той же исторической континуальности, к одной определенной традиции; упомынутая выше исключительность несет в себе этот переходный смысл. Предполагаемая несопоставимость является вполне отчетливой категорией, когда сравниваются две разнородные исторические совокупности, — например, при исследовании массовой жестокости и истребления людей в прошлом

⁵³ Я отсылаю к моим тезисам об атрибуции памяти широкому кругу субъектов (см. первую часть, гл. 3). Далее я остановлюсь на подобной проблеме в связи с вопросом о множественной атрибуции смерти и умирания.

(в частности, в эпоху террора во Франции), но главным образом при анализе частично совпадающего по времени утверждения большевистского и нацистского режимов. До того как вести речь о каузальной связи одного и другого, нужно выявить сходства и различия в их структурах власти, критериях, лежавших в основе дискриминации, стратегиях устранения, практике физического уничтожения и морального унижения. ГУЛАГ и Освенцим во всех этих отношениях и сходны, и различны. Остается открытым вопрос о пропорции между сходством и несходством; этот вопрос имеет непосредственное отношение к немецкому *Historikerstreit*, коль скоро копия выводится из модели посредством так называемой каузальной связи. Аномальное соскальзывание от подобия к оправданию стало возможным вследствие того, что равнозначность преступлений была уподоблена возмещению одного из них другим (здесь мы узнаем аргумент, соотнесенный Озайлом со знаменитым восклицанием: *tu quoque!*). Полемика касается не только немецкого народа, но и иных народов, поскольку советская модель послужила нормой для западных коммунистических партий и, шире, для многих антифашистских движений, которые долгое время подвергали анафеме саму идею о сходстве двух систем. Каково бы ни было сходство между двумя системами, остается вопрос о возможном наличии политической воли к подражанию и о степени принудительного воздействия со стороны модели, сумевшей сделать неизбежной политику ответных мер, под прикрытием которой разворачивалось нацистское преступление. Извращенные способы использования компаративизма, конечно, легко разоблачить на той нечетливой границе, что отделяет ревизию от ревизионизма. Но если отвлечься от этих разбирательств, вызванных конкретными обстоятельствами, остается вопрос о приемлемом использовании компаративизма в историографическом плане: решающий момент связан с категорией тоталитаризма, употребляемой, в частности, Ханной Арендт⁵⁴. Ничто не запрещает подвести под этот термин класс явлений, определяемый понятием массовых злодеяний (М. Озайл), или, как я предпочитаю говорить вслед за Антуаном Гарапоном, понятием пре-

⁵⁴ *Arendt H. The Origins of Totalitarianism. New York, Harcourt, Brace & World, 1951, 1958, 1966, 1989; франц. перевод: Les origines du totalitarisme. 3 vol., Paris, Éd. du Seuil, coll. «Points». Т. I, Sur l'antisémitisme, франц. перевод Мишлин Путо, 1998; т. II, L'impérialisme, франц. перевод Мартин Лерис, 1998; т. III, Le Système totalitaire, франц. перевод Жана-Лу Бурже, 1996. (Рус. перевод: Арендт Х. Истоки тоталитаризма. М., 1996. — Прим. перев.)*

ступления, совершенного третьим лицом, — причем под третьим лицом понимается государство, определяемое через его первейший долг обеспечения безопасности индивида, проживающего на территории, границы которой устанавливаются институциональными правилами, узаконивающими это государство и налагающими на него определенные обязательства. В этих рамках можно построить таблицу сходств и различий между системами.

Идея несопоставимости также имеет значение, собственно говоря, только в качестве нулевой степени сходства, а стало быть, в рамках процедуры сравнения. Тогда возникают многочисленные дискуссионные вопросы: в какой мере родовое понятие, используемое для классификации, представляет собой общую структуру? И какое отношение существует между этой предполагаемой структурой и реальными процедурами истребления? Каково было расхождение между стратегией, разработанной на вершине власти, и тем, как она выполнялась на всех уровнях? Об этом можно спорить. Но если допустить, что тезис о несопоставимости, приложенный к Шоа, приемлем в историографическом плане, было бы заблуждением смешивать абсолютную исключительность в плане моральном с относительной несопоставимостью в плане историографическом. Таким смешением очень часто характеризуется тезис о принадлежности двух систем, большевистской и гитлеровской, к одному роду — в данном случае тоталитарному, — и даже суждение о миметическом и каузальном влиянии одного преступления на другое. То же смешение нередко бывает свойственно и утверждению об абсолютной уникальности нацистских преступлений. Напротив, неясно, почему принадлежность к одному роду, в данном случае тоталитарному, и даже миметическое и каузальное влияние одного преступления на другое могли бы иметь оправдательное значение для тех, кто наследует долг за конкретное преступление. Второе использование понятия единичности, в значении несопоставимого, не зачеркивает первое — в значении неповторяемого: общность рода не исключает специфическое отличие, поскольку именно оно важно для этического суждения о каждом из отдельно взятых преступлений. Поэтому я охотно высказался бы в защиту собственно моральной единичности в смысле абсолютной несопоставимости вторжений ужаса, как если бы образы зла обладали, в силу симметрии между восхитительным и отвратительным, абсолютной уникальностью в плане морали. Не существует уровней бесчеловечности, потому что

бесчеловечность находится вне уровней, коль скоро она выходит за рамки даже негативных норм.

Нет ли тогда какой-либо поддающейся определению связи между этическим употреблением идей единичности и несопоставимости и их историографическим употреблением? Я вижу такую связь — ею была бы идея показательности единичного. Эта идея не сопряжена ни с моральной оценкой как таковой, ни с историографической категоризацией, ни с их совмещением, которое было бы возвратом к двусмысленности, к смешению. Она формируется на пути перехода в плоскость исторической памяти. Конечный вопрос на деле состоит в знании того, во что ответственные граждане превращают спор между историками и, за его рамки, спор между судьями и историками. Здесь мы вновь встречаем идею Марка Озайла о воспитательном диссенсусе. В этом плане примечательно, что части «Historikerstreit» были напечатаны в многотиражной газете. Спор историков, перенесенный на публичную сцену, сам уже был фазой диссенсуса, порождающего демократию. Идея о показательной единичности могла быть сформирована только просвещенным общественным мнением, превращающим ретроспективное суждение о преступлении в клятву избежать его повторения. Подведенное таким образом под категорию обета, размышление о зле может быть отделено от бесконечного оплакивания и демобилизующей меланхолии и, что еще важнее, вырвано из порочного круга обвинения и оправдания.

Отправившись на поиски третьего лица, непредвзятого, но не являющегося непогрешимым, мы завершаем свой путь прибавлением к паре «судья и историк» третьего партнера, гражданина. Он появляется как третье лицо во времени: его точка зрения структурируется на основе его собственного опыта, который обогащен отличными друг от друга знаниями, полученными из судебного решения и из опубликованного исследования историков. С другой стороны, его вмешательство никогда не кончается, что дает основания поставить его скорее рядом с историком. Но он пребывает в поисках достоверного суждения, которое было бы решающим, как приговор судьи. Во всех отношениях он остается последним арбитром. Именно он — активный носитель «либеральных» ценностей конституционной демократии. Только убеждение гражданина удостоверяет в итоге справедливость уголовной процедуры, происходящей в суде, и интеллектуальную честность историка, работающего в архивах.

И именно это убеждение в конечном счете позволяет ретроспективно назвать бесчеловечность абсолютной противоположностью «либеральным» ценностям.

IV. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ В ИСТОРИИ

Последнее внутреннее ограничение, накладываемое на рефлексию истории по поводу ее собственного проекта истины, связано с понятием интерпретации, которое мы уточним далее. Может показаться странным, что тема интерпретации затрагивается в нашем обсуждении так поздно: разве она не была бы уместной там, где речь шла о репрезентации, следовательно, в рамках эпистемологии историографической операции? Мы сделали здесь иной семантический выбор, в котором, пожалуй, в большей мере учитывается широта понятия интерпретации: действительно, интерпретация, отнюдь не представляя собой, как репрезентация, фазу — пусть даже не хронологическую — историографической операции, относится скорее к вторичной рефлексии по поводу всего хода этой операции; она объединяет все ее фазы, подчеркивая, таким образом, невозможность тотальной саморефлексии исторического знания, а одновременно — обоснованность присущего истории проекта истины в пределах той сферы, где он имеет силу.

Широта, свойственная понятию интерпретации, не полностью еще признается в том варианте, который я считаю слабой формой саморефлексии, — обычно его относят к проблеме «субъективность *versus* объективность в истории»⁵⁵. Дело не в том, что этому подходу недостает обоснования; он дает повод

⁵⁵ Именно под этим углом зрения я впервые рассмотрел данную проблему в своих статьях 1950-х годов (они объединены в сборнике «Histoire et Vérité», Paris, Éd. du Seuil, coll. «Esprit», 1955). (Мы цитируем далее по русскому изданию: Рикёр П. История и истина. СПб., 2002. Перевод И.С. Вдовиной и О.И. Мачульской. — Прим. перев.) В предисловии к первому изданию (1955) речь идет об «ограниченной истине истории историков» (с. 20); но этот вопрос исследовался в перспективе «философской истории философии», которую я тогда преподавал. Полярность между критикой исторического познания и эсхатологическим смыслом бесконечно откладываемого единства истины обеспечивала динамику этого сборника статей, где чередовались «эпистемологическая озабоченность» и «этико-культурная забота». Цель этого была тогда метаисторическая, а именно «мужество, чтобы подходить к истории философии, не опираясь на философию истории» (с. 21). Собственно говоря, только первая статья (1952), «Объективность и субъективность в истории» (с. 35-57), отвечала амбициозному названию первой части книги: «Истина в познании истории».

для обвинения в психологизме или социологизме, поскольку не помещает работу интерпретации в саму сердцевину каждого из методов историографии. В действительности каноническим обозначением «субъективность *versus* объективность» подчеркивается, с одной стороны, личная вовлеченность историка в процесс познания, а с другой стороны, его социальная и, точнее, институциональная вовлеченность. Двоякая вовлеченность историка является простым следствием трактовки интерсубъективности исторического познания как одной из сфер познания другого; точнее, в людях других времен совмещается двоякого рода инаковость — как чужого и как существа из прошлого, к чему Дильтей добавляет еще и дополнительную инаковость — опосредование через запись, обозначающее место интерпретации в ряду модальностей понимания: инаковость чужого, инаковость прошлого, инаковость записи объединяются, определяя роль исторического познания в сфере наук о духе. Дильтеевский аргумент, к которому прибегали также Макс Вебер и Карл Ясперс, встретил отклик и у профессиональных историков, таких как Реймон Арон и Анри-Ирене Марру.

Основная докторская диссертация Реймона Арона, «Введение в философию истории», имеет подзаголовок «Опыт о границах исторической объективности»⁵⁶. Ее нередко встречали с подозрением из-за некоторых ее вызывающих формулировок. Так, первый раздел, посвященный понятиям понимания и значения, завершается тезисом о «распаде объекта» (op. cit., p. 120). Это выражение охватывает собой довольно узкую тему: «Не существует исторической реальности, которая была бы дана в готовом виде до науки и которую следовало бы просто верно воспроизвести. Историческая реальность, будучи реальностью человеческой, является неоднозначной и неисчерпаемой». Хотя подчеркивается личная, социальная и институциональная вовлеченность историка в понимание, тем не менее учитывается необходимость «стремления к отрешенности, нацеленного на объективность» (ibid.): «Эта диалектика отрешенности и личного участия стремится закрепить не столько недостоверность

⁵⁶ Aron R. Introduction à la philosophie de l'histoire. Paris, Gallimard, 1938. Дополнительная диссертация называлась «Критическая философия истории. Опыт о немецкой теории истории» («La Philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire», Paris, Vrin, 1938). Таким образом, именно Реймону Арону я обязан выражением «критическая философия истории». Вышло в свет новое издание этой книги, сверенное и прокомментированное Сильвией Мезюр, Paris, Gallimard, 1986.

интерпретации, сколько свободу духа (которой обладает историк как творец), раскрывая подлинную цель исторической науки. Последняя, как и всякая рефлексия, является, скажем так, в той же мере практической, сколь и теоретической» (ор. cit., p. 121). Возвращаясь в заключении ко второму разделу к вопросу о «границах понимания» (p. 153), Реймон Арон пытается расширить то значение термина «понимание», в каком его толковали, как ему казалось, Ясперс и Вебер. Он ищет равновесия между двумя другими значениями этого термина, противоположными и взаимодополняющими. С одной стороны, понимание предполагает «объективацию психологических фактов»; но «каких жертв требует эта объективация?» (ibid.). С другой стороны, понимание «всегда вовлекает интерпретатора. Последнего нельзя сравнивать с физиком, он остается одновременно и человеком, и ученым. Он не хочет стать чистым ученым, поскольку понимание нацелено не только на знание, но и на присвоение прошлого» (p. 154). Тогда акцент ставится на «несовершенной объективации», связанной с конкретными условиями «общения сознаний» (ibid.). В последнем разделе, озаглавленном «История и истина», рефлексия о границах исторического релятивизма движется в сторону онтологии исторического бытия, которая вела бы, выходя за очерченные рамки, к философской концепции существования. Границы объективности суть на деле границы, отделяющие научный дискурс от философского рассуждения: «Человек историчен» — в последней части работы неустанно отчеканивается это утверждение. Для нашего дальнейшего изложения немаловажно, что в итоге акцент ставится на дефатализации исторической необходимости во имя свободы, всегда что-то проектирующей: «История свободна, поскольку она не написана заранее, не детерминирована, как природа или судьба, она непредвидима, как и сам человек» (p. 323). В конечном счете от имени человека, принимающего решения, гражданина, вовлечен ли он в события или является отрешенным наблюдателем, ретроспективно провозглашается заключительный вывод книги, посвященной границам исторической объективности: «Человеческое существование диалектично, то есть драматично, поскольку человек действует в неупорядоченном мире, занимает собственную позицию наперекор времени, ищет истину, которая ускользает от него, и не имеет иных гарантий, помимо фрагментарной науки с ее формальной рефлексией» (ор. cit., p. 350).

Сходный по духу труд Анри-Ирене Марру «Об историческом познании»⁵⁷ представлял собой, после диссертации Реймона Арона, уникальную попытку рефлексии по поводу истории — рефлексии, на которую историк по профессии отважился раньше, чем за это взялись Леруа Ладюри в «Крестьянах Лангедока» и Поль Вен в книге «Как пишут историю» (1972), и, разумеется, раньше Мишеля де Серто (по крайней мере в первых изданиях). Историческое познание, определяемое как «познание человеческого прошлого» (op. cit., p. 29), точнее, как «научно разработанное познание прошлого» (ibid.), нуждается в корреляции между субъективностью и объективностью, поскольку оно связывает, по инициативе историка, прошлое людей, живших когда-то, и настоящее тех, кто живет сегодня. Вмешательство историка — не помеха, оно конституирует сам способ исторического познания. Это в высшей степени антипозитивистское суждение, направленное против Сеньобоса с его формулировкой (быть может, произвольно вырванной из контекста): «История есть только упорядочивание документов» (op. cit., p. 56). Историк, возражает Марру, есть прежде всего тот, кто вопрошает документы. Его искусство рождается как герменевтика и продолжается как понимание, являющееся по существу интерпретацией знаков. Оно нацелено на «встречу с другим», на «взаимодействие сознаний». Понимание другого становится, таким образом, путеводной звездой историка, ценой чего является *epokhē* «я», подлинное забвение самого себя. В этом смысле субъективная причастность составляет одновременно условие и границу исторического познания. Личные заметки Марру по поводу Дильтея и Арона подчеркивают значение дружбы, которая делает нас «соприродными другому» (p. 93). Нет истины без дружбы. Мы узнаем августиновскую мету, запечатленную на таланте великого историка. Стало быть, критическая философия истории открывает путь к этике исторического познания⁵⁸.

Работа Марру не всегда встречала благосклонный прием («Ради Бога, не будем преувеличивать сверх меры роль историка», — возражал Бродель) — быть может, потому, что критика

⁵⁷ *Marrou H.-I. De la connaissance historique.* Этой книге, вышедшей в свет в 1950 г., предшествовали двенадцать статей, перечень которых помещен на p. 23-24.

⁵⁸ В дополнении, написанном в 1975 г., Марру высоко оценивает работу Серто «Писание истории» («L'Écriture de l'histoire») и дает отпор, солидаризируясь со школой скептиков, предположениям Ролана Барта, выраженным в теме «эффекта реальности».

объективности мало соотносится у него с параллельной критикой субъективности: недостаточно упомянуть в общих словах об *epokhē* «я», о забвении себя, нужно прояснить точные субъективные операции, способные определить то, что я когда-то предложил называть «хорошей субъективностью»⁵⁹, чтобы различить «я» исследующее и «я», одержимое страстью.

История современного человека, называемая также историей настоящего времени, представляет собой замечательный наблюдательный пункт, позволяющий оценить сложности, которые возникают в отношениях между интерпретацией и поиском истины в истории. Эти сложности связаны главным образом не с неизбежным вмешательством субъективности в историю, но с положением во времени — между моментом события и моментом сообщающего о нем рассказа. В этой разновидности современной истории работа над архивом еще сопоставляется со свидетельствами живых людей, которые часто сами были участниками рассматриваемого события прошлого. Именно эту необычную ситуацию осмысляет Рене Ремон в своем «Введении» в книгу «Наше столетие, 1918–1988»⁶⁰. По его словам, история этого недавнего периода демонстрирует в сравнении с остальной историей двоякого рода своеобразие, которое связано со спецификой ее объекта: во-первых, это современность (*contemporanéité*), обусловленная тем фактом, что «нет ни одного из составляющих ее моментов, свидетели которого, мужчины и женщины, не жили бы сегодня среди нас» («*Notre siècle*», р. 7); тогда вопрос заключается в том, можно ли «писать историю своего времени, не смешивая две роли, которые надлежит разделять, — мемуариста и историка» (op. cit., р. 8). Во-вторых, это незавершенность изучаемого периода: не существует конечного пункта, откуда мы могли бы охватить период длительности в его последнем по времени значении; к опровержению со стороны современников, предполагаемому первой чертой, грозит

⁵⁹ «Субъективность историка, как любая субъективность ученого, представляет собой победу хорошей субъективности над плохой субъективностью» («История и истина», с. 46). «...Ремесло историка создает и историю, и историка» (там же). Я ставил тогда акцент последовательно на суждении о первостепенной важности, на принадлежности историка к той же истории, к тому же человечеству, к которым относятся и люди прошлого, на перемещении в иную субъективность, принятую как своего рода перспектива.

⁶⁰ «*Notre siècle, 1918–1988*» (подготовлен Рене Ремоном в сотрудничестве с Ж.-Ф. Сириелли), последний том издания «История Франции», организатором которого является Жан Фавье («*Histoire de la France*». Paris, Fayard, 1988).

добавиться опровержение со стороны грядущих событий. Из-за отсутствия такой перспективы главное затруднение, с которым сталкивается история чересчур близкого времени, заключается в том, чтобы «установить иерархию степеней значимости и оценить людей и события» (op. cit., p. 11). Но понятие значимости — это понятие, являющееся, как мы говорим, точкой пересечения интерпретации и объективности. Сложность, связанная с формированием суждения, есть следствие той сложности, которая сопряжена с определением перспективы. Историк, правда, сможет записать в актив своей защитительной речи неумышленный результат своего предприятия: ему удалось «смягчить самые суровые суждения, уточнить наиболее восторженные оценки» (op. cit., p. 12). Нельзя ли тогда будет упрекнуть его в этой «редукции различий» (ibid.)?

Трудности, с которыми сталкивается историк недавнего прошлого, вновь делают актуальными предшествующие вопросы о работе памяти, а еще больше — о работе скорби. Все происходит так, как будто чересчур близкая история препятствует памяти-припоминанию отделяться от памяти-удержания, а прошлому как таковому — отделяться от настоящего, поскольку минувшее уже не выполняет функции опосредования «больше... не» по отношению к «было». Если говорить на другом языке, который мы далее примем, сложность здесь состоит в том, чтобы устроить погребение и воздвигнуть склеп в память о тех, кто умер вчера⁶¹.

Говорить об интерпретации как об операции — значит трактовать ее как совокупность речевых актов, актов высказывания,

⁶¹ Анри Руссо в работе «Навязчивая идея прошлого» («La Hantise du passé», ch. 2, «Pour une histoire du temps présent», p. 49-93) подтверждает и дополняет анализ Р. Ремона. Вслед за Марком Блоком он напоминает, что диалектика прошлого и настоящего конститутивна для ремесла историка, но что «анализ настоящего позволяет понять прошлое, двигаясь в обратном направлении» (ibid., p. 54). Разве Марк Блок не рискнул написать «Странное поражение» под непосредственным воздействием конкретного события?^{11*} С историей настоящего времени политик и событие вновь обретают силу. Возражение об отсутствии дистанции, используемое для защиты идеи о необходимой временной отдаленности, чаще всего было, полагает автор, только идеологическим алиби, приобретавшим разную форму в зависимости от целей исследователей; этот вызов следовало бы принять, что способствовало бы диалогу между живыми, между современниками, и постановке вопроса именно о той неопределенной границе, что отделяет прошлое от настоящего, а в конечном счете — архив от свидетельства. На этой границе и проявляет себя в итоге инерционное действие прошлого в коллективных представлениях; именно там эта мания должна быть разоблачена и изжита.

встроенных в объективирующие высказывания исторического дискурса. В этой совокупности можно выделить многочисленные компоненты: прежде всего стремление прояснить, объяснить, развернуть комплекс значений, сливающихся за смутные, с целью лучшего понимания со стороны собеседника. Затем — признание того факта, что всегда можно иначе интерпретировать одну и ту же совокупность, и, следовательно, признание неизбежности в определенной мере полемики, конфликта между соперничающими интерпретациями; далее, стремление снабдить используемую интерпретацию приемлемыми аргументами, по возможности правдоподобными, которые представляются на рассмотрении противоположной стороне; наконец, признание того, что за интерпретацией всегда существует плотный, непроницаемый, неисчерпаемый фон личных и культурных мотиваций, которых субъект никогда до конца не осознает. В этой совокупности компонентов рефлексия продвигается от акта высказывания как речевого акта к говорящему, который и есть «кто» в актах интерпретации. Именно этот комплекс операций может составить субъективную сторону, коррелятивную объективной стороне исторического познания.

Такую корреляцию можно выявить на каждой из стадий рассмотренной нами выше историографической операции. В самом деле, интерпретация осуществляется уже на стадии обращения к архивам, и даже раньше, на стадии их создания. Учреждение архивов подчинялось определенному выбору: как часто говорил Коллингвуд, «everything in the world is potential evidence for any subject whatever»* (цит. по: *Marrou H.I. De la connaissance historique*, p. 289). Сколь бы либеральной ни была операция собирания и сохранения следов деятельности того или иного института, которые последний намерен сберечь для будущего, она неизбежно является избирательной; не все следы становятся архивами; всеобъемлющий архив немислим и не все свидетельства составляют архив⁶². Если мы перейдем от стадии создания архивов к той стадии, где к ним обращается конкретный историк, выявятся новые сложности в интерпретации: сколь бы ограниченны ни были архивы по числу поступлений, на первый взгляд они представляют собой необъятный мир, если не настоящий хаос. Новый фактор отбора является на сцену при

* Всё в мире является для кого-нибудь потенциальным свидетельством (англ.).

⁶² См. часть вторую, гл. 1.

постановке вопросов, которая руководит обращением к архивам. Поль Вен говорил в связи с этим об «удлинении вопросника»; вопросник тоже не бесконечен, и правило отбора вопросов непрозрачно для сознания. Почему кто-то интересуется греческой историей, а не средневековой? Этот вопрос по большей части не находит ясного ответа, не встречает отклика. Что же касается критики свидетельств, составляющих жесткое ядро документальной фазы, то она несомненно связана с упомянутой выше логикой вероятного; но в вопросе о надежности несогласующихся свидетельств нельзя полностью избежать кризиса правдоподобия. Как дозировать доверие и недоверие к словам другого, запечатленным в документе? Работа прояснения и аргументирования, ставшая возможной благодаря критике свидетельств, предполагает готовность идти на риск, свойственную дисциплине, которую Карло Гинзбург определил как «парадигму признаков». В этом смысле опираться на понятие документального свидетельства следует с известной осторожностью; в сравнении с дальнейшими стадиями историографической операции и с учетом допущений и требований вероятностной логики документальное свидетельство в области истории больше всего сближается с попперовским критерием верификации и опровержения. Сказать, что интерпретация фактов была верифицирована, можно в том смысле, что она — в ситуации широкого согласия между специалистами — не была отвергнута при данном состоянии доступной документации. Вот почему важно сохранить относительную автономию документальной стадии в дискуссии, вызванной негативистскими тезисами относительно Шоа. Приводимые факты, конечно, не являются голыми фактами, еще менее они представляют собой дубликат самих событий; они остаются по природе пропозициональными: тот факт, что... Именно в этом качестве их можно считать установленными.

Таким образом, дискуссия о документальном свидетельстве вполне естественно приводит к вопросу об отношении между интерпретацией и объяснением/пониманием. Именно на этом уровне установление так называемой дихотомии между данными терминами является наиболее ошибочным. Интерпретация есть составная часть объяснения, ее «субъективный» визави, в том смысле, о котором мы сказали. Здесь можно увидеть прежде всего стремление к прояснению, руководящее операциями интерпретации; операция, которую следует выделить в этом плане, затрагивает совмещение в обыденном языке логически раз-

народных употреблений синтаксической связки «потому что». Некоторые из них близки к тому, что рассматривается как каузальная связь или законообразная регулярность в сфере естественных наук; другие можно назвать объяснением через причины. Это недифференцированное совмещение породило односторонние решения в терминах «либо... либо...», предложенные, с одной стороны, приверженцами принципа единства науки в эпоху логического позитивизма, а с другой — защитниками различения наук о духе и наук о природе, последователями Вильгельма Дильтея; выступление Макса Вебера или Хенрика фон Вригта в защиту эксплицитно смешанной модели⁶³ означает прояснение в смысле разъяснения, раскрытия. Можно показать, что способность человека действовать в закрытых динамических системах предполагает обращение к таким смешанным моделям объяснения. Относительно непрозрачными остаются личные мотивации, определяющие предпочтение, которое оказывается тому или иному способу объяснения. Здесь особенно примечательно обсуждение чередования уровней: почему предпочтение отдается микроисторическому подходу? Чем вызван интерес к историческим движениям, требующим такого подхода? Чем обусловлен преимущественный интерес к переговорам в ситуации неопределенности? К оправдательной аргументации в конфликтных ситуациях? Здесь мотивация касается подспудной связи между настоящим историка и прошлым сообщаемых событий. Но эта связь сама по себе не совсем ясна. Если принять во внимание место, занимаемое в истории репрезентаций вопросом о чередовании уровней, то можно сказать, что именно сложная связь между личной мотивацией и публичной аргументацией оказывается вовлеченной в корреляцию между интерпретацией (субъективной) и объяснением/пониманием (объективным).

А коли так, вовсе нет необходимости останавливаться на случае письменной репрезентации. Правда, именно на этой стадии наиболее велика опасность, связанная с непониманием диалектической природы соответствия между объективностью и субъективностью. Свидетельство тому — нередко недифферен-

⁶³ Weber M. *Économie et Société*, § 1-3. Wright H. von. *Explanation and Understanding*. London, 1971 (русское издание: Вригт Г.Х. фон. *Объяснение и понимание // Вригт Г.Х. фон. Логико-философские исследования. Избранные труды*. М., 1986. — *Прим. перев.*). Автор выступает за смешанную модель, где вновь связываются каузальные и телеологические элементы, которые совместно служат предпосылкой вмешательства агентов, осуществляемого в плане как социальном, так и физическом.

цированное употребление терминов «репрезентация» и «интерпретация». Замена одного термина другим имеет под собой определенные основания, если учесть все то, что говорилось о роли нарративного, риторического и воображаемого в сфере письменности. Что касается нарратива, то всем известно, что всегда можно рассказать по-иному, в силу избирательного характера любого построения интриги; и можно вести игру между типами интриг и другими риторическими стратегиями; и можно решиться скорее показать, чем рассказать. Все это хорошо известно. Непрерывные цепочки переписывания, особенно в случае особо важных рассказов, свидетельствуют о неукротимой энергии, отличающей труд писания, в котором находят выражение одновременно гений писателя и талант ремесленника. Однако отождествляя без надлежащих предосторожностей интерпретацию и репрезентацию, мы лишаем себя строго определенного инструмента анализа, поскольку интерпретация функционирует уже на других стадиях историографической деятельности. Кроме того, трактовка двух этих слов как простых синонимов закрепляет достойную порицания тенденцию отделять репрезентативный пласт исторического дискурса от других пластов, где легче выявить диалектику интерпретации и аргументации. Именно историографическая операция во всем ее протекании и с ее многочисленными разветвлениями делает очевидной корреляцию между субъективностью и объективностью в истории. А если так, то, возможно, следует отказаться от этой двусмысленной формулировки и открыто говорить о корреляции между интерпретацией и истиной в истории.

Это внедрение интерпретации во все фазы историографической операции определяет в конце концов статус истины в истории.

Мы заимствуем из работы Жака Рансьера «Имена истории. Опыт поэтики знания»⁶⁴ систематизацию результатов, к которым он пришел в своих размышлениях об этом статусе. Он располагает ее в области поэтики, где-то на стыке того, что я называю критической герменевтикой и онтологической герменевтикой⁶⁵. Это, по сути, рефлексия второго порядка по поводу «новой истории» Броделя, но также и напоминание о Мишле, стоящем у истоков «Анналов», и о Серто, пребывающем в их низовье. Это поэтика в том смысле, что она постоян-

⁶⁴ Rancière J. Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir. Paris, Éd. du Seuil, coll. «La Librairie du XXe siècle», 1992.

⁶⁵ Я со своей стороны назвал «поэтикой рассказа» отклик повествовательного знания на апории темпоральности. См. «Temps et Récit», t. III, deuxième partie.

но имеет дело с полисемией слов, начиная с омонимии термина «история», которую мы все время отмечали, а в более общем виде — с невозможностью четко определить место истории в дискурсе: между наукой и литературой, между научным объяснением и обманчивым вымыслом, между историей-наукой и историей-рассказом. В этом отношении показательна, в частности, постулированная «Анналами» невозможность для истории подняться на уровень научности, якобы характерный для науки о социальном. Но как преодолеть это «ни... ни...», которое следует из простого отказа от альтернативности? Специфика ответа, полагает Рансьер, «обусловлена поэтической разработкой предмета и языка знания» (op. cit., p. 19). Именно связью предмета с языком диктуется использование термина «поэтика»: «язык историков» (ibid.) «свидетельствует о специфике исторической науки» (ibid.). Если сравнивать с выделенными нами тремя уровнями интерпретации — уровнями архива, объяснения/понимания и репрезентации, то поэтика у Рансьера на первый взгляд сводится к фазе репрезентации. Но в действительности это вовсе не так. Вопрос об именах в известном смысле восходит от репрезентации к первому цеху истории, поскольку, как мы здесь утверждали, историография есть от начала до конца письмо; в письменных свидетельствах и всех памятниках/документах имеются наименования, то, что представитель ремесла историка встречает в названии номенклатур и прочих подобных материалов. Уже в архивах «пойманные слова»⁶⁶ взывают к освобождению. И возникает вопрос: будет ли это рассказ или наука? Или некий неустойчивый дискурс, находящийся между ними? Рансьер помещает исторический дискурс в сферу между неадекватностью рассказа и науки и устранением этой неадекватности, между требованием и его невыполнимостью⁶⁷. Модус истинности исторического знания заключается в этой игре между неопределенностью и ее упразднением⁶⁸.

Чтобы придать исследованию позитивный характер, Рансьер обращается к понятию договора, к которому мне тоже случа-

⁶⁶ *Farges A. Le Goût de l'archive.*

⁶⁷ «Такое исследование относится к тому, что я решил назвать поэтикой знания: это анализ совокупности литературных процедур, при помощи которых дискурс отклоняется от литературы, приобретает статус науки и дает ему название» («*Les Noms de l'histoire*», p. 21). Слово «знание» подчеркивает потенциальную сферу охвата рефлексивной операции.

⁶⁸ Неразрешимость вопроса об отношении между памятью и историей, о чем я скажу в конце главы 2, родственна этой поэтической неопределенности, характерной для «принципа неразличимости» (ibid., p. 35).

лось прибегать; он предлагает не двойной, но тройной договор: научный, целью которого является скрытый порядок законов и структур; нарративный, делающий этот порядок прочитываемым; политический, связывающий порядок и прочитываемость рассказа с «противоречивыми ограничениями, характерными для эпохи масс» (ор. cit., р. 24)⁶⁹.

Рансьер избрал краеугольным камнем своей поэтики речевую операцию, при помощи которой Бродель в портрете короля, нарисованном в конце «Средиземного моря...», возвел событийный рассказ о смерти Филиппа II в символ ухода с исторической сцены самой фигуры короля. Таким образом в изложение вовлекается вся проблематика исторической репрезентации, но также и проблематика места, занимаемого ею в крупнейшем труде, оспаривающем примат событийности. Последняя одновременно устраняется и восстанавливается, с риском растворить историческое предприятие в позитивной научности. Рансьер дополняет мой анализ скрытой нарративной структуры, присущей всей книге Броделя^{12*}, исследованием грамматического употребления глагольных времен, опираясь на заимствованное у Бенвениста различие между временем рассказа, который рассказывает сам себя, и временем дискурса, где предполагается рассказчик. Это различие, возможно, не столь эффективно, как того требует броделевский текст. Зато союз между функцией короля и именем собственным умершего короля свидетельствует о встрече поэтического и политического; делегитимация королей, служащая фоном смерти данного короля, возвещает в действительности одновременный подъем республиканской политики и исторического дискурса легитимации — явной или неявной — этого политического, а вместе с тем и поэтического строя⁷⁰.

Исследование тех форм, которые приобретает соединение исторического знания и пары, составленной фигурами и словами, — продолжается за рамками рефлексии по поводу мертвого короля и делегитимации королей. История всегда заставляет говорить не только мертвых, но и всех безмолвствующих акторов. В этом смысле она подтверждает «избыточность слов» (ор.

⁶⁹ Я косвенно затрагивал этот третий аспект — то в связи с вопросами о портрете короля и о дискурсе восхваления величия (вторая часть, гл. 3, с. 367-388), то в связи с величайшими преступлениями XX века, которые вывели на авансцену фигуру гражданина как третьего лица между судьей и историком.

⁷⁰ Дискурс о «мертвом короле» кладет начало другой проблематике, а именно проблеме смерти в истории; в следующей главе я рассмотрю вклад Рансьера в это обсуждение.

cit., p. 53), нацеленных на присвоение речи другого; вот почему неисчерпаема полемика между прочтениями, например, Французской революции, причем история остается обреченной на ревизионизм⁷¹. Здесь слова оказываются чем-то большим, чем орудия классификации: способами названия. Таковы слова «благородный», «социальный», «порядок», «класс», относительно которых неизвестно, являются ли они именами собственными или несобственными; ретроспективная иллюзия — вот цена, которой оплачивается идеология акторов. Процесс названия особенно задевает за живое, когда речь идет об «основополагающих рассказах» (op. cit., p. 89), в том числе давших имя тому, что последовало за королями: это Франция, родина, нация — «персонифицированные абстракции». Событие и имя идут рука об руку в данной мизансцене. Тот, кто показывает, побуждает говорить. Такое предоставление слова в особенности неизбежно, когда дело касается «бедняков», этих анонимов, даже если на помощь приходят наказания третьего сословия и протоколы судебных дел. Замещаемый дискурс по сути оказывается антисимметричным; он не существует, он есть продукт потаенного: он говорит о том, о чем эти другие могли бы сказать. Именно тогда, на горизонте обсуждения, возникает вопрос о том, обрели ли массы в эпоху, когда они жили, соответствующий им дискурс, находящийся между легендой и научным дискурсом. Чем становится в данном случае тройной договор историка? «Еретической историей» (op. cit., p. 177)?

⁷¹ Ревизионизм в целом сводится к простой формулировке: «ничего подобного тому, о чем говорилось, не произошло» («Les Noms de l'histoire», p. 78). Здесь подвергается испытанию вся наша проблематика репрезентирования.

Глава 2. ИСТОРИЯ И ВРЕМЯ

ПОЯСНИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Предшествующая глава была посвящена критическому аспекту герменевтики, причем критика заключалась, с одной стороны, в установлении границ всякой претензии на тотализацию, а с другой — в исследовании законных прав историографии, сознающей собственные границы. В своей негативной форме критика была направлена вначале против откровенного возвещения *hybris* абсолютного знания «самой Истории», а затем — против замаскированных и обычно не распознаваемых форм того же *hybris*; в своей позитивной форме она приняла в расчет некоторые из наиболее плодотворных внутренних оппозиций, свойственных самопознанию истории, такие как пара «судья—историк» или напряжение, существующее между интерпретацией и объективностью в сфере научной истории.

Следующая глава обозначает собой переход от критической герменевтики к онтологической герменевтике, обращенной к историческому состоянию как непреодолимому способу бытия¹. Под термином «герменевтика» мы по-прежнему понимаем теорию интерпретации, как она была определена в последнем разделе предыдущей главы. Что же касается субстантивированного глагола «быть», с которым соотносился термин «герменевтика», он остается открытым множеству значений, как мы читаем в знаменитом заявлении Аристотеля в «Метафизике», Е, 2: «Бытие выражает себя многими способами»^{13*}. Выше я почерпнул из этого аристотелевского утверждения аргумент, позволяющий исследовать — в плане философской антропологии — возможности интерпретации, которая выделяет среди различных зна-

¹ Франсуа Досс располагает четвертый раздел своей книги «История» («L'Histoire») под знаком «разрывов времени» (р. 96-136). Автор ведет читателя от Аристотеля и Августина через Гуссерля и Хайдеггера к великим вопрошаниям, символизируемым именами В. Беньямина, Ф. Ницше, Н. Элиаса и, наконец, М. Фуко.

чений бытия его значение как акта и как потенции: итак, я предлагаю в данной главе считать «способность вспоминать» одной из способностей — таковы способность говорить, способность действовать, способность рассказывать, способность отвечать за свои действия в качестве их подлинного автора. Здесь не будет больше речи о бытии как таковом. Зато мы сочтем правомерным всякий опыт, дающий возможность охарактеризовать модус бытия сущего, каким мы всегда являемся, в его противоположности модусам бытия, характерным для иных сущих, нежели мы, каково бы ни было в конечном счете отношение этого сущего к бытию. Принимая этот подход, я *volens nolens* располагаюсь рядом с Хайдеггером, из работ которого выберу для анализа «Бытие и Время», одну из великих книг XX века². Я соглашаюсь с заявлением, открывающим эту книгу: «Названный вопрос пришел сегодня в забвение, хотя наше время числит за собой как прогресс, что оно снова положительно относится к “метафизике”» (цит. соч., с. 2), — для того чтобы, в соответствии с этим указанием, вписать мое «разыскание» в череду разысканий, предпринятых Платоном и Аристотелем, как я начал это делать с первых страниц своей работы. Согласие повиноваться вступительному заклинанию «Бытия и Времени», побуждающему к «возобновлению вопроса о смысле бытия» (цит. соч., с. 3), не воспрепятствует развертыванию настоящей главы в виде спора с Хайдеггером, что придаст этой дискуссии тональность, весьма отличную от той тональности — скорее взаимопонимания, чем конфронтации, — которая превалирует в следующей главе, посвященной забвению, при обсуждении «Материи и памяти» Анри Бергсона.

Приведу ряд соображений, которые удерживают меня поблизости от исследований, представленных в «Бытии и Времени», и в то же время постепенно вовлекают меня в полемику с Хайдеггером.

² *Heidegger M. Sein und Zeit*. Этот труд был опубликован в 1927 г. в гуссерлевском «Ежегоднике по феноменологии и феноменологическим исследованиям» («Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung», t. VIII) и одновременно отдельным томом. Я цитирую по французскому переводу Э. Мартино, выполненному по девятому изданию (1960): *Être et Temps*, Paris, Authentica, 1985. (Далее при цитировании мы опираемся на русское издание: *Хайдеггер М. Бытие и Время*. М., 1997. Перевод В. Бибихина. В соответствии с указаниями, содержащимися в тексте П. Рикёра, мы оставляем без перевода термин *Dasein*, а также, чтобы сохранить единообразие используемой П. Рикёром терминологии, переводим понятие «*authentique*» как «подлинный» (у В. Бибихина — «собственный»). — *Прим. перев.*)

Прежде всего упомяну о попытке Хайдеггера разграничить модус бытия, которым мы всегда являемся, и другие модусы бытия при помощи понятия разных способов бытия в мире, а также о всеобъемлющем определении этого модуса бытия через понятие заботы, взятой в ее теоретических, практических и аффективных детерминациях. Я тем более охотно принимаю эту основную характеристику, что в известном смысле уже предположил ее, приписывая историографии в качестве ближайшего референта социальное действие, которое осуществляется в ситуациях неопределенности при условии ограничения, накладываемого на создание социального отношения и связанных с ним идентичностей. В этом плане правомерно принять в качестве онтологического концепта конечной референции хайдеггеровское *Dasein*, характеризующееся через заботу, в его соотношении с модусами бытия простых вещей, данных (у Хайдеггера *vorhanden*, «наличных») и подручных (*zuhanden*). Метафора руки подсказывает тип оппозиции, предполагаемый Кантом, когда он говорит о личностях, этих существах, которые не следует понимать только как средства, поскольку они являются, как таковые, «целями в себе»^{14*}. Нравственная характеристика всецело возводится этой формулировкой в ранг онтологии. Можно назвать экзистенциалами категории, которые, как в Аналитике *Dasein*, определяют модус бытия, лежащий в основе соответствующего способа постижения: экзистенция, решимость, сознание, самость, бытие-с... Здесь всего лишь соблюдается указание Аристотеля из «Никомаховой этики», согласно которому метод всякий раз определяется природой предмета исследования^{15*}. Экзистенциалы относятся к числу таких модусов описания. Они названы так, поскольку устанавливают границы экзистенции в точном смысле слова, как способа появления на сценах мира. Мы допускаем, что можно говорить универсальным образом о человеке-бытии в различных культурных ситуациях, как это происходит, к примеру, когда, читая Тацита, Шекспира или Достоевского, мы говорим, что вновь обретаем здесь самих себя. Мы предполагаем, кроме того, что можно различать экзистенциал как строй, соответствующий тому роду всеобщности, который Кант в «Критике способности суждения» сблизил с сообщаемостью суждения вкуса^{16*}, но лишенный при этом когнитивной объективности, и экзистентное как личную или общностную установку, складывающуюся в теоретической, практической или аффективной сфере. Иногда бывает трудно сохранить это различие, как покажут далее рассуждения о смерти и бытии-к-смерти.

Я позволю себе обозначить первое ограничение на этом очень общем уровне рассмотрения. Мне кажется, что в хайдеггеровском дискурсе о заботе не отведено место для совсем особого экзистенциала — плоти, одушевленного тела, моего тела, — который Гуссерль начал разрабатывать в своих последних трудах, придерживаясь линии пятого «Картезианского размышления»; с моей точки зрения, этот экзистенциал подспудно содержится в размышлении о смерти, рождении и о том интервале между рождением и смертью, представление о котором легло в основу хайдеггеровской идеи историчности. Но категория плоти предполагает известное преодоление логической пропасти, вырытой герменевтикой *Dasein* между экзистенциалами, сосредоточенными вокруг заботы как своего ядра, и категориями, в которых артикулируются модусы бытия вещей наличных и подручных. Способность Аналитики *Dasein* признать и преодолеть эту сложность требуется еще доказать.

Второе соображение: я принимаю направляющую идею «Бытия и Времени» о том, что темпоральность составляет не только главную характеристику сущего, каким мы являемся, но и больше, чем какая-либо иная характеристика, сообщает об отношении этого сущего к бытию как таковому. У меня тем более есть резон вернуться к этой идее, что, на мой взгляд, понимание бытия как акта и как потенции к тому же лучше всего согласуется с философской антропологией человека могущего. Кроме того, бытие и потенция явным образом связаны со временем, как следует из «Логики» Гегеля, на которую ссылается Хайдеггер в своем введении. В этом смысле время выступает как метакатегория того же уровня, что забота в «Бытии и Времени»: забота темпоральна, а время есть время заботы. Признание такого статуса не препятствует тому, чтобы считать по сути апоретическими многие дискурсы, слышущие за показательные в истории этой проблемы³. Впрочем, именно так и поступает Хайдеггер в своей критике «расхожей» категории времени. Я вовсе не намерен включаться в этот спор, по отношению к которому настроен весьма сдержанно, и сосредоточу внимание на одной

³ Поэтому мне нет необходимости что-то менять в том обсуждении, которое было предложено в томе III «Времени и рассказа», следует только внести дополнения: границы этого обсуждения задавались вопросом, который меня здесь больше не интересует, — об отношении между феноменологией жизненного времени и космологией физического времени; история тогда располагалась под эгидой «поэтики рассказа», которая, как я утверждал, делала продуктивной «апоретику времени», вначале парализовавшую мышление.

проблеме, столь же ограниченной, сколь и другие, унаследованные из философской традиции, — на способности онтологии временности сделать возможной, в экзистенциальном смысле понятия «возможность», репрезентацию прошлого в истории и, в рамках последней, в памяти. Границы такого способа постановки проблемы определяются последующими соображениями.

Третье соображение: Хайдеггер проводит анализ временности, сопрягающий три временных момента — будущее, прошлое и настоящее. Как у Августина и особым образом у Козеллека, прошлое — прошлость прошлого, бывшее — понимается в его отчетливой структуре только вкупе с будущостью будущего и настоящостью настоящего. Такое определение позиции является абсолютно решающим для не проясненного еще допущения всего нашего предприятия. В самом деле, примечательно, что феноменология памяти и эпистемология истории опираются, не сознавая этого, на псевдоочевидность, согласно которой бывшее понимается якобы сама по себе, в отвлечении от будущего, путем чистой ретроспекции. Очевидно, что память связана — не преимущественно, но исключительно — с прошлым. Формулировка Аристотеля, которую я люблю повторять: «Память сопряжена с прошлым», — не предполагает упоминания о будущем с целью придания смысла и действительности этому утверждению; настоящее, правда, вовлечено в парадокс отсутствующего, свойственный, как мы видели, и воображению ирреального, и памяти о предшествующем. Но будущее в известном смысле исключается из рассмотрения при определении этого прошлого. И само настоящее не тематизируется как таковое в нацеленности на предшествующее. Впрочем, разве мы, отыскивая какое-то воспоминание, не доверяемся работе памяти, не предаемся даже культу памяти? Так, Гуссерль, долго развивая теорию удержания и вторичного воспоминания, только в общей форме говорит о предвидении, как будто бы из соображений необходимой симметрии. Культура памяти, как *ars memoriae*, строится на подобном же отвлечении от будущего. Но такое исчезновение будущего прежде всего затрагивает — в методологическом отношении — историю. Вот почему то, что мы скажем позже о включенности будущего в постижение исторического прошлого, окажется в сильном противоречии с отчетливо ретроспективной ориентацией исторического познания. Такому сведению истории к ретроспекции мы противопоставим следующее возражение: историк, в качестве гражданина и участника вершащейся истории, включает в свою мотивацию ремесленни-

ка истории свое собственное отношение к будущему состоянию общества. Это действительно так, и мы в нужный момент зададим за это должное историку⁴. Правда, он не включает данное отношение в предмет своего исследования, в тему, которую он выделяет в минувшем прошлом; мы замечали поэтому, что исследование исторического прошлого предполагает только три временные позиции: событие как цель; события, помещенные между последним и временной позицией историка; наконец, момент написания истории: итак, три даты, две из которых принадлежат прошлому, а одна — настоящему. Что же касается определения истории, предлагаемого Марком Блоком: «наука о людях во времени», — то оно не должно затушевывать эту внутреннюю границу ретроспективного понимания истории: люди во времени суть на деле люди, жившие до нас, до того, как о них напишет историк. Значит, правомерно поставить предварительный вопрос о референте памяти и истории при условии отвлечения от будущего. Тогда проблема примет следующий вид: можно ли при таком отвлечении решить загадку прошлости.

Этому нетематизированному отвлечению на двух уровнях его осуществления — в сфере феноменологии памяти и эпистемологии истории — герменевтика исторического бытия противопоставляет рассмотрение прошлости в ее отношении к будущести будущего и настоящести настоящего. В этом плане темпоральная структура того сущего, каким мы являемся, оказывается более фундаментальной, чем простая соотнесенность памяти и истории с прошлым как таковым. Иначе говоря, временность составляет экзистенциальную предпосылку соотнесенности памяти и истории с прошлым.

Но хайдеггеровский подход является тем более провоцирующим, что, в отличие от подхода Августина, ставит главный акцент на будущем, а не на настоящем. Напомним замечательные заявления автора «Исповеди»: существуют три настоящих, настоящее прошлого — память, настоящее будущего — ожидание, настоящее настоящего — непосредственное созерцание (или внимание). Это тройственное настоящее есть организующий принцип темпоральности; в нем выражается то внутреннее раскрытие, которое Августин называет *distentio animi* и в силу кото-

⁴ Франсуа Досс прибегает для пятого выпуска «Истории» грозный вопрос о кризисе *telos'a*. В разделе «От Провидения к прогрессу Разума» («L'Histoire», p. 137-168) путь пролегает через Фортуну, божественный акт, разум в истории, исторический материализм и теряется, наконец, в кризисе историцизма.

рого человеческое время представляет собой частичное отображение божественной вечности, этого вечного настоящего. В ситуации заботы у Хайдеггера именно «выступление» становится центром референции всего анализа временности с его героической коннотацией «заступающего решения». Это хорошая рабочая гипотеза — считать, что отношение к будущему влечет за собой, сообразно уникальному способу выведения, последовательность других временных детерминаций исторического опыта. Прошлое, изолируемая историографической операцией, сразу ставится в диалектическую связь с будущим, которую онтология выдвигает на почетное место. Можно, однако, воспротивиться указанию, что направленность к будущему является более фундаментальной, или, как будет сказано дальше, более подлинной и исходной, чем направленность к прошлому и к настоящему, в силу онтологической насыщенности бытия-к-смерти, которое, как увидим, тесно связано с будущим; подобным образом можно сопротивляться и тенденции ограничить отношение к настоящему суетливым озабочением: удивление, страдание и наслаждение, а также инициатива суть знаменательные аспекты настоящего, которые должны быть осмыслены в теории действия и, следовательно, в теории истории.

Четвертое соображение: помимо нового способа трехчастного деления временного опыта, Хайдеггер предлагает оригинальную иерархизацию модусов темпорализации, открывающую новые перспективы для сопоставления философии и эпистемологии истории. Уровни этой внутренней иерархии обозначены в «Бытии и Времени» тремя названиями: собственно временность, я сказал бы фундаментальная временность, вводимая через направленность к будущему и, как мы увидим, характеризующаяся бытием-к-смерти; историчность, вводимая через рассмотрение интервала, который «простирается» — или протягивается — между рождением и смертью и где в известной мере преобладает соотнесенность с прошлым, выдвигаемая на ведущее место историей, а до нее — памятью; внутривременность — или бытие-во-времени, где доминирует озабочение, делающее нас зависимыми в настоящем от наличных и подручных вещей, «при» которых мы существуем в мире. Очевидно, что устанавливается известная корреляция между тремя уровнями темпорализации и моменты будущего, прошлого и настоящего поочередно получают первенство.

В силу такой корреляции можно ожидать, что сопоставление онтологии исторического бытия и эпистемологии историо-

графии сосредоточится на втором уровне, как это подсказывает отнесенный к нему термин *Geschichtlichkeit*: данное слово образовано от существительного *Geschichte*, «история», при помощи прилагательного *geschichtlich*, «исторический». (Я остановлюсь, когда придет время, на переводе этих ключевых слов.) Но такое сопоставление тем не менее может быть проведено уже на уровне фундаментальной временности — именно это положение я буду защищать. Однако предварительно я хочу начать обсуждение, которое затронет все уровни анализа. Оно связано с природой модуса выведения^{17*}, управляющего переходом от одного уровня к другому. Хайдеггер характеризует этот модус через степень исходности и подлинности, которые, с его точки зрения, убывают от одного уровня к другому по мере того, как мы приближаемся к сфере притяжения «расхожей» концепции времени. Но то, что зовется здесь подлинностью, не имеет критерия умопостигаемости: подлинное само говорит о себе и открывается как таковое тому, кто ему отдается. Это самореферентный термин в дискурсе «Бытия и Времени». Его неопределенность равноценна лишь той, что свойственна другим терминам хайдеггеровского словаря: решимости — этот термин в особой мере связан с «выступанием» и не предполагает какой-либо детерминации, какого-либо знака предпочтения, оказываемого тому или иному проекту осуществления; сознанию как «вызыванию самой своей самости» без указания на добро или зло, на дозволенное или недозволенное, на обязательство или запрет. Философский акт, оцепеневший от страха, от начала до конца истекает из ничто и рассеивается в сумерках. Подлинность страдает от этого родства с тем, что Мерло-Понти называет «первобытием»^{18*}; вот почему дискурсу, который она порождает, постоянно грозит опасность поддаться тому, что Адорно разоблачает как «жаргон подлинности»^{19*}. Объединение подлинного с исходным могло бы уберечь его от этой опасности, если бы мы приписали исходности иную функцию, нежели удвоение утверждения о подлинности. Это произошло бы, мне кажется, если бы мы понимали под историческим состоянием (*condition historique*), как и подсказывает само это выражение, экзистенциальное условие возможности всей последовательности дискурсов об историческом вообще, будь то в повседневной жизни, в вымысле или в истории. Таким образом получило бы экзистенциальное оправдание двоякое употребление слова «история» — как совокупности событий (фактов), минувших, настоящих и предстоящих, и как совокупности дискурсов об этих со-

бытиях (этих фактах) в свидетельстве, рассказе, объяснении и, наконец, в исторической репрезентации прошлого. Мы творим историю и пишем историю, потому что мы историчны. Это «потому что» относится к сфере экзистенциальной обусловленности. Но именно с понятием экзистенциальной обусловленности следует согласовать порядок выведения, который не сводится к постепенной утрате онтологической насыщенности, но характеризуется возрастающей детерминацией со стороны эпистемологического визави.

Эта посылка относительно модуса выведения одного уровня темпоральности из другого определяет способ предложенного здесь сопоставления между онтологией исторического состояния и эпистемологией исторического познания, а через последнюю — и с феноменологией памяти. Дальнейший порядок изложения будет соответствовать тому, на котором строится теория временности в «Бытии и Времени»: временность, историчность, внутривременность. Но каждый раздел включит в себя две части — аналитику времени и историографический отклик.

Открытие дискуссии между философией и историей уже на уровне глубинной временности может показаться неожиданным. Как известно, Хайдеггер не только ставил основной акцент на будущем, в противоположность ретроспективной ориентации истории и памяти, но и расположил будущее под знаком бытия-к-смерти, подчиняя таким образом неопределенное время природы и истории суровому закону смертоносной конечности. Я полагаю, что этот радикальный способ вхождения в целостную проблематику временности отнюдь не лишает историка права голоса. Для Хайдеггера смерть затрагивает самость в одиночестве, которое невозможно высказать и переложить на плечи другого: принять эту судьбу — значит поставить печать подлинности на тотальности опыта, помещенного под сенью смерти; решимость в «заступании» — такой вид приобретает забота, сталкиваясь с конечностью наиболее свойственных *Dasein* способностей. Как мог бы историк сказать свое слово уже на этом уровне, где подлинность и исходность совпадают? Стал бы он отстаивать истину «люди смертны», где иссякает риторика неподлинного? И все же именно этим путем мы предлагаем следовать. Я смиренно подсказываю альтернативное прочтение смысла смертности, где отсылка к собственному телу побуждает сделать обходной маневр через биологию и повернуть к самости через терпеливое усвоение всецело внешнего знания о смерти, ожидающей всех. Это непритязательное прочтение открыло бы

возможность для множественной атрибуции умирания: самости, близким, другим. Среди всех этих других ретроспективный взгляд историка охватывает мертвых прошлого. Не состоит ли тогда привилегия истории в том, чтобы высказать этим отсутствующим в истории свое сострадание, как в акте погребения? Отождествление письма и погребения выступило бы в этом случае как отклик дискурса, принадлежащего историку, на дискурс философа (раздел I).

Спор между онтологией и историографией сфокусирован на теме *Geschichtlichkeit*. Использование Хайдеггером самого термина «историчность» вписывается в семантическую историю, начатую Гегелем и подхваченную Дильтеем и его корреспондентом графом Йорком. Хайдеггер вступает в спор, подвергнув критике дильтеевское понятие жизненной взаимосвязи, в котором он выявляет отсутствие онтологического основания. Он обозначает свое отличие, помещая феномен «протяженности» между рождением и смертью под эгиду более подлинного опыта бытия-к-смерти. От историографии своего времени он унаследовал только онтологическую скудость ведущих понятий, насаждавшихся неокантианством. Открываемая таким образом дискуссия предоставляет возможность подвергнуть испытанию смысл, который Хайдеггер приписывает переходу (*dérivation*) от одного уровня темпорализации к другому. Я предлагаю уравновесить такой подход, осуществляемый с позиции онтологической неполноты, осмыслением экзистенциальных возможностей историографического подхода, которые, на мой взгляд, содержатся в ряде существенных тем хайдеггеровского анализа: это разграничение на уровне самого отношения к прошлому между прошлым как минувшим, недоступным нам, и прошлым как имевшим место, а потому причастным нашей экзистенции, направляемой заботой; идея преемственности поколений, которая сообщает долгу одновременно плотский и институциональный оттенок; и «возобновление», главным образом кьеркеговская тема^{20*}, благодаря которой история предстает не только как напоминание о мертвых, но и как выведение на сцену тех, кто когда-то был живым (раздел II).

Именно на уровне внутривременности — бытия-во-времени — онтология *Dasein* встречается с историей, уже не только в ее исходном акте и эпистемических допущениях, но и в ее реальной деятельности. Этот модус наименее подлинный, поскольку его соотносительность с мерами времени помещает его в сферу притяжения «расхожей» концепции времени, к которой Хай-

деггер причисляет все философии времени от Аристотеля до Гегеля, — концепции, сводящей время к обычной последовательности отдельных моментов. Однако этот модус не лишен исходности, так что Хайдеггер объявляет его «равноисходным» предыдущим, поскольку выражение «считаться со временем», понятное до всякого измерения, развертывает целый веер категорий, структурирующих отношение озабочения, связывающее нас с вещами, при которых мы действуем. Эти категории — датируемость, публичный характер, выговаривание ритмов жизни — позволяют начать своеобразный спор с исторической практикой. Такое позитивное постижение работы историка дает мне повод заново истолковать совокупность предыдущих рассуждений в той точке, где вновь пересекаются история и память. Я полагаю, что онтология исторического бытия, охватывающая временное существование в его тройкой структуре — будущее, прошлое, настоящее, — правомочна выносить вердикт относительно соперничающих притязаний на гегемонию в замкнутом пространстве ретроспекции. С одной стороны, история хотела бы приписать памяти всего лишь статус одного из объектов, существующего наряду с прочими в ее поле исследования; с другой стороны, коллективная память противопоставляет свои возможности поминания стремлению к нейтрализации жизненных значений под отстраненным взглядом историка. В условиях ретроспекции, общих для истории и памяти, спор о приоритете неразрешим. Саму эту неразрешимость как раз и осмысляет онтология, несущая ответственность за своего эпистемологического визави. Перемещая актуальное отношение истории к прошлому, которое когда-то было, но более не существует, на задний план великой диалектики, сплавления исполненного решимости предвосхищение будущего, возобновление имевшего место прошлого и озабочение инициативой и разумным действием, онтология исторического состояния удостоверяет неразрешимый характер отношения истории и памяти (речь об этом шла уже во вступлении ко второй части нашей работы), увековеченный Платоном в «Федре», в мифе об изобретении письменности (раздел III).

И в завершение мы предоставим слово трем историкам, которые, соединяя экзистентное с экзистенциальным, свидетельствуют о «пугающей чуждости» истории — под знаком апории, которая, будучи однажды понятой, утратит свой парализующий характер (раздел IV).

I. ВРЕМЕННОСТЬ

1. Бытие-к-смерти

Темой трехмерности временности, приписываемой душе, мы обязаны прежде всего Августину. Он выделяет две главные черты, которые будут переинтерпретированы Хайдеггером: это изначальная *diaspora** трех измерений, предполагающая их невозможную тотализацию, и, как следствие предыдущей темы, — равная исходность трех моментов. Первая тема — я говорил когда-то о «несогласии»⁵, передавая так смысл *distentio animi* (где вновь обнаруживается *diastasis*** неоплатоников), — возвещается в «Исповеди» в тоне плача: именно из «области неподобия» душа посылает свои жалобы. Вторая тема обретает у Августина форму, с которой Хайдеггер решительно порывает: исходность трех временных моментов перестает быть равной, смещаясь к центру, которым является настоящее. Именно настоящее распадается на три направления, всякий раз как бы удваиваясь: «...есть три времени: прошлое, настоящее и будущее» («Исповедь», 20, 26). Но «настоящее прошедшего — это память; настоящее настоящего — его непосредственное созерцание (*contuitus*) [далее будет *attentio*]; настоящее будущего — это ожидание»⁶. Конечно, у Августина достаточно аргументов: мы видим прошлое только исходя из *vestigia* — образов-отпечатков, наличествующих в душе; так же обстоит дело с осуществляемым в настоящем предвосхищением грядущих вещей. Стало быть, именно проблематика (и связанная с ней загадка) присутствия того, что отсутствует, диктует тройкую соотношенность с настоящим; но, могут возразить, не на *vestigia*, отпечатки как таковые, в качестве живого настоящего — если предположить, что они наличествуют, — направлено наше внимание, а скорее на прошлость прошлых вещей и будущее вещей грядущих; зна-

* Рассеяние (*греч.*). Здесь — разделение.

⁵ Рикёр II. Время и рассказ. Т. 1, часть 1, гл. 2, § 3, «Включенное несогласие». В то время акцент ставился на сложном, быть может, неуловимом отношении между временем души и космическим временем; календарное время понималось как осуществляющее переход от одного к другому. Здесь начинается иная дискуссия, на границе онтологии исторического состояния и эпистемологии исторического познания.

** Разъединение, раздор, вражда (*греч.*).

⁶ И еще: «Если мне позволено будет говорить так, то я вижу (*video*), что есть три времени, признаю (*fateorque*), что их три» (там же).

чит, правомерно заподозрить, как это делают современные и пост-модерные критики «репрезентации», существование некоей «метафизики настоящего», тайком проскользнувшей под инстанцию присутствия в качестве настоящего настоящего, этого странного удвоенного настоящего⁷. Я призываю в другом месте к более многозначной трактовке настоящего: последнее не сводится к своего рода оптическому, сенсорному или когнитивному присутствию какого-то элемента; оно является также настоящим страдания и наслаждения, а еще более — настоящим инициативы, которая прославляется в конце знаменитого текста Ницше, цитировавшегося во Вступлении к третьей части данной работы.

Не стоит требовать от Августина решения проблемы, которой он не ставил, проблемы возможных отношений с историческим познанием. С одной стороны, его размышления о времени лежат в русле того направления истории идей, которое я выше охарактеризовал как школу внутреннего усмотрения, а значит, его подстерегали те же затруднения при трактовке личной и коллективной памяти в качестве равных⁸. С другой стороны, интерпретация исторического времени была делом теологии. Тогда ответ на вопрос о возможном соединении теологии истории с историографией следовало бы, идя по стопам Анри Марру (а он сам хороший историк), искать в «Граде Божьем» и в концепции двух градов⁹. Философское рассмотрение этого отношения между теологией и историографией можно было бы попытаться провести в той области, которую Помпиан называет хронософией. Такое исследование выходит, однако, за рамки нашей работы.

Переход от Августина к Хайдеггеру на первый взгляд нетруден: он предполагается хорошо известной теперь триадой инстанций темпоральности: прошлого, настоящего, будущего. Но два существенных исходных различия, связанных с теми контекстами, в рамках которых развивались концепции двух этих мыслителей, удерживают последних на значительном расстоянии друг от друга. Августин появляется на горизонте христиан-

⁷ Причина, по которой платонизирующее христианство оказывает предпочтение настоящему, связана с соотносительностью жизненного настоящего с вечностью, понимаемой как *nunc stans*, иначе говоря, как вечное настоящее. Но это вечное настоящее не столько способствует конституированию настоящего времени души, сколько служит ему контрапунктом и противоположностью: наше настоящее страдает оттого, что не является вечным настоящим; вот почему требуется диалектика двух других временных инстанций.

⁸ См. первую часть, гл. 3.

⁹ *Marrou H.-I. L'Ambivalence de l'histoire chez saint Augustin. P., Vrin, 1960; La Théologie de l'histoire. Paris, Éd. du Seuil, 1968.*

ского неоплатонизма; Хайдеггер — на горизонте немецкой философии, достигающей вершины в неокантианстве начала XX века; но школы, разделяющие это философское умонастроение, сталкиваются с проблемой возможности и обоснованности исторического знания. В этом плане все решается на переходе от критической философии истории, наподобие той, что представлена в предыдущей главе данной книги, к онтологии историчности, или, как я предпочитаю говорить, исторического состояния. Такое продвижение от критической философии к онтологической философии истории оставляет свой отпечаток на самом слове «историчность». Последующие наши изыскания ведут к этой резкой перемене курса. Но такому решающему моменту предшествует анализ — мы считаем его исходным — фундаментальной временности; на первый взгляд, историография не имеет отношения к этому уровню, расположенному на наибольшей глубине. Дальше я скажу о том, каким неожиданным образом она выступает в качестве легитимного партнера еще до того, как тематизируется понятие историчности. Но не только это последнее понятие отодвигается на второе место в тексте «Бытия и Времени», но и сам доступ к наиболее глубокому уровню бесконечно откладывается. Предварительно следует выяснить полный смысл того философского места, где ставится вопрос. Это философское место — *Dasein*, имя, данное «тому существу, которое мы сами всегда суть» («Бытие и Время», с. 7). Есть ли это человек? Нет, если мы назовем человеком существо, безразличное к своему бытию; да, если оно выходит из состояния безразличия и понимает себя как то существо, «для которого как бытия-в-мире дело идет о нем самом» (цит. соч., с. 143). Вот почему я считаю возможным, солидаризируясь с Ф. Дастюром, оставить без перевода термин *Dasein*¹⁰.

Этот способ вхождения в проблематику наиболее важен для нас, тех, кто ставит вопрос о референте исторического знания: таким конечным референтом является, согласно Бернару Лепти, совместное действие в социальном мире. Временные уровни, рассмотренные и прослеженные историками, соответствуют этому предельному референту. Но действие утрачивает это положение, если человек толкуется в эмпирическом смысле как тот, кто действует и претерпевает действие; в таком понимании человек и его действие сводятся к категории *Vorhandensein*, которая означает простое фактическое присутствие вещи. Фунда-

¹⁰ *Dastur F. Heidegger et la Question du temps. Paris, PUF, 1990.*

ментальная онтология предлагает регрессию в границах этого фактического присутствия, при том условии, что вопросу о смысле бытия — вопросу, который, как гласит первая фраза «Бытия и Времени», сегодня пришел в забвение, — придается статус решающего. Этот начальный разрыв, оплачиваемый неперево­димостью слова *Dasein*, не исключает выполнения функции обусловливания в отношении того, что гуманитарные науки называют человеческим действием, социальным действием, поскольку метакатегория заботы занимает осевую позицию в герменевтической феноменологии, последним референтом которой является *Dasein*¹¹. Только в главе 6 первого раздела, названного «Подготовительный фундаментальный анализ *Dasein*», Хайдеггер подходит к вопросу о тематизации заботы как бытия *Dasein*. Примечательно, что заботу можно понять скорее при помощи чувства, чем какой-либо теоретической или практической инстанции, а именно — через фундаментальное чувство страха, которое привлекается здесь не из-за его эмоционального характера, но из-за присущей ему способности размыкать бытие *Dasein*, столкнувшегося с самим собой. Существенно, что такое размыкание есть размыкание по направлению к целостности того, чем мы являемся, точнее, к «структурному целому» этого сущего, столкнувшегося со своим бытием. Этот вопрос о целостности будет сопровождать нас во всех дальнейших размышлениях. Возможность бегства *Dasein* от самого себя параллельна здесь способности размыкания, свойственной страху. Параграф 41 — «Бытие *Dasein* как забота» — можно считать ядром этого фундаментального подготовительного анализа. Здесь речь идет о «структурном целом *Dasein*» (цит. соч., с. 191). Уже очерчивается тема «вперёд-себя-бытия», которая воз­вещает приоритет будущего в структуре исходной временности. Обычная психология — свойственная как историкам, так и судьям, — улавливает от этой структуры заботы только ее тень, падающую на повседневную жизнь в виде озабочения (для себя) и заботливости (для другого); но даже в неподлинности *Dasein* «оста­ется по сути вперёд-себя, равно как в падении бегство *Dasein* от самого себя кажется еще то бытийное устройство этого сущего, что для него речь идет о его бытии» (цит. соч., с. 193). Нам важно

¹¹ В работе «Время и рассказ», III, я подробно анализирую подготовительные исследования, касающиеся, с одной стороны, герменевтической феноменологии («Temps et Récit», III, p. 92-95), а с другой — осевой позиции заботы в онтологии *Dasein* (p. 95-102).

утверждение о том, что «для данного фундаментально-онтологического разыскания, не стремящегося ни к тематически полносоставной онтологии *Dasein*, ни тем более к конкретной антропологии, должно хватить указания на то, как эти феномены экзистенциально основаны в заботе» (цит. соч., с. 194). Забота, таким образом, полагается как главенствующая категория Аналитики *Dasein* и наделяется соответствующей ей широтой смысла¹².

Как покажут наши дальнейшие исследования, меня больше всего интересует способность герменевтической феноменологии «Бытия и Времени» к обоснованию того, что зовется здесь «конкретной антропологией». Краеугольным камнем станет, если перефразировать процитированное только что высказывание, способ, «каким эти феномены [история историков и память обычных людей] экзистенциально основаны в заботе [и временности заботы]». Честно говоря, я опасаюсь, как бы проведенная в «Бытии и Времени» иерархизация временных инстанций — фундаментальной временности, историчности, внутривременности — под углом зрения убывающей исходности и возрастающей неподлинности не стала препятствием для признания возможностей обусловливания (а в этом смысле и обоснования), вектор которого ведет от фундаментальной инстанции к фундируемой инстанции. Такова будет на всем протяжении данной главы направляющая нить моей конфронтации с Аналитикой *Dasein*.

Знаменательно, что второй раздел, носящий название «*Dasein* и временность» (§ 45 и сл.), начинается с главы, объединяющей две сферы проблем: проблематику целостности («возможная целость *Dasein*», § 46) и проблематику смертности («экзистенциальный набросок собственного бытия к смерти», § 53). Все решается на этом *nexus** между бескрайностью целостного умения-быть и конечностью горизонта смерти. Еще до того, как начать исследование пластов темпорализации всех уровней су-

¹² Об интерпретации *Dasein* как заботы (по материалам § 41) см.: *Dastur F. Heidegger et la Question du temps*, p. 42-55; *Greisch J. Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de «Sein und Zeit»*. Paris, PUF, coll. «Epiméthée», 1994, p. 236 sq.: «Хотя у нас может создаться впечатление, что благодаря заботе экзистенциальный анализ был доведен до благополучного конца, это вовсе не так. Забота есть в гораздо большей мере исходный пункт, нежели точка прибытия. Таким образом возвещается необходимость... еще одного пространного исследования, содержащегося во второй части "Sein und Zeit": анализа отношений между *Dasein* и временностью, которые позволяет предвидеть забота» (op. cit., p. 241). Именно «заступание» равнозначно здесь возвещению.

* Стыке, соединении (*l'ant.*)

ществования, мы знаем, что войти в диалектику инстанций временности можно только через будущее и что будущее структурно заслонена конечным горизонтом смерти. Примат будущего включен в тему бытия-к-смерти; последнее, таким образом, сосредоточивает в себе всю полноту смысла, едва заметного при подготовительном анализе заботы, рассмотренной как «вперёд-себя-бытие». Поэтому тесная связь (*pexus*) между умением-быть-всем и смертностью предлагается как своего рода высшая точка, исходя из которой позже будут постепенно конституироваться производные инстанции темпорализации. Важно хорошо представлять себе два члена исходной корреляции, которая формулируется в названии первой главы: «Возможная целость *Dasein* и бытие к смерти» (цит. соч., с. 235). Именно структура заботы самой своей разомкнутостью навязывает проблематику целостности и сообщает ей модальность потенциальности, умения-быть, кратко выражаемого термином *Ganzsein-können* (умение-быть-всем, возможная целость): под «всем» следует понимать не замкнутую систему, но цельность, и в этом смысле разомкнутость. Причем разомкнутость, всегда оставляющую место факту «недостачи» (или «отсрочки» — *Ausstand*, § 48), а стало быть — незавершенности. Этот термин, «незавершенность», важен в той мере, в какой «к» в «бытии-к-смерти», как кажется, предполагает известную предназначенность к завершению. Нет ли противоречия между разомкнутостью и замкнутостью, недостижимой цельностью и концом, предстающим в форме замыкания? Разве то почти невыносимое напряжение, которое проявляется в языке наподобие оксюморона — исполнение неисполнимого, странным образом не оттеняется выдвиганием на первый план бытия-к-смерти, которое в хайдеггеровском тексте, похоже, заслоняет предварительную тему «умения-быть-всем»? Чтобы вернуть всю действенность последнему выражению, не следует ли оставить умению-быть его разомкнутость, не торопясь добавлять: всем? Это с виду несущественное добавление таит в себе возможность всех последовательных соскальзываний: бытие-всем, недостача как отсрочка, бытие-к-концу, бытие-к-смерти; помимо соскальзываний, еще и возвратные переопределения: «к» бытия-к-смерти предполагает значение возможности — «бытие к возможности», — которое проецируется в форме замкнутой возможности на разомкнутую возможность умения-быть. На заступании заботы сказывается его переформулирование в «заступание в возможность» (цит. соч., с. 262).

Вот так смерть становится «самой своей возможностью *Dasein*» (цит. соч., с. 263), наиболее собственной, абсолютной, непреодолимой, неоспоримой в силу особой, неэпистемологической достоверности, вселяющей страх из-за своей неопределенности. В этом плане стоит акцентировать идею конца с его хорошо известной полисемией: это конец, ожидающий *Dasein*, подкарауливающий его, идущий впереди него, всегда неотвратимый конец¹³. Я не скрываю своего смятения, завершая перечитывание этой центральной главы: разве пути размыкания возможного бытия не были перекрыты подчеркиванием тематики смерти? Разве напряжение между разомкнутостью и замкнутостью не смягчается господством *in fine* бытия-к-смерти, трактуемого как бытие к возможному? Разве страх, накладывающий свой отпечаток на всегда неотвратимую угрозу смерти, не заслоняет собой радость, даруемую порывом жизни? В связи с этим удивляет умалчивание в «Бытии и Времени» — по крайней мере на этой вступительной стадии — о феномене рождения. Подобно Жану Грейшу («*Ontologie et Temporalité*», р. 283), я с удовольствием напомним тему «рожденности» (*Gebürtigkeit*), на которой, как утверждает Ханна Арендт в «Ситуации человека», базируются категории из сферы *vita activa*^{21*}: работа, созидание, действие. Разве не следовало бы противопоставить это ликование тому, что предстает как некая одержимость метафизики проблемой смерти, как в платоновском «Федоне» (64 а 4,6), где восхваляется «забота о смерти» (*meletē tou thanatou*)? Хотя и верно, что обезличивание смерти на уровне *тан* есть своего рода увертка, не равноценна ли страшная одержимость перекрыванию путей, ведущих к размыканию возможного бытия? Разве не стоило бы тогда исследовать возможности, предоставляемые опытом умения-быть до того, как его поймает в свои сети бытие-к-смерти? Разве не стоило бы тогда послушать Спинозу: «Человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни» («Этика», часть 4, теорема 67^{22*}). Разве радость, вызываемая обетом, который я даю, — обетом оставаться живым до..., а не обетом умереть, не выявляет по конт-

¹³ Жан Грейш ставит на почетное место «резюмирующее определение возможного подлинного бытия-к-смерти»: «заступание». Яркую речь в защиту позиции перед лицом смерти, близкую к той, что артикулируется в «Бытии и Времени», можно прочесть в: *Dastur F. La Mort. Essai sur la finitude*. Paris, Hatier, 1994.

расту экзистентность, предвзятость и неизбежную неполноту хайдеггеровской решимости перед лицом смерти?

Именно на фоне этой озадаченности я предлагаю исследовать два пути, которые, каждый по-своему, подготавливают диалог, быть может неожиданный, между философом и историком на тему смерти.

Я хотел бы противопоставить альтернативную трактовку умения умирать прежде всего идее смерти как внутренней возможности самого умения-быть. Своего рода короткое замыкание, которое Хайдеггер производит между умением-быть и смертностью, я заменю долгим окольным путем, каким и последую дальше. Мне кажется, что в хайдеггеровском анализе заботы недостает одной темы, темы отношения к собственному телу, к плоти, благодаря которой умение-быть обретает форму желания в наиболее широком смысле этого термина, охватывающего собой *conatus** Спинозы, аппетицию Лейбница, либидо Фрейда, желание быть и стремление к существованию у Жана Набера. Как смерть вписывается в это отношение к телу? Здесь и начинается долгий окольный путь. Я знаю о смерти как неизбежной судьбе тела-объекта; я знаю о ней благодаря биологии, подтвержденной повседневным опытом; биология говорит мне, что смертность — это вторая половина пары, первую половину которой составляет половое размножение. Сочтем ли мы это знание недостойным онтологии по причине его фактичности, его эмпирического характера? Перенесем ли его в сферу *Vorhandenheit* или *Zuhandenheit*, вещей наличных или подручных? Плоть нарушает это разделение способов бытия. Разделение взяло бы верх только в том случае, если бы это объективное и объективирующее знание о смерти не было интериоризовано, присвоено, впечатано в плоть живого человека, желающего сущего (*être de désir*), каковым мы являемся. Коль скоро момент отдаления преодолевается моментом присвоения, смерть может вписаться в понимание «я» как собственной смерти, как смертного удела. Но какой ценой? Биология сообщает только об общем, родовом «надо»: поскольку мы принадлежим к этому роду живых существ, мы должны умереть, нам суждено умереть. Но даже интериоризованное, присвоенное, такое знание остается чуждым желанию жить, воле к жизни, этому плотскому образу заботы, «умения-быть-всем». Только в конце долгой работы «я»

* Влечение, стремление (*лат.*).

над самим собой всецело фактичная необходимость смерти может превратиться — конечно, не в умение-умереть, но в согласие с тем, что надо умирать. Здесь речь идет об уникальном в своем роде «заступании», плоде мудрости. В пределе, на горизонте, любить смерть как сестру, подобно *poverello** из Ассизи, — это дар, связанный с явлением, недоступным даже экзистенциальному опыту, столь уникальному, как очевидный стоицизм Хайдеггера, явлением, определяемым Новым Заветом как *agapē*** . Если мы по-прежнему будем отличать исходный экзистенциал от многообразия экзистентных позиций, обусловленных культурными традициями или разнящимися индивидуальными опытами, то на этом исходном уровне сохраняется разрыв между волей к жизни и неизбежностью смерти, в силу чего смерть превращается в остановку, одновременно неизбежную и случайную, самого что ни на есть исходного умения-быть¹⁴. Устранение этого разрыва путем согласия со смертью остается задачей, которой мы все подчинены и которую каждый из нас так или иначе решает¹⁵. Но даже принятая нами, смерть остается ужасающей, утрашающей в силу самой своей природы, в корне чуждой нашему желанию, и цены, которой оплачивается согласие с ней. Возможно даже, мы не достигли на этом первом пути — пути экстериорности и фактичности — очага вражды, откуда проистекает смерть; мы распознаём его, только следуя по второму маршруту.

Окольный путь, предлагаемый вторым маршрутом, ведет уже не к экстериорности и фактичности, а ко множественности. Как

* Бедняку (*итал.*). Здесь имеется в виду Франциск Ассизский.

** Любовь (*греч.*).

¹⁴ Можно упомянуть в связи с этим важные замечания Симоны Вейль о судьбе и несчастье. Всегда следует жить и любить вопреки неблагоприятной судьбе. *Weil S. Oeuvres. Paris, Gallimard, coll. «Quarto», 1989, «Malheur et joie», p. 681-784.*

¹⁵ Подтверждение этой мудрости можно найти в главе XX книги I «Опытов» Монтеня: «О том, что философствовать — это значит учиться умирать». Таков враг, от которого невозможно ускользнуть, «научимся встречать ее грудью и вступать с нею в единоборство. И, чтобы отнять у нее главный козырь, выберем путь, прямо противоположный обычному. Лишим ее загадочности, присмотримся к ней, приучимся к ней, размышляя о ней чаще, нежели о чем-либо другом. Будемте всюду и всегда вызывать в себе ее образ и притом во всех возможных ее облициях». И еще: «Кто научился умирать, тот разучился быть рабом. Готовность умереть избавляет нас от всякого подчинения и принуждения» (*Монтень М. Опыты в трех книгах. Книга первая, глава XX. М., 1991, с. 133-134. Перевод А.С. Бобовича.*)

обстоит дело со смертью, если речь идет о нашем способе существования среди других людей, — об *inter-esse*^{*}, приобретающем у Хайдеггера более слабое значение *Mitsein*?^{**} Удивительно, что смерть другого он считает опытом, не адекватным исканиям фундаментальности, которая запечатлевается в страхе, проясняемом в плане дискурса понятием бытия-к-смерти. Бесспорно, что опыту смерти другого угрожает неподлинность: тайное признание, что смерть, унесшая нашего ближнего, самого дорогого, фактически пощадила нас, открывает путь стратегии уклонения, которая, как мы надеемся, отсрочит момент истины, ставящий нас лицом к лицу с нашей собственной смертью. Но и отношение «я» к самому себе тоже не защищено от столь же неискренних уловок. Здесь важно исследовать скорее ресурсы правдивости, рассматриваемые в контексте трудной работы по присвоению знания о смерти и выявляемые в опыте утраты любимого существа. На пути, пролегающем через смерть другого — иной образ окольного пути, — мы узнаем последовательно две вещи: утрату и скорбь. Что касается утраты, то разделение как разрыв коммуникации — мертвый это тот, кто нам больше не отвечает, — представляет собой подлинное отсечение части самого «я», поскольку отношение с исчезнувшим есть компонент нашей собственной идентичности. Утрата другого есть в известном смысле утрата «я», а потому составляет этап на пути «заступания». Следующий этап — это скорбь, неоднократно упоминавшаяся в данной книге. В конце процесса, ведущего к интериоризации утраченного навсегда объекта любви, вырисовывается примирение с утратой, в чем как раз и заключается работа скорби. Не можем ли мы предвосхитить, в перспективе этой скорби о другом, скорбь, которая увенчала бы предвидимую утрату нашей собственной жизни? На этом пути удвоенной интериоризации предвосхищение скорби, которую испытают наши близкие, когда нас не станет, может помочь нам принять нашу будущую смерть как утрату, с которой мы попробуем заранее примириться.

Следует ли сделать еще один шаг и принять послание о подлинности смерти всех тех других, кто не относится к близким? Здесь уместно вновь развернуть триаду: «я», близкие и другие, — как мы рискнули поступить в связи с проблемой

* Существование между (лат.).

** Событиé (нем.).

атрибуции памяти¹⁶. Я надеюсь, что это развертывание открывает для нас проблематику смерти в истории, которую мы намерены здесь исследовать. На мой взгляд, чересчур торопятся те, кто приписывает сфере «тап» совокупность неподлинных отношений. Помимо того, что идея справедливости, упоминавшаяся в связи с пресловутым долгом памяти, отсылает к позиции третьего лица в межчеловеческих отношениях, смерть всех этих других несет в себе урок, которого не могли бы преподать ни отношение «я» к самому себе, ни отношение его с близкими. Утрата и скорбь обретают на уровне «тап», рассматриваемом часто как сфера обыденного, новые формы, способствующие нашему наиболее сокровенному обучению смерти. Действительно, существует форма смерти, которая встречается в чистом состоянии, скажем так, только в сфере публичного существования: насильственная смерть, убийство. Мы не можем обойтись здесь без этого нового обходного маневра — на сей раз в область истории, а также и политики. Гоббс, как известно, рассматривал боязнь насильственной смерти как неизбежный путь к договору, который заключают все члены какой-либо исторической общности в пользу правителя, не являющегося участником договора. Но насильственную смерть нельзя поспешно ставить в один ряд с вещами наличными и подручными. Она означает нечто сущностное, касающееся смерти в целом, а в конечном счете и нашей смерти. Смерть близких, о которой мы предпочитаем здесь размышлять, есть в действительности «тихая» смерть, даже если ее обезображивает ужас агонии. Даже тогда она означает освобождение, успокоение, что можно прочесть на лице усопшего, в соответствии с тайным желанием тех, кто продолжает жить. С насильственной смертью не так легко примириться. Самоубийство, представляющее собой убийство, объектом которого является само «я», повторяет — когда оно затрагивает нас — ее жестокий урок. Какой урок? Он состоит в том, что, быть может, всякая смерть есть своего рода убийство.

Эту интуицию исследует Э. Левинас на нескольких важных страницах работы «Тотальность и бесконечное»¹⁷. Убийство, возведенное в ранг основополагающей парадигмы через

¹⁶ См. первую часть, гл. 3.

¹⁷ *Levinas E. Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité. La Haye, Nijhoff, 1961, p. 208-213.* (Далее цит. по: *Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М.; СПб., 2000. Перевод И.С. Вдовиной. — Прим. перев.*)

осмысление убийства Каином его брата Авеля, выявляет то, о чем не говорит простое исчезновение, уход, прекращение существования в случае смерти близких, — отметину небытия, возникающую в ситуациях намеренного уничтожения. Только «страсть к убийству» ставит такую отметину¹⁸. Левинас идет прямо к этической реакции на эту страсть: моральная невозможность убить отныне запечатлена на всех лицах. Запрет убийства есть ответ на ужасающую возможность и внедряется в саму эту возможность. Но, помимо того, что этот великий урок кладет начало этике, убийство, которое является, по сути, смертью, навязанной другому, отражается в моем отношении к собственной смерти. Чувство неотвратимости, предшествующее всякому знанию о смерти, выступает как неотвратимость угрозы, исходящей из неведомой точки будущего. *Ultima latet**, повторяет Э. Левинас: «В смерти я сталкиваюсь с абсолютным насилием, с убийством в кромешной тьме» (цит. соч., с. 233). Пугающая враждебность Другого приближается ко мне, направлена против меня: «...как если бы убийца был не столько причиной смерти, сколько был бы неотделим от ее сущности, как если бы приближение смерти было одной из модальностей отношения с Другим» (цит. соч., с. 234). Храня молчание о том, что возможно после смерти (небытие или новое начало? «Я не знаю» (там же)), Э. Левинас ясно и решительно высказывается по поводу происходящего «до» смерти: оно может быть только бытием-против-смерти, а не бытием-к-смерти. Жизнь? Это проект, являющийся отсрочкой в горизонте «чистой угрозы, которая приходит к “я” от абсолютной инаковости» (цит. соч., с. 234-235). Страх — это страх не перед небытием, а перед насилием, и в этом смысле «страх перед Иным» (цит. соч., с. 235)¹⁹. Хайдеггеровскому бытию-к-смерти Левинас противопоставляет вопреки-смерти, против-смерти, открывающее непрочное пространство для выступления за «доброту, освободившуюся от эгоистических устремлений» (цит. соч., с. 236)²⁰.

¹⁸ «Отождествление смерти с небытием соответствует смерти Другого путем убийства» (с. 233).

* Последнее мгновение (*лат.*).

¹⁹ «Это небытие — промежуток, за пределами которого обретается враждебная воля» (цит. соч., с. 235). Те, кто «выдан чуждой... воле» (там же), — это мы.

²⁰ «Желание, в котором растворяется находящаяся под угрозой воля, защищает теперь не возможности воли: у него есть свой центр, помимо воли, — это доброта, которую смерть не может лишить смысла» (цит. соч., с. 236).

Помимо этического — а также политического²¹ — урока, извлекаемого Левиным из этого размышления о насилии смерти, я хотел бы упомянуть один из образов, в которые может облечься скорбь в том случае, когда причиной утраты стала «страсть к убийству». Этот образ выводит нас на путь наших уже приближающихся размышлений о смерти в истории. В самом деле, чем могло бы стать спокойное, достойное видение угрозы, обозначаемой насильственной смертью? Разве это не было бы принятием банальности «люди смертны»? Не может ли эта банальность вновь обрести силу онтологического свидетельства? Так было бы в том случае, если бы мы смогли увидеть в угрозе остановки нашего желания справедливое уравнивание: как и все, до меня и после меня, я должен умереть. Вместе со смертью заканчивается время избранных. Не это ли послание несет в себе строгий рассказ из близкой сердцу Э. Левинаса Торы, повествующий о смерти патриарха: «...и приложился к народу своему»?²²

2. Смерть в истории

Осужден ли историк оставаться безголосым, в то время как философ в одиночестве ведет свой дискурс?

Тезис этого раздела таков: вопреки вполне определенным суждениям Хайдеггера, и в особенности вопреки радикальности, присущей теме фундаментальной временности, далекой от всякой историографической тематики, диалог между философом и историком возможен на уровне, установленном самим Хайдеггером, — на уровне бытия-к-смерти.

Один из способов нового развития этой темы подсказывается предложенными выше альтернативными прочтениями, но

²¹ Левинас завершает эти мрачные страницы, напоминая о другом шансе, «который получает воля во времени и который оставляет ей ее бытие, направленное против смерти: создание структур, где воля, вопреки смерти, обеспечивает существование разумного, но безличного мира» (там же). Слова о справедливости в работе «Иное чем бытие, или По ту сторону сущности» («Autrement qu'être ou au-delà de l'essence», La Haye, Nijhoff, 1974) придают весомость этому беглому наброску политики доброты под сенью смерти.

²² Быт 35,29; 49,33^{23*}. Монтеню была известна эта мудрость. Мы приводили выше его суждения о смерти как о враге, с которым нужно свыкнуться. Послушаем теперь, как он воздает ей должное: «Равенство есть первый шаг к справедливости. Кто может жаловаться на то, что он обречен, если все другие тоже обречены?» (Монтень М. Цит. соч., кн. I, гл. XX, с. 146).

текст «Бытия и Времени» открывает и другие пути вступления в общее пространство сопоставления.

Путь первый: за большой главой о бытии-к-смерти следует размышление, посвященное теме *Gewissen* (этот термин можно приблизительно перевести как «моральное сознание»). Но данное понятие непосредственно связано у Хайдеггера с понятием свидетельства (*Bezeugung*). Свидетельство есть форма удостоверения истинности, дающая возможность осмыслить понятия умения-быть-всем и бытия-к-смерти. Можно говорить поэтому о свидетельстве в будущем времени, об удостоверении самой будущности заботы в ее способности «заступания». Но в действительности полным визави свидетельства является историческое состояние, развернутое в трех своих временных экстазах. Впрочем, свидетельство, каким оно предстало в нашей книге²³, — будь то в его ретроспективных формах, в повседневной жизни, в суде или в истории, — можно считать взятым в прошедшем времени коррелятом свидетельства о способности-быть, постигнутой в образе заступания. В корреляции между свидетельством в будущем времени и свидетельством в прошедшем времени реализуется функция делания возможным (*possibilisation*), приписываемая метакатегории исторического состояния. К этому нужно добавить свидетельство — в настоящем времени — относительно «я могу», формы всех глаголов действия и претерпевания, при помощи которых в книге «Я-сам как другой» характеризуется человек могущий: могущий говорить, действовать, рассказывать, быть субъектом вменения; это удостоверение, взятое в настоящем времени, обрамляет собой свидетельство в будущем времени и свидетельство в прошедшем времени. Сила хайдеггеровского текста состоит в том, что свидетельство распространяется в нем от будущего времени заступания к прошедшему времени ретроспекции.

Путь второй: онтология способности-быть/способности-умереть не находится в отношении экстериторности или полярности с прошлостью, что характерно еще для понятий горизонта ожидания и пространства опыта у Козеллека и для наших собственных исследований; впрочем, Козеллек подчеркнул — мы отмечали это выше — особый характер данных понятий как фактической структуры «опыта истории». Согласно «Бытию и Времени», «заступание» предполагает прошлость. Но в каком смысле этого термина? Именно здесь принимается решение,

²³ См. вторую часть, главу 1, с. 224-231.

косвенные следствия которого для истории чрезвычайно значимы: нацеленность на прошлое обусловлена в конце концов тем, что оно «имело место», а не тем, что оно минуло и недоступно нашему желанию им овладеть. В этом плане чисто семантическое с виду решение: обозначить прошлость как *Gewesenheit* — свойство того, что «было», «имело место», а не *Vergangenheit* — прошлое истекшее, исчезнувшее, — родственно движению, которое ведет критическую философию истории к онтологии исторического состояния. Мы многократно предвосхищали этот приоритет «быть бывшим» по отношению к прошлому как минувшему в следующих темах: «больше... не» прошлого не должно, говорили мы, затемнить историческую нацеленность, ставящую во главу угла тех живых, которые существовали, прежде чем стать «отсутствующими в истории». Но важнее всего, что это новое определение прошлого впервые вводится в рамках анализа фундаментальной временности, временности заботы («Бытие и Время», § 65), еще до обращения к теме историчности и к собственно проблеме истории. Связь между будущостью и прошлостью обеспечивается понятием-посредником «бытие-в-долге»^{24*}. Заступающая решимость может быть только принятием долга, выражающего нашу зависимость от прошлого в терминах наследования²⁴. Но понятие долга (немецкое *Schuld*) раньше, в главе о *Gewissen*, было лишено своего стержня — оттенка обвинения, виновности, что, на первый взгляд, может сыграть негативную роль в случае исторического суждения об общеизвестных преступлениях, вроде тех, что упоминались выше, например в связи со спором немецких историков. Разве Хайдеггер полностью лишил понятие долга его морального содержания? Я думаю, что идея вины (*faute*) должна вновь занять свое место на вполне определенной стадии исторического суждения, коль скоро

²⁴ «Заступающая решимость понимает *Dasein* в его сущностном бытии-в-долге. Так понимать значит экзистирова принимать бытие-в-долге, *быть* брошенным основанием ничтожности. Но принять брошенность значит собственно *быть Dasein* в том, как оно всегда уже было. Принятие брошенности опять же возможно только так, что наступающее *Dasein* самым своим “как оно всегда уже было”, т.е. своим “уже-былым”, способно *быть*. Лишь поскольку *Dasein* вообще *есть* как я *есть-бывший*, оно способно в будущем так само для себя настать, чтобы *вернуться* в себя. Собственно наступаая, *Dasein* *есть* собственно *уже-бывшее*. Заступание в предельнейшую и самую свою возможность *есть* принимающее возвращение в *наступающую* свою *бывшесть*. *Dasein* способно собственно *бывшим* *быть* лишь поскольку оно *настающее*. Бывшесть возникает известным образом из будущего» («Бытие и Время», с. 325-326).

историческое понимание сопоставляется с доказательством вины, причинения вреда (*tort*^{25*}); понятие вреда, причиненного другому, сохраняет тогда чисто этическое измерение долга, его аспект виновности. Мы достаточно скажем об этом в главе о прощении. Но прежде стоит воспользоваться этически нейтральным понятием долга, имеющим примерно то же значение, что понятие переданного наследия, которое необходимо принять, — что не исключает и критического аспекта.

Это понятие долга-наследия служит опорой понятию репрезентирования, которое мы предложили в рамках эпистемологии исторического познания, наделив его функциями охранения референциальных претензий, свойственных историческому дискурсу: оно выражает тот факт, что историку присуще стремление представить свои конструкции как реконструкции — осуществленные, скажем так, «по касательной», — того, что реально произошло, «что было на самом деле», по словам Леопольда Ранке. Но мы не смогли скрыть проблематичности этого понятия, проявляющейся на том самом уровне, где оно артикулируется. Оно остается как бы в подвешенном состоянии, в качестве претензии, которую рискнули выдвинуть в рамках историографической операции. Бытие-в-долге представляет в этом отношении экзистенциальную возможность репрезентирования. Тогда как понятие репрезентирования всегда зависит в своей смысловой структуре от намеренно ретроспективной перспективы исторического знания, бытие-в-долге представляет собой оборотную сторону заступающей решимости. Мы скажем в следующем разделе о том, что именно может пригодиться историку в этом осмыслении «заступания», на производном уровне историчности, где явным образом завязывается диалог между философом и историком.

Итак, именно под знаком бытия-в-долге «имевшее место» превосходит по онтологической насыщенности «больше не существующее» минувшего прошлого. Открывается возможность для диалектического отношения между «бывшим» и «минувшим», представляющего собой ценнейший ресурс для диалога между историком и философом и для собственной работы первого. Но нужно еще и сохранить полноправность каждого из элементов этой пары. Здесь можно выдвинуть возражение в адрес Хайдеггера, который считает определение прошлого как минувшего неподлинной формой временности, зависящей от расхожего

понимания времени как простого суммирования исчезающих «теперь»²⁵. Именно в этой точке использование определений «подлинный»-«неподлинный» оказывается неадекватным функции поспособиллизации, приписываемой онтологической концептуальности, и делает сложным, если не невозможным, диалог философа с историком. Поэтому такой диалог требует воздать должное понятию минувшего прошлого и восстановить диалектику «имевшего место» и «больше не» во всей ее драматической форме. Разумеется, нет сомнений в том, что «просто минувшее» несет на себе печать бесповоротности и что бесповоротность, в свою очередь, наводит на мысль о невозможности изменить ход вещей; в этом смысле минувшее тяготеет к наличному и подручному (*vorhanden* и *zuhanden*), категориям, которые Хайдеггер объявил неадекватными онтологическому содержанию заботы. Однако неналичный, неподручный характер прошлого, пожалуй, вполне соответствует — в практической сфере — отсутствию, относящемуся к когнитивной сфере репрезентации. Именно здесь соединение бытия-в-долге — онтологической категории — и репрезентирования, категории эпистемологической, оказывается весьма плодотворным, поскольку репрезентирование возводит на уровень эпистемологии историографической операции загадку актуальной репрезентации отсутствующего прошлого, которая, как мы уже не раз говорили, представляет собой исходную загадку феномена памяти. Но в «Бытии и Времени» проблема памяти игнорируется, а проблема забвения затрагивается лишь эпизодически. Мы скажем далее о последствиях этого упущения, проявляющихся в плане историчности и спора с историографией. Но оно, к сожалению, заявляет о себе уже при фундаментальном анализе заботы, на уровне которого принимается решение противопоставить «имевшее место» — более подлинное — «минувшему» прошлому как менее подлинному. Спор между философом и историком должен целиком выиграть от восстановления диалектики наличия и отсутствия, внутренне присущей любой репрезентации прошлого — мнемонической или исторической. В результате этого спора нацеленность на прошлое как имевшее место усиливается, поскольку имевшее место означает бывшее присутствующим, живущим, живым.

Именно на этом диалектическом фоне действует историк, внося свою особую лепту в размышление о смерти.

²⁵ «Понятия “будущего”, “прошлого” и “настоящего” возникли ближайшим образом из неподлинного понимания времени» (там же, с. 326).

И вправду, как можно было бы пройти мимо простого факта, что в истории мы имеем дело только с теми, кто некогда умер? История настоящего времени отчасти составляет здесь исключение, поскольку призывает на свой суд живых. Но призывает именно в качестве свидетелей, переживших события, которые ускользают, становясь минувшими, отсутствующими, и часто свидетелей неслышимых — столько необыкновенных событий, о которых они сообщают, кажутся недопустимыми с точки зрения обычного понимания, свойственного современникам. Поэтому они предстают как более «минувшие», чем всякое исчезнувшее прошлое. Порой эти свидетели не могут пережить такого непонимания. Можно возразить, что подобный пафос смерти уместен только в событийной истории, для которой значимы решения, а также страсти нескольких выдающихся личностей; можно добавить, что соединение события и структуры приводит к растворению в анонимности знака смертности, запечатлеваемого на каждом индивиде в отдельности. Но, во-первых, даже в перспективе той истории, где структура преобладала бы над событием, исторический рассказ вновь выявил бы знак смертности на уровне сущностей, трактуемых как квазиперсонажи: так, смерть Средиземноморья как коллективного героя политической истории XVI века сообщает самой смерти значение, соразмерное значению квазиперсонажа. Во-вторых, анонимная смерть всех тех людей, которые всего лишь проходят по сцене истории, безмолвно задает рефлектирующему мышлению вопрос о самом смысле этой анонимности. Это и есть вопрос о смертности, онтологическую содержательность которого мы пытались выше восстановить, ведя свой анализ под двойным знаком жестокости насильственной смерти и справедливости смерти, уравнивающей судьбы. Именно о такой смерти и идет речь в истории.

Но каким образом и в каких терминах?

На этот вопрос можно ответить двумя способами. Первый состоит в том, чтобы выявить отношение к смерти как одной из репрезентаций-объектов, перечень которых охотно составляла новая историография. Действительно, существует история смерти — на Западе или в иных местах, — представляющая собой одно из самых замечательных завоеваний в сфере истории ментальностей и репрезентаций. Но, хотя этот «новый объект» может показаться недостойным внимания философа, не так обстоит дело со смертью, предполагаемой самим актом историописания. В этом случае смерть смешивается с репрезентацией

как историографической операцией. Смерть в известном смысле указывает на отсутствующего в истории. Отсутствующего в историографическом дискурсе. На первый взгляд, представление о прошлом как о царстве мертвых осуждает историю на то, чтобы предлагать читателю только театр теней, которым не дают покоя живые, получившие отсрочку от смерти. Остается один выход: считать историографическую операцию письменным эквивалентом социального ритуала захоронения, погребения.

Место погребения не есть в действительности лишь место, находящееся в стороне от нашего жилья, это место, называемое кладбищем, куда мы помещаем бранные останки, обращающиеся в прах. Погребение есть акт, акт предания земле. Этот акт — не единовременный; он не ограничивается моментом захоронения; место погребения остается, поскольку остается акт предания земле; его протекание есть путь скорби, который преобразует физическое отсутствие утраченного объекта в его присутствие в душах его близких. Место погребения как материальное место становится, таким образом, прочным знаком скорби, памяткой об акте погребения.

Именно этот акт погребения историография превращает в письмо. Наиболее красноречивым глашатаем этой осуществляемой историком трансфигурации, в результате которой смерть в истории превращается в погребение, является Мишель де Серто.

В первый момент, очерченный в «Отсутствующем в истории», мертвый предстает как тот, кого в истории нет. Мы уже упоминали, говоря о встрече Серто с Фуко, об адресованном последнему предположении, что он не был всецело причастен тому, чего, вероятно, требует «мышление извне», — «черному солнцу языка»²⁶. Это суровое следствие дискурса о разрыве: «изменение пространства, где продуцируется дискурс, имеет своим условием разрыв, вводимый другим в самотождественное» («L'Absent de l'histoire», р. 8), поскольку другой предстает только «как след того, кто существовал» (ор. cit., р. 9). История будет тем «дискурсом», который организуют вокруг «отсутствующего»

²⁶ *Certeau M. de. Michel Foucault // L'Absent de l'histoire*, р. 125-132. Такое «мышление извне» ориентировало бы весь поиск смысла к той «области, где рыщет смерть» (выражение Фуко из книги «Слова и вещи» («Les Mots et les Choses», р. 395). (Русское издание: Фуко М. Слова и вещи. М., 1977, с. 483. Перевод Н.С. Автономовой. — Прим. перев.) Но «говорить о смерти, которая создает весь язык, это не значит еще пойти навстречу смерти, это значит, быть может, избежать смерти, достигающей самого дискурса» («L'Absent de l'histoire», р. 132), см. выше, вторая часть, с. 279-292.

шего присутствующего» (ibid.). Можно ли еще услышать голос живых? Нет: «литература создается на основе безнадежно немых впечатлов, то, что прошло, больше не вернется, и голос навсегда утрачен, и именно смерть обрекает след на молчание» (op. cit., p. 11). Такое вступление к размышлению об отсутствии потребовалось для того, чтобы придать теме погребения всю ее силу²⁷. Погребение, по Серто, исчерпывает свое воздействие в акте, который «делает наличным в языке социальный акт “существования сегодня” и обеспечивает ему культурный ориентир» (op. cit., p. 159). Только самополаганием социального настоящего компенсируется акт, отсылающий прошлое к его отсутствию. В этом случае отсутствие является уже не состоянием, а результатом работы истории, настоящим инструментом для создания разрыва, для продуцирования гетерологии, этого *logos*'а другого. Тогда естественно напрашивается образ кладбища, гарантируемого исчезнувшему. Это прежде всего убедительный образ окончательного отсутствия усопших, ответ на отрицание смерти, которое доходит до того, что маскируется под правдоподобный вымысел.

В этот момент неопределенности дискурс Мишле предстает как дискурс о «литературной галлюцинации (возвращении, “воскрешении”) смерти» (op. cit., p. 179). Правда, следы немые, и единственный, кто «еще держит речь», это рассказ об истории: «Допустимо говорить о ставшем возможным смысле отсутствия, коль скоро нет больше иного места, чем дискурс» (op. cit., p. 170). Тогда тема кладбища только гиперболизирует тему отсутствия: «Писание истории предоставляет место отсутствию и

²⁷ Нельзя переоценить влияние, которое оказала на общую теорию истории специальная история мистиков, изложенная в труде Серто. В центре этой истории духовных личностей, постигаемых в их языке, находится Сюрен^{26*} («La Fable mystique», XVIe, XVIIe siècle. Paris, Gallimard, 1982). Помимо Сюрена, внимание Серто привлекла «философия святых» Анри Бремона, которой он посвятил содержательный обзор, датированный 1966 годом и опубликованный в «Отсутствующем в истории». Но эта «философия святых» сосредоточена вокруг ночных чувств, таких как «безутешность», «тоска», «пустота» («Henri Bremond, historien d'un silence» // L'Absent de l'histoire, p. 73-108). Примечательно, что для Серто прошлое является в историческом дискурсе тем, чем Бог — в дискурсе мистическом: отсутствующим. Минувшее есть то, что квази-«мистически» отсутствует в историческом дискурсе. Серто удачно замечает: «Это имело место и больше не существует». Это суждение легло в основу статьи «История и мистика» («Histoire et mystique»), опубликованной впервые в 1972 в «Revue d'histoire de la spiritualité» (этим же временем датируется статья «Историческая операция» («L'opération historique» // Faire de l'histoire, t. I). В конце обзора, посвященного отношениям между историческим и мистическим, ясно говорится, что «это гипотеза, которая постепенно определила линию движения истории в области духовной литературы XVII века» («L'Absent de l'histoire», p. 167).

скрывает его; оно создает эти рассказы о прошлом, которые суть эквиваленты кладбищ в городах, оно признает и освящает присутствие смерти среди живых» (op. cit., p. 103).

Резкий поворот происходит в самой сердцевине темы кладбища, под знаком равенства между письмом и погребением. Их тесная связь провозглашается на нескольких прекрасных страницах «Писания истории»²⁸. О погребении говорится прежде всего в терминах места. Это место в дискурсе имеет своим визави место читателя, которому адресовано писание истории. Переход от погребения-места к погребению-акту обеспечивается тем, что Серто называет «литературной инверсией процедур, характерных для научного исследования» («L'Écriture de l'histoire», p. 118). С его точки зрения, у этого акта есть два аспекта. С одной стороны, писание, наподобие обряда похорон, «заклинает умершего, вводя его в дискурс»; но это превосходно делает и картинная галерея; таким образом, по Серто, находит свое подтверждение фантастическое изображение пляски смерти: «на картине, расположенной перед глазами читателя, изображено какое-то население — персонажи, ментальности или цены» (op. cit., p. 117). С другой стороны, письмо выполняет «символизаторскую функцию», благодаря которой «общество может определить свое положение, выражая себя в языке прошлого» (op. cit., p. 118). Так создается динамическое отношение между двумя местами, местом умершего и местом читателя²⁹. Погребение-место становится погребением-актом: «Там, где научное исследование осуществляло бы критику возможных присутствующих, писание создает могилу для умершего. ...Поэтому можно сказать, что оно создает мертвых, для того чтобы были живые» (op. cit., p. 119). Это «письменное превращение» (ibid.) ведет дальше, чем простая нарративность; оно выполняет перформативную роль: «Язык позволяет практике определить свое место по отношению к ее иному, прошлому» (ibid.); таким образом преодолевается не только простая нарративность, но вместе с ней и функция алиби, реалистской иллюзии, увлекающей «делание истории» в сторону «рассказывания историй»; перформативность отводит читателю место, которое необхо-

²⁸ La place du mort et la place du lecteur // L'Écriture de l'histoire, p. 117-120.

²⁹ «Обозначить» прошлое — это значит предоставить место мертвым, но также и перераспределить пространство возможностей, негативно определить то, что необходимо сделать, и, следовательно, использовать нарративность, которая хоронит мертвых, как способ установления места для живых» (ibid., p. 119).

димо заполнить, — место «долженствования-сделать» (op. cit., p. 129).

Этим энергичным высказываниям созвучно рассмотрение Жаком Рансьером в «Именах истории» темы «мертвого короля». С самого начала он отмечает, что смерть в истории не есть, вообще говоря, недифференцированная смерть анонимов. Это прежде всего смерть тех, кто носит имя, смерть, являющаяся событием. Но такая смерть уже связывает имя собственное с функцией и может быть метонимически перенесена на институт: смерть короля представляет собой, в силу «избыточности слов», делегитимацию королей. Помимо обычной смерти Филиппа II, «поэтика знания» исследует, на пересечении — назовем его гоббсовским — поэтического и политического, насильственную смерть Карла I Английского, метафорически отсылающую к опасности смерти, с которой в естественном состоянии встречается каждый человек, но также и к смерти политического тела как такового. А кроме того, есть и такая смерть, как смерть казненных инквизицией: таким образом сближаются два предельных свидетельства об отношении существа говорящего со смертью — царубийство и инквизиция («Les Noms de l'histoire», p. 151); смерть, искупленная историей, против смерти не искупленной, — замечает автор. Это дает ему повод связать проблематику места, каковым является могила, с проблематикой несогласованных и переменчивых дискурсов, представленных в «Монтажу» Эмманюэля Леруа Ладюри и в «Мистической сказке» Серто. Историк выступает тогда, со многих точек зрения, как тот, кто заставляет говорить мертвых. И потребовалось демократическим путем упразднить фигуру его величества короля, чтобы вернуться к безмолвствующим беднякам и массам, а через них — к общей смерти. Ибо король тоже умирает, как и все. Именно в этом пункте Рансьер присоединяется к Серто. Здесь идет речь о том, к чему не проявил внимания Бродель, проникая в комнату короля вместе с послами, — об «условиях написания научного исторического рассказа в демократический век, об условиях артикуляции тройного договора — научного, нарративного и политического» (op. cit., p. 47). Отныне причиной «влечения к смерти, внутренне присущего научной вере в историю» (op. cit., p. 88), становится не только фигура мертвого короля, но смерть, обозначаемая самой безвозвратностью исторического прошлого. Именно смерть в ее массовом масштабе закликает Мишле, романтический историк,

предшественник научного языка «Анналов»³⁰. Эта смерть, которая косит всех, становится прочитываемой и зримой одновременно с «республиканско-романтической» парадигмой истории. Смерть в истории, сказал бы я, внутренне присуща тому, что Рансьер называет «основополагающим рассказом» (op. cit., p. 89 sq.). Это смерть на уровне прошлого как минувшего. «Смерть включается в науку не в качестве осадка, а как условие возможности. ...История есть там, где имеется нечто минувшее и особая страсть к минувшему. И история есть там, где вещи отсутствуют в словах, именованное — в именах» (op. cit., p. 129). Стало быть, двойное отсутствие: «самой вещи, которой там больше нет» и события, которое «никогда не было таким, каким оно предстало в рассказе» (ibid.). Вся наша проблематика отношения памяти и истории к отсутствию того, что некогда существовало, смыкается таким образом с темой смерти в истории. Не проводя важного для меня различия минувшего и «имевшего место», Рансьер, идя по стопам Мишле, отваживается упомянуть о «приросте жизни» (op. cit., p. 130), одновременном с «избыточностью слов», даже об «искуплении отсутствия» (op. cit., p. 131), что могло бы стать темой Вальтера Беньямина. Такова в любом случае функция дискурса как места речи — предоставить мертвым прошлого землю и могилу: «Земля есть запись имени, могила — место звучания голосов» (op. cit., p. 135). Здесь слышится и голос Серто, отводящего симметричные места читателю и мертвому. Для них обоих язык — это «усмиренная смерть» (op. cit., p. 151).

Ведя этот дискурс, историк дает ответ философу, который занят тем, что «объясняется с» хайдеггеровской темой бытия-к-смерти. С одной стороны, онтология исторического бытия дает полное оправдание этой письменной метаморфозе, благодаря которой настоящее и будущее занимают место впереди ретроспективного дискурса истории. Зато предложенная самим историком интерпретация этой операции в терминах погребения подкрепляет попытку философа противопоставить онтологии бытия-к-смерти онтологию бытия-перед-лицом-смерти, против-смерти, где в расчет принималась бы работа скорби. Онтологическая и историографическая версии работы скорби соединяются, таким образом, в ведущемся на два голоса дискурсе-погребении.

³⁰ Рансьер цитирует прекрасный отрывок из «Дневника» Мишле, изданного Пьером Вьялане: «Нужно услышать слова, которые никогда не были сказаны. ...Только тогда мертвые покoryтся своей доле в гробнице» (цит. по: *Rancière J. Les Noms de l'histoire*, p. 128).

II. ИСТОРИЧНОСТЬ

Второй уровень темпорализации, достигаемый в процессе выведения, Хайдеггер назвал *Geschichtlichkeit*. Именно на этом уровне философ, как предполагается, сталкивается с эпистемологическими претензиями историографии. К тому же именно на этом и следующем уровнях проясняется смысл постулированного Хайдеггером выведения одного уровня из другого. Выведению, рассматриваемому под углом зрения убывающих степеней исходности и подлинности, я хотел бы противопоставить его трактовку в плане экзистенциального условия возможности исторического знания. А эту другую модальность выведения можно в равной мере интерпретировать и как возрастание интеллигибельности, и как уменьшение онтологической насыщенности.

Здесь возникает предварительный вопрос: как перевести на французский язык немецкое *Geschichtlichkeit*? Большинство переводчиков «Бытия и Времени» выбирают «историальность» (*historialité*), чтобы подчеркнуть полную оригинальность Хайдеггера в использовании этого заимствованного им термина. Но такой выбор неудачен тем, что затушевывает зависимость Хайдеггера от его предшественников, а потому от внимания читателя ускользает тот факт, что в немецком языке один и тот же термин появляется в последовательных контекстах. В конце концов, термин *Geschichte*, на котором строится абстракция второго уровня (от *Geschichte* к *Geschichtlichkeit* мы переходим через прилагательное *geschichtlich* в соответствии со способом терминологической деривации, характерным для немцев и многократно использовавшимся Гегелем, его современниками и последователями³¹), не дает повода для такого ловкого хода: *Geschichte* — «история» — есть в конечном счете единственное имеющееся в распоряжении слово, вопреки попыткам противопоставить *Geschichte* и *Historie* и вопреки двусмысленностям, прояснять которые как раз и должен философ. За это и берется Хайдеггер,

³¹ Кроме того, Гегель насадил — хорошо это или плохо — вкус к абстрактным терминам, оканчивающимся на *-heit* и *-keit*. В этом плане термин *Geschichtlichkeit* вполне вписывается в череду субстантивированных прилагательных, произведенных от простых существительных (*Lebendichkeit*, *Innerlichkeit*, *Offenbarkeit*, не забудем и странное *Steinigheit*, обозначающее каменность камня!). Л. Рентге-Финк приводит их краткий перечень в книге: *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel*, Haym, Dilthey und Yorck. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1964, S. 30-31.

когда в начале § 73 возвещает: «Ближайшая цель в том, чтобы найти точку ввода для исходного вопроса о существовании истории (*Geschichte*), т.е. для экзистенциальной конструкции *Geschichtlichkeit*» («Бытие и Время», с. 378). Именно слово и понятие «история» становятся предметом обсуждения, когда речь идет о понятии *Geschichtlichkeit*, обозначающем условие исторического бытия. Вот почему мне кажется предпочтительным принять в переводе на французский те же двусмысленности, что существуют в немецком языке; оригинальность Хайдеггера от этого только возрастет³².

1. Траектория движения термина *Geschichtlichkeit*

Если мы хотим лучше понять разрыв, о котором свидетельствует использование Хайдеггером термина *Geschichtlichkeit*, нелишним будет кратко изложить историю его употреблений начиная с Гегеля, пересадившего этот термин на почву философии, до переписки Дильтея и графа Йорка (1877–1897). Как раз на этом последнем этапе в обсуждение вступает Хайдеггер³³.

Слово *Geschichtlichkeit* возникло в XIX веке, и именно Гегель придал ему философский смысл³⁴. Впервые данный термин в полном его значении появляется в «Лекциях по истории философии»: речь идет о Древней Греции, при одном «упоминании которой образованный европеец, и в особенности мы, немцы, чувствуем, как будто очутились в родном доме (*heimatlich in seiner Heimat*)». Но именно свойственная грекам манера населять свои космологии, мифологии, свою историю богами и людьми придала самим грекам «характер свободной, прекрасной историчности (*Geschichtlichkeit*)». Имя Мнемозины ассоци-

³² Я сохраняю перевод *Geschichtlichkeit* как «историальность» только в цитатах из переводов и комментариев, где сделан такой выбор.

³³ Этой краткой историей употреблений термина *Geschichtlichkeit* я обязан Леонарду фон Рентге-Финку (op. cit.). Я опираюсь также на большую монографию Герхарда Бауэра: *Bauer G. «Geschichtlichkeit». Wege und Irrwege eines Begriffs.* Walter de Gruyter, 1963.

³⁴ Соперничающее употребление, которое по-прежнему в ходу, обозначает фактичность сообщаемого события, в частности нелегандарный характер евангельских рассказов. Так, эссеисты еще и сегодня говорят об историчности Иисуса, особенно после спора, начатого Давидом Штраусом, и быстрого развития *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* [истории исследования жизни Иисуса], инициированной Альбертом Швейцером в начале XX века. Именно в этом смысле достоверной фактичности событий термин «историчность» фигурирует в 1872 г. в качестве неологизма в «Словаре» Литтре^{27*}. Порой также будут противопоставлять Христа *geschichtlich* Иисусу *historisch*!

ируется с этим «зародышем мыслительной свободы»: подобно тому как греки были «у себя дома», философия может вслед за ними наслаждаться тем, что находится «в своем духе у себя дома» (цит. по: *Renthe-Fink L. Geschichtlichkeit*, S. 21)*.

Гегель использует это слово и во втором контексте, где речь идет о «важнейшем моменте в христианстве», наступившем с «осознанием того, что Христос стал подлинным человеком» (второе издание «Лекций», осуществленное Мишле). Заслуга отцов церкви состояла в том, что они развили «истинную идею духа, выступившую вместе с тем во вполне определенной форме историчности» (цит. по: *ibid.*).

Примечательно, что именно под двойным знаком — Греции и христианства — термин «историчность» вошел в философскую лексику. Его первое употребление — путь которого пролегает через Мнемозину — близко к содержащемуся в «Феноменологии духа» восхвалению эстетической религиозности, несущей на себе отпечаток мнемонической интериорности — *Erinnerung* греков. Что касается второго употребления, то подобный переход через память — это часть древнейшей традиции христианства и его установления («Сие творите в Мое воспоминание»^{28*})³⁵. Впрочем, Гегель использовал термин «историчность» с учетом этих отсылок к двум ключевым моментам истории духа³⁶. Собственно говоря, именно термин *Geschichte* — удваиваемый термином *Geschichtlichkeit*, — со времен Гердера, Гёте и немецких романтиков несет в себе оттенок глубины и значительности, который будет перенят у него понятием историчности. Только показательность двух этих основополагающих моментов истории духа позволяет ретроспективно наделить гегелевское употребление термина «историчность» равной силой фундирования. В конечном счете подлинно значимой историей является для Гегеля история духа. И проблема, которую унаследовали от него интерпретаторы и последователи, есть проблема напряжения, возникающего в отношениях между истиной и историей. Как это получается, спрашивает философ, что у духа есть история? Уже сам эпохальный характер данного вопроса отделяет фи-

* Мы цитируем по русскому изданию: *Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии*. Кн. 1. СПб., 1994, с. 185-187.

³⁵ *Marguerat D., Zumstein J. La Mémoire et le Temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard. Genève, Labor et Fides, Le monde de la Bible, № 23, avril 1991.*

³⁶ Неудивительно, что Шлейермахер взял на себя роль посредника между двумя этими показательными «моментами».

лософскую историю от истории историков. Фактичность утратила всякое философское значение; она отсылается в область простого рассказа.

Необъятное, многоплановое, незавершенное творчество Дильтея составляет важнейший этап в истории употреблений термина *Geschichtlichkeit*. Но он применяется только в редких случаях по сравнению с обильным употреблением термина *Lebendigkeit*, «чувство жизни». На первый план его выведет переписка Дильтея с Йорком. Зато термин *Geschichte* присутствует повсюду. Он занимает центральное место в проекте обоснования наук о духе, которые были бы равны по значению наукам о природе³⁷. Дух насквозь историчен.

Великое дело, предпринятое во «Введении в науки о духе»³⁸, первая часть которого (только она и была полностью завершена) вышла в свет в 1883 г., есть защита автономии, полной самодостаточности наук о духе: «Науки о духе — самостоятельное целое рядом с науками о природе» («Введение...», с. 280)³⁹. Эти науки обязаны своей автономией единой структуре духа, постигаемого в саморефлексии (*Selbstbesinnung*). Такое ощущение неделимого единства духа постоянно усиливалось по мере публикации работ Дильтея. В противоположность механицистским взглядам, связанным с ассоцианизмом, который господствовал в психологии, понятие психической структурной взаимосвязи (*Strukturzusammenhang*) вводится уже на первых страницах «Построения»⁴⁰. Это выражение принадлежит к богатому семантическому полю, сложившемуся вокруг термина *Zusammenhang*, который тесно связан с понятием

³⁷ Прилагательное *geschichtlich* соперничает с *historisch* с момента провозглашения программы «критики исторического (*historisch*) разума». «Об изучении истории гуманитарных, социальных и политических наук» (1875), франц. перевод Сильвии Мезюр в: *Dilthey W. Oeuvres*, t. I. Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit. Paris, Éd. du Cerf, 1992, p. 43-142.

³⁸ Перевод и представление Сильвии Мезюр, *ibid.*, p. 145-361. (Мы цитируем по русскому изданию: *Дильтей В.* Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории. Собр. соч. в 6 т. Т. I. М., 2000. Перевод под ред. В.С. Малахова. — *Прим. перев.*)

³⁹ По поводу термина «науки о духе» Дильтей замечает, что он не располагает адекватным обозначением; за отсутствием лучшего он принимает термин, введенный в немецкий язык для перевода (1849) выражения «духовные науки» (*moral sciences*) из «Логики» Джона Стюарта Милля (1843).

⁴⁰ *Dilthey W.* L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit, франц. перевод и представление Сильвии Мезюр // *Dilthey W. Oeuvres*, t. III. P., 1988.

жизни⁴¹. Невозможно с большей силой постулировать непосредственную укорененность научных понятий в самой толще жизни⁴².

Но примечательно, что у Дильтея, как впоследствии и у Хайдеггера, идея «живой структурной связи» или «психической структурной взаимосвязи» — как бы это ни называть, — не ассоциируется с идеей интервала между рождением и смертью. Согласно ему, смерть не является ориентиром для саморефлексии, знаком конечности. Впрочем, как и рождение. Живое единство духа понимается само по себе, без какого-либо понятийного посредника. Так образуется понятийная сетка, связывающая *Lebendigkeit*, *Geschichtlichkeit*, *Freiheit* и *Entwicklung*. Жизнь, историчность, свобода, развитие. Но в этой цепочке момент историчности не обладает какой-то особой привилегией, данного термина нет во «Введении» 1893 г. Он мимоходом появляется в «Речи при вступлении в Академию наук»⁴³ (1877) и еще раз — в «Речи по случаю семидесятилетия»⁴⁴ (1903). Не случай-

⁴¹ В «Предупреждении переводчика» Сильвия Мезюр замечает: «*Zusammenhang* — подлинный крест для любого переводчика Дильтея; чаще всего это слово переводят как “целое”, но иногда оно означает “структура”, “система”, “взаимосвязь” или “контекст”. *Bedeutungszusammenhang*, “значащее целое”, — это одновременно монолитная целостность и целое, состоящее из элементов» («L'Edification», p. 27-28). В своем переводе «Бытия и Времени» Э. Мартино передает *Lebenszusammenhang* как «связность жизни» (*enchaînement de la vie*, «Être et Temps», p. 373). Можно сказать также «жизненная взаимосвязь» (*connexion de la vie*), чтобы приберечь для плана рассказа понятие «нарративной связности» (*cohérence*).

⁴² Жан Грейш в работе «Онтология и Временность» («Ontologie et Temporalité») приводит два показательных фрагмента из «L'Edification...»: «Все эти категории жизни и истории суть формы высказывания, которые... получают всеобщее приложение в сфере наук о духе. Высказывания проистекают из самой жизни» (цит. по: *Greisch J.*, op. cit., p. 353).

⁴³ Франц. перевод Сильвии Мезюр в: *Dilthey W. Oeuvres*, t. I, p. 19-22: «Благодаря исторической школе наше столетие признало историчность человека и социальных организаций» (p. 20).

⁴⁴ Франц. перевод Сильвии Мезюр. «Культура есть прежде всего переплетение сложившихся целостностей. Каждая из них — как язык, право, миф и религиозность, поэзия, философия — обладает внутренним законодательством, обуславливающим ее структуру, которая определяет ее эволюцию. Именно тогда было понято точное историческое содержание этих целостностей. Дело Гегеля и Шлейермахера состоит в том, что они проникли в их абстрактную систематичность, осознавая их историчность. К ним применяют сравнительный метод, их будут рассматривать под углом зрения исторического развития. И какие люди принимали участие в этой работе!» (*Ibid.*, p. 33.) Краткая речь завершается, однако, на тревожной ноте: «Историческое видение мира освободило человеческий дух от последних цепей, которые не были еще разорваны науками о

но в переписке Дильтея с Йорком он появится вновь, на сей раз окруженный ореолом религиозности, далекой от теологического догматизма, как продолжение осуществленной Гегелем (намеренно или нет) рационализации и секуляризации тринитарной христианской теологии.

Именно на этом богатом фоне рефлексивной достоверности переписка с графом Паулем Йорком фон Вартенбургом (1886–1897)⁴⁵ отражает отстраненный и критический взгляд на сам замысел — обосновать автономную целостность наук о духе при помощи понятия жизни. Именно Йорк вырыл пропасть между саморефлексией и всяким эмпирическим проектом исторической науки. Стало ясно, что понятие историчности должно занять место рядом с понятиями жизненности и интериорности (ах, эти слова на *-heit* и *-keit!*). Но в конце концов предпочтение было отдано термину *geschichtliche Lebendigkeit* (*Renthe-Fink L.*, op. cit., S. 113). И Йорк побуждал своего друга продвигаться все дальше и дальше по пути разоблачения духовного убожества, отличавшего исторические науки, основанные на эмпиризме. Упоминая о недавней публикации Дильтеем «Идеи описательной и аналитической психологии» (1894), Йорк раскрывает недостаточность психологии как гуманитарной науки перед лицом полноты «исторической жизни». Саморефлексии как первичному способу познания недостает, замечает Йорк, «критического анализа» онтологической ущербности, свойственной наукам, сгруппированным вокруг психологии, — то есть, по сути, недостает фундаментальной логики, предшествующей наукам и направляющей их. Здесь звучит знаменитая фраза Йорка: исследования Дильтея «слишком мало подчеркивают генетическое различие между онтическим и историческим (*historisch*)». Термин «генетическое различие», чуждый терминологии Дильтея, выражает собой максимальную дистанцию между онтологическим и так называемым научным. Именно эта оппозиция, очевидно, воспламенила Хайдеггера. Там, где отсутствует такое различие, историография остается в плену «чисто внешних определений». Там, где ее признают,

природе и философией, но где средства, позволяющие преодолеть анархию убеждений, которая грозит распространиться? всю жизнь я работал над решением проблем, связанных с той, о которой только что упоминалось. Я вижу цель. Если останусь в пути, надеюсь, что мои юные попутчики, мои ученики, будут со мной до конца» (*ibid.*, p. 36).

⁴⁵ Переписку Дильтея с Йорком можно прочесть в: *Dilthey W. Philosophie und Geisteswissenschaft, Buchreihe, t. I, 1923, partie 1.*

можно решительно сказать: «поскольку я — природа, я — история».

Суждения Йорка пришлось на ту эпоху, когда его друг взялся за вторую часть «Жизни Шлейермахера» — он ее не завершит, — где сделал попытку продолжить «Введение» 1883 года, которое также останется неоконченным. Кроме того, именно в эту эпоху Дильтей подвергается атакам его коллеги Эббингауза, глашатая идей научной психологии. По настоянию Йорка Дильтей стал отвечать, все больше подчеркивая непосредственный характер достоверности, приписываемой саморефлексии, которая обращается непосредственно к структурным взаимосвязям жизни. *Lebendigkeit* невозможна без этой «внутренней связности жизни». Впрочем, это не мешает Дильтею постепенно сближать понятие историчности с антидогматической религиозностью, которая тоже называется «исторической», в нехронологическом смысле данного термина. Последнее письмо Дильтея (лето 1897 года) содержит одно из редких для него признаний: «Да! Термин *Geschichtlichkeit* наиболее пригоден для того, чтобы охарактеризовать высшую задачу наук о духе — задачу противостояния в саморефлексии, во имя “победоносно спонтанной жизненности”, недостатку духовности, отличающему новые времена»: необходимо выдвинуть на первый план, говорит он, «сознание сверхчувственной и сверхрациональной природы самой историчности» (*Renthe-Fink L.*, op. cit., S. 107). 12 сентября 1897 г. Йорк умирает. На этом завершается и дискуссия об историчности. Данное слово появится позже, как мы уже сказали, только в «Юбилейной речи 1903 г.» и в «Предисловии 1911 г.», но в затушеванном виде. Дильтей будет по-прежнему говорить об «историческом мире», нацеливая науки о духе на «обоснование познания мира, каковое обоснование делает возможным и сам мир» («Avant-propos», «Oeuvres I», p. 40).

Вмешательство Хайдеггера в точности согласуется с этой дискуссией, начатой Йорком и затрагивающей самую суть творчества Дильтея. Хайдеггер признает это в начале параграфа 77, который завершает главу 5: «Проведенная раскладка проблемы истории возникла из усвоения работы Дильтея. Она была подтверждена и вместе упрочена тезисами графа Йорка, разрозненно находимыми в его письмах к Дильтею» («Бытие и Время», с. 397). Отсюда странная — единственная в своем роде — редакция: это череда абзацев, представляющих собой главным образом подборку цитат. Хайдеггер без колебаний принимает

сторону Йорка в решающем вопросе, где «психология», призванная понять «жизнь», берется представить «цельный факт человека» (цит. соч., с. 398). Как может человек, рассматриваемый таким образом, быть одновременно предметом наук о духе и корнем этих наук? Данный вопрос выходит далеко за рамки спора о границе между науками о духе и науками о природе, между пониманием и объяснением, за рамки темы о продвижении психологии как науки, на которую опирается философия. Он сфокусирован на понимании историчности, как это признают двое друзей. У Йорка Хайдеггер почерпнул соображения, касающиеся публикации Дильтеем в 1894 г. «Идеи описательной и аналитической психологии», а также знаменитое различие между «онтическим» и «историческим».

Можно усомниться в том, что это заинтересованное обращение к заметкам Йорка и в особенности к его терминологии — онтическое против исторического — облегчает «усвоение работы Дильтея». Онтическое у Йорка не есть онтическое по Хайдеггеру, которое уникальным образом составляет пару с онтологическим. Прояснение данного вопроса могло бы только спутать следы и увело бы от подлинного центра мышления самого Дильтея, то есть связи между Жизнью и Историей.

Свою интерпретацию историчности Хайдеггер строит не на этой двусмысленности, а на выявлении — в финале размышления о «равноисходной [укорененной в заботе] взаимосвязи смерти, долга и совести» (цит. соч., с. 372)⁴⁶ — некоей нехватки. Недостает другого «конца», то есть «начала», «рождения», а также интервала между ними обоими, который Хайдеггер называет «протяжением» (*Ausdehnung*). И Хайдеггер признает, что этот промежуток, в котором постоянно держится *Dasein*, был упущен при анализе бытия-целым (цит. соч., с. 373). Примечательно, что Хайдеггер начинает сопоставление с Дильтеем не с термина «историчность», который, однако, дает название главе 5, а с темы «жизненной взаимосвязи», систематический контекст которой мы реконструировали выше. В нескольких строках он

⁴⁶ § 72, которым открывается совокупность исследований, посвященных временности и историчности, начинается выражением «тяжелого сомнения»: «...действительно ли вся целость *Dasein* в аспекте его подлинного бытия-целым введена в предвзятие экзистенциального анализа? Отнесенная к целости *Dasein* постановка вопроса может обладать своей гениальной онтологической однозначностью. Даже сам вопрос может найти в свете бытия к концу свой ответ. Но смерть ведь лишь “конец” *Dasein*, беря формально лишь один конец, замыкающий целость *Dasein*» («Бытие и Время», с. 372-373).

разделяется с дильтеевским понятием: с одной стороны, оно сводится, по Хайдеггеру, к последовательности переживаний, развертывающихся «во времени», что отсылает его к следующей стадии выведения, стадии внутривременности; с другой стороны, что важнее, «онтологический предрассудок», управляющий определением упомянутой последовательности, безоговорочно локализует его — «в каждое теперь» — в онтологической сфере «бытия-наличным» и тем самым подчиняет его господству расхожего понятия времени, которое увлекает вниз нисходящую диалектику временности. Невозможно, заявляет Хайдеггер, провести на этой ущербной основе «генуинный онтологический анализ *протяжения Dasein* между рождением и смертью» (цит. соч., с. 374). Тезис тогда состоит в том, что только мысль о бытии-к-смерти способна придать онтологическую укорененность идее промежутка (которую Дильтей никогда не рассматривал), при дополнительном условии, что рождение, в свою очередь, интерпретируется как другой «конец», симметричный с концом как таковым; тогда можно сказать, что *Dasein* экзистует «рожденно», подобно тому как говорилось, что оно экзистует «смертельно». Но что такое этот промежуток, если не забота? «Как забота *Dasein* есть свое “между”» (цит. соч., с. 374).

Нигде, быть может, не чувствуется так живо отсутствие рефлексии по поводу плоти — рефлексии, которая позволила бы обозначить рожденность как условие бытия-вот, а не только как событие рождения, якобы симметричное с еще не наступившим событием смерти.

Вопреки этим исходным границам, понятие протяжения — лучше было бы сказать простираания — богато обертонами, которые могли бы дать стимул спору с историком. Предлагаются три понятия: понятие подвижности, обозначающее качественную и динамическую изменчивость экзистенции; понятие устойчивости, придающее временной оттенок идее постоянства самости (предшествующий анализ выявил в ней определение «кто» *Dasein*); наконец, понятие «событие» (*provenance*), которое реинтерпретирует в экзистенциальном ключе стародавний термин *Geschehen*, подчеркивая аспект времяящей операции, соотносимый с идеей протяжения. Так оказывается занятым то место на онтологическом уровне, которое дильтеевское понятие «жизненной взаимосвязи» оставило свободным. «Вопрос о “взаимосвязи” *Dasein* есть онтологическая проблема его события. Высвобождение *структуры события* и экзистенциально-

временных условий ее возможности означает достижение *онтологического* понимания *историчности*» (цит. соч., с. 375).

Одновременно с тем, как дается ответ Дильтею, «о месте проблемы истории уже решено» (там же). Примечательно, что Хайдеггер конфронтирует вовсе не с ремеслом историка, а с тем, что он называет «научно-теоретическим способом трактовки проблемы “истории”» (там же). Речь идет, по существу, о связанных с неокантианской традицией попытках мыслить историю исходя либо из места, обеспечиваемого ей в структуре знаний ее методом — в духе упомянутых здесь Зиммеля и Риккерта (там же), — либо непосредственно из ее объекта, исторического факта. То, что Хайдеггер считает фундаментальным феноменом истории — историчность экзистенции, — оказывается бесповоротно отвергнутым сторонниками господствующего неокантианства: «Как история, — спрашивает Хайдеггер, — способна стать возможным *предметом* историографии..?» Ответ на этот вопрос может быть извлечен «только из способа бытия всего исторического, из историчности и ее укоренения во временности» (там же). Хайдеггер почти не продвигается вперед в направлении, которое позже изберем мы. Понятие выведения, взятое в смысле убывающей степени подлинности, обуславливает только отсылку от менее подлинного к более подлинному. Что же касается условий возможности исторического знания, то Хайдеггер ограничивается утверждением, что история-наука движется среди объективированных модальностей способа бытия «исторического». Цепочку отношений зависимости следует, таким образом, читать наоборот: объект истории — историчное — историчность — ее укоренение во временности. По сути, именно этот регрессивный процесс Хайдеггер противопоставляет любой попытке мыслить объективность исторического факта в рамках теории познания.

Чтобы начать этот возврат от неподлинного к подлинному, Хайдеггер не отвергает возможности взять за отправную точку исследования, ведущиеся под знаком «расхожих концепций истории» (цит. соч., с. 376). С этого момента значимой становится «экспозиция онтологической проблемы историчности» (там же). Последняя есть не что иное, как обнажение того, «что уже скрытно лежит во временении временности» (там же). Хайдеггер повторяет: «Экзистенциальная интерпретация историографии как науки полагает целью единственно демонстрацию ее онтологического происхождения из историчности *Dasein*» (там же). Иначе говоря: «...это сущее не потому “временно”, что “выступает в истории”, но... оно наоборот экзистирует и способно экзисти-

ровать лишь потому что в основании своего бытия оно временное» (там же).

Тем не менее следует признать, что мы на самом деле не приблизились к тому, что в нашей книге называется работой истории и что Хайдеггер относит на счет «фактического *Dasein*» (там же); осмысление историографической операции откладывается до следующей стадии операции выведения — стадии внутривременности. И правда, как изучать реальную историю без календаря и часов?⁴⁷ Это значит признать, что судьба реальной истории решается не на уровне историчности, а на уровне внутривременности. На уровне историчности обсуждение достигает только рефлексии второго порядка по поводу эпистемологии — рефлексии, которой мы наделили в предыдущей главе критическую философию истории. Вынужденное предвосхищение Хайдеггером следующей стадии выведения способов временения влечет за собой сбивчивое замечание: «Поскольку же время как внутривременность тоже “идет родом” от временности *Dasein*, историчность и внутривременность оказываются равноисходными. Расхожее толкование временного характера истории сохраняет поэтому в своих границах свое право» (цит. соч., с. 377). Таким образом возникает известное соперничество между выведением — которое несколькими строками выше названо «дедукцией» (в кавычках) — и равноисходностью⁴⁸.

2. Историчность и историография

Пользуясь этим моментом нерешительности и колебания, я хотел бы вновь предпринять попытку критического диалога между философией и историей — попытку, начатую в конце перво-

⁴⁷ Под этим имеется в виду то, что в работе «Время и рассказ III» я называю историческим третьим временем, — временем следа, поколений и важнейших соединительных звеньев между космическим временем и временем феноменологическим.

⁴⁸ Жан Грейш подчеркивает в связи с этим то «соединение скромности и амбициозности, которое упрочивается таким определением задачи». И он добавляет: «Достаточно ли этого, чтобы воздать должное данным дисциплинам [наукам о человеке], или следует рассмотреть возможность более позитивного определения отношения между онтологией историчности (*historialité*) и эпистемологией исторических наук?» («*Ontologie et Temporalité*», p. 357-358). Именно это предложение я развиваю на последующих страницах, придерживаясь линии своих замечаний в третьем томе «Времени и рассказа», где я говорил об «обогащении» исходности при помощи выведенного, или о «новаторском выведении» одного из другого («*Temps et Récit III*», p. 108-109).

го раздела этой главы и прерванную на теме писания истории как погребения. Я хотел бы привлечь философа на рабочую площадку историка. Хайдеггер сам предлагает это, открывая дискуссию о статусе истории-науки размышлением по поводу двойственных смыслов слова «история», где не фигурируют еще собственно историографические определения этого понятия (§ 73). Он перечисляет и разбирает четыре обыденных значения термина: прошлое как уже не наличное; прошлое как еще воздействующее, история как совокупность того, что передается от поколения к поколению; авторитет традиции. Под этими четырьмя значениями мы вновь обнаруживаем, с его точки зрения, *Geschehen*, «событие», но скрытое под видимостью появляющегося и наследуемого обстоятельства. Здесь говорится нечто такое, что в одном чрезвычайно конструктивном смысле затрагивает историка: «бывшее» берет верх над просто минувшим, которое характеризуется как недоступное нашим желаниям овладеть им, нашей нацеленности на прошлое. Мы сами неоднократно сталкивались с этой диалектикой «бывшего» и «больше не существующего» и подчеркивали ее укорененность в обыденном языке и в мнемоническом опыте до ее разработки историографией, рассматриваемой на репрезентативной фазе. Хайдеггер бросает на эту диалектику острый взгляд, развивая критическую рефлексию относительно понятия следа [прошлого], развалин, древностей, музейных вещей. Пуская в ход свою категоризацию сущих, распределенных между экзистенциалами (такими как забота, страх, самость), и сущих «наличных» или «подручных» (вещей данных и доступных действию), он замечает, что то, что мы объединяем под идеей следа, не несло бы на себе никакого отпечатка прошлого, если бы мы не могли соотнести эти знаки с их окружением, которое, исчезая, уносит при этом с собой свое бывшее. Сказать о каких-то вещах, что они принадлежат прошлому, мы можем потому, что *Dasein* несет в себе следы своего происхождения в форме долга и наследия: «Явно *Dasein* никогда не может быть прошлым, не потому что оно непреходяще, но потому что в принципе никогда не может быть *наличным*, а, если оно есть, *экзистирует*» («Бытие и Время», с. 380). В этом пункте может завязаться диалог с историком: вклад философа состоит здесь в критике, направленной против трактовки прошлого в терминах средства, орудия. Граница такой критики обусловлена разрывом, созданным между способами бытия того, что экзистирует, и вещи наличной и подручной, — разрывом, который историографическая операция

воспроизводит на базе мнемонического акта. Мы довели, однако, эпистемологию историографической операции до загадки репрезентирования имевшего место прошлого через отсутствие минувшего прошлого. На заднем плане загадки репрезентирования очерчивается загадка иконической репрезентации прошлого в акте памяти. Хайдеггер не отводит никакого места ни памяти, ни ее жемчужине — акту узнавания, которому Бергсон уделил столько внимания, сколько он заслуживает, как мы подробно покажем в следующей главе. Но можно высказать мысль о том, что диалектика присутствия и отсутствия, получившая выражение уже в греческой проблематике *eikōn*, вступает в противоречие с хайдеггеровским анализом следов прошлого. Не слишком ли быстро Хайдеггер свел отсутствие, характеризующее прошлое, которое минуло, к недоступности для воздействия? Разве тем самым он не уклоняется от решения всех проблем, связанных с репрезентацией того, чего больше нет, но что когда-то было? Взамен Хайдеггер предлагает, конечно, убедительную идею о подчинении всякого внутримирного исторического исходному историческому, каковым мы являемся в качестве сущих заботы. Он даже набрасывает вокруг «историчности» *Dasein* — первичной «историчности» — вторичную «историчность», историчность «истории мира»: «Средство и продукт, книги к примеру имеют свои “судьбы”, сооружения и учреждения имеют свою историю. Однако и природа тоже исторична. А именно как раз *не* поскольку мы говорим о “естественной истории”... зато явно как ландшафт, область расселения и эксплуатации, как поле боя и культовое пространство. Это внутримирное сущее *оказывается* как таковое исторично, и его история не означает чего-то “внешнего”, лишь сопровождающего “внутреннюю” историю “души”. Мы именуем это сущее *миро-историческим*» (цит. соч., с. 388-389).

Но разделение способов бытия — с одной стороны, бытия экзистенциала, с другой стороны, бытия того, что является наличным, — не дает возможности продвинуть процесс выведения до того пункта, где была бы признана вся значимость феномена следа. Проблематика репрезентирования в плане историческом, как и проблематика иконической репрезентации в мнемоническом плане, способна, мне кажется, преодолеть эту онтологическую дискретность. Понятие отпечатка прошлого, расширенное до понятия следа, могло бы тогда дать повод для дискуссии, в которой было бы учтено истинностное измерение мнемонического и историографического актов. Не проводя

такого сопоставления, Хайдеггер компенсирует настойчивое подчеркивание идеи о зависимости историчности от фундаментальной временности⁴⁹ только лишь упоминанием о чертах, обусловленных зависимостью исторического сущего от мира, по линии уже проанализированных понятий наследия и преемственности, дополненных понятием бытия-друг-с-другом. Так, он говорит о судьбе и участии, опираясь на определенное созвучие немецких слов *Geschichte*, *Schicksal* (судьба), *Geschick* (участь)^{29*}. Можно поэтому поставить вопрос о героических коннотациях, которые диктуются здесь стремлением к конкретному⁵⁰.

Я, однако, хотел бы продолжить свое исследование содержащихся в тексте Хайдеггера опорных пунктов конструктивного спора.

Я сохраняю два основных термина: перенятое Хайдеггером у Дильтея понятие смены поколений и взятое им у Кьеркегора понятие возобновления. Оба понятия могут послужить соединительным звеном между онтологией исторического бытия и эпистемологией историографической операции.

Понятие поколения, безусловно, относится к числу тех, что лучше всего позволяют придать конкретную содержательность более общему понятию преемственности, даже наследования. Но и здесь еще недостает аспекта плоти, который мог бы быть внесен понятием рожденности. А на этой базе можно было бы возвести всю символику преемственности и весь юридический аппарат — связанный с идеей генеалогии, — с помощью которого институируется само живое существо: «Нужно помнить, — говорит, вступая в обсуждение, Пьер Лежандр⁵¹, — что институции — это жизненное явление» (ор. cit., p. 9). Для этого нужно помнить, что человечество следует определять как говорящее живое существо, а это делает из генеалогии структуру, несводимую к функциям продолжения рода. Дильтей признал бы, в контексте своего понятия «жизненной взаимосвязи», утверждение о том, что «жизнь не живет и что институирование живо-

⁴⁹ «Так интерпретация историчности *Dasein* оказывается по сути лишь конкретной разработкой временности» («Бытие и Время», с. 382). И далее: «Подлинное бытие к смерти, т.е. конечность временности, есть потаенная основа историчности *Dasein*» (цит. соч., с. 386).

⁵⁰ См. «Temps et Récit», t. III, p. 116 sq.; *Greisch J.* *Ontologie et Temporalité*, p. 369-374.

⁵¹ *Legendre P.* *L'Inestimable Objet de la transmission. Essai sur le principe généalogique en Occident.* Paris, Fayard, 1985.

го есть задача человека»: «создание институциональной связи — это дело генеалогии, которая побуждает тянуть далее нить жизни» (ibid., p. 10). Социолог, юрист и психоаналитик — не единственные, кто заинтересован в «изучении генеалогического принципа Запада»; таков и историк, коль скоро он полагает, вместе с Бернаром Лепти, что референт истории — это структура социального отношения, рассматриваемого во всех его измерениях, в точке соединения практик и репрезентаций. История тоже есть наука о говорящем живом существе; юридическая нормативность, организующая генеалогическое поле, представляет собой не только один из ее объектов, пусть даже «новый» объект, а предпосылку полагания ее объекта, и в этом смысле — экзистенциальную предпосылку: история имеет дело только с говорящими живыми существами, занятыми созданием институций. Генеалогия есть институт, который делает жизнь человеческой. В этом смысле она представляет собой компонент репрезентирования, конституирующего историческую интенциональность.

Тема возобновления, о кьеркегоровских истоках которой мы только что напомнили, в свою очередь, весьма продуктивна для онтологического обоснования всего историографического предприятия: «Возвращающаяся к себе, себя-себе-передающая решимость становится тогда возобновлением преемственной возможности экзистенции» («Бытие и Время», с. 385). Здесь также акцент, поставленный Хайдеггером, касается отсылки к более глубокому обоснованию: «Собственное возобновление уже-бывшей возможности экзистенции — что *Dasein* изберет себе своего героя — основано экзистенциально в заступающей решимости; ибо в ней прежде всего избирается выбор, делающий свободным для борющегося последования и верности возобновимому» (там же). Можно полагать, что эта эскизно очерченная мысль открывает поле более широкое, чем «выбор своего героя», — удивительное замечание, которое, как известно, постигла печальная «участь» в эпоху «исторической» реализации философии «кафедры». Бесконечно более плодотворным для нас является утверждение о том, что возобновлять не значит ни воссоздавать задним числом, ни повторно осуществлять: это значит «реализовывать заново». Здесь идет речь о возражении, отпоре унаследованному, даже об отвержении его. Творческая мощь возобновления вся целиком заключается в этой способности вновь разомкнуть прошлое в сторону будущего.

Понятое таким образом возобновление может рассматриваться как новое онтологическое обоснование историографи-

ческого акта, вновь постигнутого в контексте его наиболее фундаментальной интенциональности. Более того, возобновление позволяет дополнить и обогатить предложенное выше размышление о смерти в истории. Последнее привело нас к акту погребения, посредством которого историк, отводя место мертвым, предоставляет место и живым. Размышление о возобновлении позволяет сделать еще один шаг, под знаком идеи о том, что мертвые были когда-то живыми и что история в определенном смысле приближается к их «бывше-живыми». Те, кто сегодня мертвы, вчера были живыми, действовали и претерпевали действие.

Как историк, человек ретроспекции, может сделать этот дополнительный шаг, выводящий его за рамки акта погребения?

В попытке ответить на этот вопрос мы обратимся к помощи Мишле и Коллингвуда.

Жюль Мишле останется историком-визионером, который, увидев Францию, вознамерился дать ей историю; но история Франции есть история деятельного и живого существа. «До меня, — заявляет он, — никто не охватил ее взглядом в живом единстве создавших ее естественных и географических событий. Я первым вижу ее как душу и как личность. ...Чтобы вновь дать ей историческую жизнь, нужно было бы терпеливо проследить все ее пути, все ее формы и события. Но для этого потребовалась бы и еще большая страсть — стремление создать заново, воспроизвести игру, взаимодействие этих живых сил в мощном движении, которое опять стало бы самой жизнью». Здесь возникает тема воскрешения: «Еще более сложной и вселяющей страх была сформулированная мною проблема истории как воскрешения целостной жизни, не в ее поверхностных проявлениях, но в ее внутренней и глубокой органической сути. Ни один мудрец не додумался бы до этого. По счастью, я не был мудрецом» (предисловие 1869 г. к «Истории Франции»).

Полвека спустя Коллингвуд перекликается с Мишле, вводя менее острую тему, тему «воспроизведения» (*reenactement*) прошлого в настоящем⁵². В соответствии с этим понятием историко-

⁵² *Collingwood R. The Idea of History*. Clarendon Press, Oxford University Press, 1956. Этот труд был опубликован Т.М. Ноксом в 1946 г., после смерти его автора, на основе лекций, написанных Коллингвудом в 1936 г. в Оксфорде, где он занимал кафедру философии и метафизики, и частично переработанных им до 1940 г. (Мы цитируем по русскому изданию: *Коллингвуд Р. Дж. Идея истории*. Автобиография. М., 1980. Перевод Ю.А. Асеева. — *Прим. перев.*)

графическая операция предстает как де-дистанцирование — отождествление с тем, что некогда было. Но это достигается ценой извлечения из физического события его «внутренней» стороны, которую можно назвать мыслью. К концу реконструкции, мобилизующей силы исторического воображения, мысль историка может рассматриваться как способ пере-осмысления того, что было когда-то помыслено. В каком-то смысле Коллингвуд возвещает Хайдеггера: «Прошлое в природном процессе преодолено и мертво» («Идея истории», с. 214). Ведь в природе мгновения исчезают и сменяются одни другими. Зато одно и то же исторически познанное событие «продолжает жить в настоящем» (цит. соч., с. 215). Продолжение его существования есть сам акт его воспроизведения мыслью. Этой концепции тождества недостает, ясное дело, момента инаковости, который содержится в идее «возобновления»; существеннее то, что она базируется на разграничении в событии того факта, что оно произошло, и его значения. А «возобновление» несет в себе идею именно их сопринадлежности.

Можно воздать должное лирической концепции «воскрешения» и «идеалистической» концепции «воспроизведения», помещая под знаком идеи возобновления «воскрешение в памяти» горизонта ожидания некогда живших людей. В этом плане ретроспективный характер истории не должен был бы означать ее замыкания в детерминации. Такова была бы ситуация, если бы мы остановились на мнении о том, что прошлое уже не может быть изменено, а потому якобы является детерминированным. Согласно этому мнению, только будущее может считаться неизвестным, открытым и в этом смысле недетерминированным. Хотя факты действительно неуничтожимы, хотя нельзя уже ни изменить то, что было сделано, ни сделать так, чтобы случившееся не произошло, смысл того, что случилось, не зафиксирован раз и навсегда; помимо того, что о событиях прошлого можно рассказать и их можно интерпретировать по-иному, моральные коннотации, связанные с долгом по отношению к прошлому, могут быть усилены или ослаблены. Подробнее мы скажем об этом в Эпилоге, посвященном прощению. Но уже сейчас можно довольно далеко продвинуться в этом направлении, расширяя и углубляя понятие долга вне связи с понятием виновности, как это и предлагает Хайдеггер: идее долга присущ характер «бремени», «тяжести», ноши; здесь мы встречаем тему наследия и преемственности, освобожденную от идеи моральной вины. Конечно, идея долга не вытекает непосред-

ственно из идеи следа: след требует того, чтобы по нему шли; он есть чистая отсылка к прошедшему времени прошлого; он означает, а не обязывает. Долг — в качестве обязывающего — не исчерпывается и в идее ноши: он связывает бытие, затронутое прошлым, со способностью-быть, обращенной к будущему. В терминологии Козеллека, он связывает пространство опыта с горизонтом ожидания.

Именно на этой основе можно вести речь об обратном воздействии будущего на прошлое, осуществляемом внутри самой ретроспективной позиции, свойственной истории. Историк может переноситься в своем воображении в любой момент прошлого, бывшего когда-то настоящим и, следовательно, пережитого людьми прежних времен в качестве настоящего их прошлого и настоящего их будущего, если прибегнуть вновь к формулировкам Августина. Люди прошлого были, как и мы, субъектами инициативы, ретроспекции и предвосхищения. Эпистемологические следствия этого соображения весьма существенны. Знать, что люди прошлого выражали свои надежды, предвидения, желания, опасения и строили проекты, — значит разрушать исторический детерминизм, вновь ретроспективно вводя в историю случайность.

Мы подходим к теме, постоянно звучащей в книге Реймона Арона «Введение в философию истории» (1937), — его борьбе против «ретроспективной иллюзии фатальности» (р. 187). Он вводит эту тему в связи с обращением историка к нереальным конструкциям, сближаясь здесь с Вебером, выдвинувшим понятие «единичного причиноменения». Но он расширил данную тему благодаря рефлексии об отношении между случайностью и необходимостью в исторической каузальности: «под случайностью мы понимаем здесь одновременно возможность постичь событие иным и невозможность вывести событие из всей предшествующей ситуации» (op. cit., p. 223). Именно это общее соображение об исторической каузальности побуждает Арона связать реакцию против ретроспективной иллюзии фатальности с глобальной концепцией истории, определяемой как «усилие, нацеленное на то, чтобы воскресить действие, а точнее, перенестись в момент действия, стать современником деятеля» (op. cit., p. 234).

История историков не осуждена, стало быть, на неподлинную историчность, которую Хайдеггер объявляет «слепой к возможностям» («*Sein und Zeit*», S. 391), какой была бы историография, замкнувшаяся на музеографической позиции. Историо-

графия тоже толкует прошлое как «возврат» к скрытым возможностям.

Идея «возобновления», понимаемая, по слову Хайдеггера, как «сила» возможного («Бытие и Время», с. 395), лучше всего тогда обозначила бы ту точку, в которой могли бы в пределе совпасть дискурс об историчности и дискурс об истории. Именно на этой идее я хотел бы закончить данный раздел, приписав ей дополнительное значение, — значение того, что Хайдеггер называет пробиванием через «историю традиции» (там же), то есть через толщу процессов интерпретации, протекающих в пространстве между актуальной репрезентацией и бывшестью «возобновляемого» прошлого⁵³. На теме возобновления пересекаются вторая и третья части нашей работы.

III. БЫТИЕ-«ВО»-ВРЕМЕНИ

1. На пути к неподлинному

Термин «внутривременное» в «Бытии и Времени» (вторая часть, глава 6) обозначает третью модальность временения. Действительно, именно к этому уровню относится история историков, как она фактически осуществляется. В самом деле, события происходят «во» времени. «Бытие-в» было признано во всей его онтологической легитимности уже в первой части труда. «Бытие-во-времени» есть временной способ бытия-в-мире. В соответствии с этим забота, фундаментальная структура бытия, каковым мы являемся, предстает как озабочение. «Быть-в» означает тогда быть-при — при вещах мира. Обыкновение «считаться со временем», подытоживающее все наши отношения ко времени

⁵³ Ж. Грейш («*Ontologie et Temporalité*», р. 374) удачно сближает то, что Хайдеггер называет здесь «историей традиции», с тем, что Гадамер именует «историей воздействий» (*Wirkungsgeschichte*). «Исторический интерес, — комментирует Гадамер, — направлен не только на исторические явления и дошедшие до нас произведения, но в качестве побочной темы также и на их историческое воздействие (включая в конечном счете и историю самой исторической науки)» (*Гадамер Х.Г. Истина и метод*, с. 355). Этот важный параграф «Истины и метода» не следует отделять от предшествующего ему, где говорится о герменевтическом значении «исторической дистанции» (там же, с. 345 сл.): последняя должна толковаться не как пустое пространство, разделение, но как продуктивное пространство понимания, как интервал, смыкаемый герменевтическим кругом, который создают совместно интерпретация и ее визави. В такой трактовке временная дистанция есть условие «истории воздействий».

на этом уровне, выражает, по существу, временной способ бытия-в-мире. И именно под воздействием нивелирования бытие-во-времени толкуется в духе расхожего понимания времени как последовательности дискретных событий, доступных числовым расчетам. Итак, важно оставаться внимательным к позитивным чертам такого отношения ко времени, также лежащего в сфере онтологии исторического бытия. В этом плане хорошим проводником является обыденный язык; он говорит о наших многочисленных способах считаться со временем: иметь время, брать свое время, отдавать свое время и т.п.⁵⁴ Задача герменевтики состоит здесь, по Хайдеггеру, в выявлении скрытых экзистенциальных предпосылок этих выражений. Их можно сгруппировать вокруг озабочения, ставящего нас в зависимость от вещей, «при» которых мы существуем в живом настоящем. Озабочение вводит таким образом в центр анализа соотношенность с настоящим, подобно тому как бытие-к-смерти диктует отсылку к будущему, а историчность — к прошлому. Здесь обретают особую убедительность исследования Августина и Гуссерля, организующие время вокруг момента настоящего. Озабочение подтверждает этот приоритет. Дискурс об озабочении есть прежде всего дискурс, сфокусированный на живом настоящем. Центральное место в устройстве языка занимает «теперь, когда...», исходя из которого датируются все события. Кроме того, нужно освободить датируемость от датировки, осуществляемой в хронологии, которая определяет операцию «считаться со временем» как «подсчет» измеряемых интервалов. В свою очередь датируемость как способность времени быть исчисленным вызывает в памяти простирание времени, конкретный образ того, что выше было названо протяжением. Наконец, добавляется черта, которая обозначает участие бытия-друг-с-другом в способах считаться со временем: это «публикация», публичный характер датируемости и простирания. Счет астрономического и календарного времени согласуется с этим выговариванием времени озабочения. Числовым расчетам предшествуют ритмизированные меры дня и ночи, отдыха и сна, работы и праздника. В применении к ним можно говорить об «озаботившем времени» («Бытие и Время», с. 414). Последняя нота экзистенциального анализа: одно время

⁵⁴ В работе «Я-сам как другой» («Soi-même comme un autre») я подчеркиваю смысловое богатство метафоры «счета», которая во многих языках лежит в основе идеи «вменяемости в вину» (*accountability* в английском, *Rechnungsfähigkeit* в немецком).

может быть названо благоприятным, другое неблагоприятным; «время для...» или «не время для...»⁵⁵ Эту цепочку определений бытия во времени лучше всего можно выразить обобщающим термином «значимость». Значимость, однако, постоянно тяготеет к «теперь»: «теперь-говорение» (цит. соч., с. 416) резюмирует, пусть даже неявно, дискурс об озабочении.

Сила этого анализа в том, что он не замыкается в школьных противоположностях, таких как субъективное и объективное. Мировое время, говорится здесь, «объективнее» чем любой возможный объект и «субъективнее» любого возможного субъекта» (цит. соч., с. 419).

2. Бытие-во-времени и диалектика памяти и истории⁵⁶

В главе «Бытия и Времени», посвященной внутривременности, только однажды говорится об истории — во вводных строках. Для Хайдеггера важна восприимчивость этого временного модуля к нивелированию, которому его подвергает расхожая кон-

⁵⁵ Ж. Грейш напоминает стихи библейского Кохелета: «Всему свое время, и время всякой вещи под небом: время рождаться, и время умирать; время насаждать, и время вырывать посаженное...» (Еккл 3, 1-8). Грейш начинает здесь («*Ontologie et Temporalité*», р. 394-402) дискуссию, которая не может оставить равнодушным историка: не открывает ли выражение «общее время» или «публичное время» возможность выбора между двумя интерпретациями, причем первая ставит акцент на инаковости другого, как это делает Левинас в работе «Время и другой» («*Le Temps et l'Autre*»), а вторая — на связи с пространственной экстериторностью, с «местами», которые мы называем одновременно с датами? Следует ли выбирать между двумя этими прочтениями? То, что мы сказали выше, в согласии с Э. Кейси, о «внутримировом» аспекте воспоминания (первая часть, глава 1), свидетельствует в пользу второго смысла; то, что мы сказали, с другой стороны, о тройкой атрибуции памяти — себе, близким и дальним (первая часть, глава 3), — в пользу первого смысла, в пользу перераспределения времени во всем диапазоне инстанций атрибуции: «я», близкие, дальние.

⁵⁶ Франсуа Доссу пришла хорошая идея завершить большое исследование в его труде «История» («*L'Histoire*») диалогом между историей и памятью («*Une histoire sociale de la mémoire*», р. 169-193). Шестой обзор, предложенный автором, берет начало в «национальном романе» (р. 169 сл.), достигает вершины с Бергсоном, с его «различением двух форм памяти», проникает вместе с Хальбваксом в эпоху «разделения история/память» и завершается на различных формах взаимной проблематизации двух больших временных состояний ретроспекции. Последнее слово тогда произносится из будущего: из горизонта ожидания приходит приглашение «вновь посетить области мрака», отказаться от «пережевывания одного и того же» ради «творчества», короче, вслед за Козеллеком поместить память и историю под эгиду «прошедшего будущего».

цепция времени. Все усилия, следовательно, направлены на сохранение связей данного временного модуса с историчностью и, за ее рамками, с фундаментальной временностью бытия-к-смерти. И все же я намерен продолжить диалог между философом и историком и на этом уровне. В каком-то смысле, действительно, именно стремление эксплицитно вернуть права «фактичному онтико-временному толкованию истории» (цит. соч., с. 404) позволяет Хайдеггеру уже в начале главы высказать утверждение о «неполноте предыдущего временного анализа *Dasein*» (там же). Прилагательное «фактичный» — я предпочитаю французский перевод *factuel* («фактуальный») — явным образом нацелено здесь на реальную практику истории, поскольку последняя, как и науки о природе, вводит «фактор времени». Предметом обсуждения является в данном случае ремесло историка. Новую рефлексию по поводу этого ремесла следовало бы провести при помощи экзистенциального анализа свойств времени, вновь схватываемых в момент неопределенности, когда акт «считаться со временем» берется еще вне всяких «расчетов».

Базовая отсылка к озабочению может положить начало этому последнему разговору с историком. В соответствии с общей ориентацией историографии, которой мы отдали предпочтение, предельным референтом дискурса об истории является социальное действие в его способности создавать социальную связь и идентичности. Поэтому ведущая роль приписывается деятелям, которые могут — в противовес ограничениям, нормам, институтам — проявлять инициативу, ориентироваться в ситуациях неопределенности. Внимание к крупномасштабным явлениям способствовало признанию приоритета за совместным действием, причем в двояком плане — в плане поведения и представлений. Мы, таким образом, вправе добавить к предыдущим замечаниям, касавшимся смерти в истории и историчности в истории, отсылку к человеческим существам, озабоченным их совместным действием. Историк имеет своим визави не только мертвых, для которых он создает могилу с помощью письма; он не только стремится воскресить живших в иные времена — тех, кого больше нет, но кто когда-то существовал, — он хочет репрезентировать действия и страсти. Я же, со своей стороны, эксплицитно связываю защиту идеи о том, что предельным референтом исторической репрезентации является человек, бывший когда-то живым и стоящий за тем, кто отсутствует сегодня в истории, с изменением парадигмы, которая

на «решающем повороте» «Анналов» в 1980-е годы возвестила то, что получило название «парадокс актора»⁵⁷. Предметом истории является — на заднем плане того, кого сегодня нет, — не только тот, кто жил когда-то, но и актер истекшей истории, коль скоро мы стремимся «принять всерьез самих акторов». В этом плане понятия компетентности и налаживания (*ajustement*) представляют собой историографический эквивалент хайдеггеровского озабочения.

Это общее соображение послужит мне введением в предпоследнее перечитывание всей данной работы, не только в той точке, где в конце предыдущего раздела пересеклись идеи репрезентирования и возобновления, но, шире, в точке соединения феноменологии памяти и эпистемологии истории. Как мы отмечали, в труде Хайдеггера нет ни слова о памяти, хотя и имеется несколько пронизательных замечаний о забвении⁵⁸, о которых мы скажем в следующей главе. Но наиболее существенные неясности, касающиеся «фактической» трактовки времени историком, связаны с сопряженностью исторического знания и работы памяти в настоящем времени истории⁵⁹. Я хотел бы показать, что в рамках принципиально ретроспективной позиции, общей для памяти и истории, вопрос о первенстве какой-либо из двух этих форм нацеленности на прошлое неразрешим. Онтология исторического бытия, которая охватывает временное существование в его тройкой структуре — в прошлом, настоящем и будущем, — призвана доказать, что такая неразрешимость неизбежна при условии отвлечения от настоящего и будущего. Я предлагаю

⁵⁷ Ср. *Delacroix C.* La falaise et le rivage. Histoire du «tourmant critique» // *Espaces Temps*, «Les Cahiers», № 59-61, 1995, p. 59-61, 86-111. Под знаком «решающего поворота» автор проделывает путь, по которому следовали и мы в первых параграфах главы «Объяснение/понимание». Его дорога пролегает через многих авторов, которых я также рассмотрел: Бернара Лепти, историков *microstoria*, Болтанского и Тевено, исследовавших социологию городов, и др. Ноябрьско-декабрьский номер «Анналов» за 1990 г., посвященный «подвижностям», уже подтвердил это пришествие парадигмы действия и актора, потребовав «принятия всерьез теоретических и практических репрезентаций и легитимаций, которые создаются актерами» (ор. cit., p. 1273; цит. по: *Delacroix C.*, ор. cit., p. 103).

⁵⁸ См. «Бытие и Время», с. 44, 219, 292, 339, 341, 342, 345, 347, 354, 369, 391, 407, 409, 410, 424, 425 (см.: «Index zu Heideggers Sein und Zeit». Tübingen, 1961). В следующей главе я вернусь к некоторым наиболее важным замечаниям Хайдеггера в «Бытии и Времени» о забвении.

⁵⁹ *Lepetit B.* Le présent de l'histoire // *Les Formes de l'expérience*, p. 273. «Именно в преобразовании значения настоящего мы находим истоки изменения ситуации прошлого» (*ibid.*, p. 290).

гаю «возобновить» эту ситуацию неразрешимости, чтобы удостоверить ее как правомерную и оправданную в тех границах, в которых она выявляется.

Я сопоставлю два пересекающихся и соперничающих между собой подхода. С одной стороны, существует стремление растворить память в истории, развивая историю памяти, где последняя рассматривается как один из привилегированных объектов истории; с другой стороны, память сопротивляется такому растворению в силу ее способности историзироваться, выступая в разнообразных культурных формах. Переход к пределу, противоположный предыдущему, являет себя как бунт коллективной памяти против того, что предстает как попытка овладения собственным ей культом воспоминания.

а). Память, простая область истории?

Этому *diminutio capitis* способствовало запоздалое развитие исследований по истории памяти. В самом деле, ничто не препятствует включению памяти в число «новых» объектов истории наряду с телом, кухней, смертью, сексом, праздником и — почему бы и нет? — незабвенными ментальностями. В этом плане показательна работа Ле Гоффа «Память и история»⁶⁰. История памяти, говорится здесь, является компонентом «истории истории» (предисловие к французскому изданию), а стало быть, причастна и рефлексивному повороту. История памяти — первая из глав этой удвоенной истории, и потому память еще признается «сырьем истории», «живорыбным садком, куда забрасывают сети историки» («Mémoire et Histoire», p. 10). Историческая дисциплина «в свою очередь питает память и снова возвращается в тот великий диалектический процесс воспоминания и забывания, в котором существуют индивиды и общества» (op. cit., p. 10-11). Но в тоне Ле Гоффа по-прежнему звучит недоверие к чрезмерному восхвалению памяти: «Предоставлять памяти излишние преимущества — значит погружаться в неукротимый поток времени» (op. cit., p. 11). Статус памяти в истории истории неотделим от рефлексии по поводу пары прошлое/настоящее, которая стоит под отдельной рубрикой, поскольку оппозиция, обозначенная этой парой, не является нейтральной, а поддерживает или выражает некую систему оценки, как в парах древнее/современное, прогресс/реакция. К ведению истории памяти относится и

⁶⁰ Глава «Память» — это одна из десяти статей, опубликованных в: «Encyclopedia Einaudi», Torino, 1986; неполное французское издание: Paris, Gallimard, 1988.

история способов ее передачи. Подход историка близок здесь к подходу, предложенному А. Леруа-Гураном в работе «Жест и слово». Таким образом, мы последовательно продвигаемся — в соответствии с периодами, на которые распадается история памяти, — от бесписьменных обществ к взлету памяти, переходя от устной традиции к письменной, от предыстории к Древнему миру, затем к равновесию между устным и письменным в Средние века, потом к развитию письменной памяти от XVI века до наших дней и, наконец, к «потрясениям, которым подверглась память в современную эпоху»⁶¹.

Именно в кильватере истории памяти набирает силу искушение лишить память ее функции матрицы истории. На подобный риск отваживается — впрочем, не поддаваясь ему полностью, — Кшиштоф Помиан в своей статье «От истории, части памяти — к памяти, объекту истории»⁶². Это название, как можно подумать, говорит о пути без возврата. На деле здесь осмысливается определенная культура памяти, восходящая к прошлому христианской, а точнее, католической Европы. В соответствии с хорошо известной формой нарратива автор прослеживает историю этой культуры от ее взлета до упадка. Однако в конце обзора верх берет не единственная интерпретация, возмещаемая названием, а скорее признание диалектического отношения между историей и коллективной памятью, хотя при этом не выявляются те черты памяти и забвения, на которых в наименьшей мере сказались перемены, обусловленные историей культурных воздействий памяти.

Уже в начале статьи К. Помиан поспешно характеризует память как событийную. Здесь не рассматриваются ни тонкости отношения между отсутствием прошлого и его репрезентацией в настоящем, ни трудности, связанные с выдвигаемой памятью — на ее декларативной стадии — претензией на истинность. Декларативная память с самого начала попадает в западню трансцендентных сил, где проблемы правдоподобия считаются уже разрешенными. На этой начальной стадии коллективная память «остается вплетенной в совокупность представлений о потусто-

⁶¹ Ле Гофф обозначает вехи перехода от «картотечной памяти», если воспользоваться выражением Леруа-Гурана, к «механографии» и «электронной памяти» («Histoire et Mémoire», р. 164-165). Так создаются гигантские библиографические картотеки; по этому поводу мы дадим далее слово Ерушальми и Нора.

⁶² Pomian K. De l'histoire, partie de la mémoire, à la mémoire, objet d'histoire // Revue de métaphysique et de morale, № 1, 1998, р. 63-110.

роннем мире» («De l'histoire...», р. 73). Идея об «отождествлении древнего прошлого с потусторонним миром» (*ibid.*) играет, таким образом, роль архетипа, относящегося к той стадии, которая сегодня уже преодолена. Религиозное держит здесь в плену возможности проблематизации свидетельства. Представления, отсылающие воображаемое к потустороннему миру и постоянно используемые в литургии, уже заполнили лакуны вероотношения, на которое опирается свидетельство. Вот почему история отношения истории к памяти может быть отныне только историей отделения истории от памяти, историей «разрыва ... между прошлым и потусторонним миром и, соответственно, между коллективной памятью и религиозной верой» (*op. cit.*, р. 75). Для доказательства такого отделения привлекаются основные эпизоды развития средств общения, связанные с рождением письменности и, в еще более драматическом духе, с появлением книгопечатания, затем с торговым распространением напечатанных книг. Знаменательные моменты этого освобождения истории, которыми отмечен XX век, хорошо известны: этап «Анналов», возрастающая роль хронологии, которая больше ничем не обязана припоминанию, введение в дискурс новых риторических требований, установка на непрерывное повествование, обращение к незримым мотивациям, доступным рационализации, в противоположность ссылкам на провидение, судьбу, фортуна, случай. Аргументированное правдоподобие письменных документов отныне расторгает связь с основанным на вере статусом памяти, санкционированной свыше. Таким образом может быть нейтрализована противоположность, по видимости непреодолимая, между единичностью событий или произведений, акцентированной герменевтикой, и сериями повторяющихся фактов, в соответствии с установками серийной истории. В обоих случаях история говорит «о том, что не было объектом постижения со стороны современников» (*op. cit.*, р. 102). С обеих сторон делается отсылка к «путям, пролегающим вне памяти». Различаются только объекты: с одной стороны, это литературные сочинения и произведения искусства, а с другой — сущности, доступные расчетам, как в экономике, демографии или в социологии. Всеми этими способами понятие источника полностью освобождается от понятия свидетельства, в интенциональном смысле этого термина. К отмеченному разнообразию документов прибавляется понятие отпечатка, заимствованное из геологической стратиграфии; таким образом, расширение, которое претерпевают привычные понятия источника, докумен-

та, следа, сразу же оказывается временным, пространственным и тематическим, причем в этом последнем определении учитывается дифференциация между политической, экономической, социальной, культурной историей. Так конструируется прошлое, о котором никто не мог бы вспомнить. Именно ради создания этой истории, связанной с «точкой зрения, свободной от всякого эгоцентризма», история перестала быть «частью памяти», а память стала «частью истории».

Защита К. Помианом истории, освобожденной от ига памяти, которая отождествляется с одной из исторически датированных культурных форм, весьма убедительна, при том условии, что признается односторонность авторского подхода: «Отношения между памятью и историей будут рассмотрены здесь в исторической перспективе» (op. cit., p. 60). Тем самым игнорируются потенциальные возможности памяти, которые позволили бы использовать этот термин в смысле, не имеющем столь явных культурных коннотаций. Такое игнорирование, думается, обусловлено исходным постулированием принципиального родства между памятью и восприятием, родства, которое обосновывается, как можно понять, феноменом свидетельства очевидца. Предполагается, что свидетель что-то видел. Но проблематика присутствия того, кто отсутствует в репрезентации прошлого, так же как и всецело основанный на вере характер самого свидетельства очевидца (я там был, верьте мне или не верьте) с самого начала, следовательно, упускаются из виду. А поскольку речь идет о коллективном характере памяти, равным образом теряется из виду фундаментальное осознание принадлежности к группе, способной обозначать себя в первом лице множественного числа и формировать свою идентичность ценой хорошо известных иллюзий и насилия. Сильнее всего в статье Помиана дает о себе знать безотчетное недоверие к средневековой памяти, к которой Ж. Ле Гофф отнесся с такой симпатией.

Однако автор, придерживаясь этой позиции, несколькими последовательными мазками ретуширует односторонность статьи. Его многочисленные замечания показывают, что он защищает идею не замещения историей памяти, а постоянной реорганизации отношений между историей и коллективной памятью. Так, гуманизму ставится в заслугу «перераспределение памяти элит» (op. cit., p. 83). В том же духе говорится о «коллективной памяти просвещенных людей» (op. cit., p. 85). О книгопечатании сказано, что оно повлекло за собой многочисленные «обновления коллективной памяти» (op. cit., p. 88), связанные с возве-

дением недавнего и отдаленного прошлого в ранг объекта исследования. Кризис, начало которому положила Реформация, отмечает автор, также привел к «войне памяти» в недрах христианства (op. cit., p. 92). Даже «расторжение союза между историей и памятью» (op. cit., p. 93), принявшее двоякую форму: «разрыва между литературной и художественной памятью и разрыва между юридической и политической памятью» (op. cit., p. 94), равнозначно созданию «новой памяти» (ibid.). Наконец, когнитивное освобождение от памяти (op. cit., p. 93-97) приводит, по мнению автора, к временному, пространственному и тематическому расширению «коллективных памяти европейцев» (op. cit., p. 103). Обзор, содержащийся в статье К. Помиана, в действительности постулирует, помимо перевертывания отношений между историей и памятью, которое резюмируется в заглавии, также и систему различий, причем различия между историей и памятью максимальны «там, где речь идет об очень отдаленном прошлом, о прошлом природы, и сводятся к минимуму там, где прошлое во всех отношениях близко к истории» (op. cit., p. 107). Эта игра различий подтверждает, что объектом истории становится порой и память, репрезентативная структура которой, на мой взгляд, делает в принципе возможными такие различия. А потому тон последних страниц статьи приобретает более дидактический характер: «между историей и памятью нет непреодолимого барьера» (op. cit., p. 109). Здесь говорится о «новой памяти», которая «наслаивается на древнюю письменную память, подобно тому как последняя накладывалась на устную память, еще более древнюю» (op. cit., p. 108). Я интерпретирую смягчение сильного тезиса, взятого на вооружение автором, следующим образом: полемический импульс, связанный с ведущим противопоставлением научной истории и памяти, которая в христианской Европе существовала в контексте религии, был обуздан в статье стремлением сохранить роль истории как формирующей гражданское, а точнее, национальное чувство и, стало быть, идентичность, создаваемую коллективным сознанием.

б). Память, нагруженная историей?

Теперь выслушаем противоположную сторону. Можно представить себе историю, которая использовала бы различные формы воображения, относящиеся к сфере культурной истории памяти и забвения, для раскрытия мнемонических потенциалов, таящихся в повседневности. В этом плане можно было бы гово-

речь об «историзации памяти», но такой историзации, которая пошла бы на пользу самой памяти.

Я выбрал как пример подобной историзации памяти исследование англоязычного литературного критика Ричарда Тердимана, посвященное так называемому «кризису памяти», начало которого он относит к периоду расцвета литературы «долгого XIX века»⁶³. Автор устанавливает соответствие между сознанием эпохи, которое Бодлер охарактеризовал понятием современности (*modernité*), и этим «кризисом памяти». Такая корреляция соединяет понятие, относящееся к сфере периодизации истории («долгий XIX век»), и четко определенные фигуры мнемонической операции (фигуры кризиса). В этом соединении как раз и заключается историзация памяти. Данное явление вовсе не подтверждает критиковавшийся выше тезис о подчинении памяти истории, объектом которой она якобы становится; наоборот, оно подкрепляет противоположный тезис, согласно которому именно в движении истории память открывается самой себе в своих глубинах. Более того, кризис памяти не только не может рассматриваться как простой распад отношения между прошлым и настоящим, но, напротив, произведения, служащие письменным выражением этого кризиса, вместе с тем сообщают ему и исключительную интеллигибельность, связанную с самим установлением границ вышеупомянутых культурных конфигураций. Именно таков, по мнению автора, дар, который эпоха модерности принесла феноменологии, — герменевтика, перекидывающая между феноменом истории и феноменом памяти мостик в виде семиотики репрезентаций прошлого. Загадка репрезентации прошлого в настоящем оказывается таким образом одновременно углубленной и проясненной соразмерно ее культурной определенности.

Решив прокомментировать «Исповедь сына века» Мюссе и стихотворение «Лебедь» из раздела «Парижские картины» бодлеровских «Цветов зла», Ричард Тердиман выбрал своим объектом пространство текста, пригодное для сопоставления исторического кризиса и кризиса памяти. Переход от одного кризиса к другому становится возможным в силу того факта, что, с одной стороны, названием «революции XIX века» охватываются — в их

⁶³ *Terdiman R. Present and Past. Modernity and the Memory Crisis. Ithaca, London, 1993.* Эта работа посвящена «функционированию памяти в культуре». Исследование, сходное по идеям с трудами Мишеля де Серто, ведется в духе *history of consciousness* [истории сознания], преподаваемой в Калифорнийском университете в г. Санта Крус и на французском отделении Стэнфордского университета.

нераздельности — реально происшедшие события и сообщения об этих событиях, короче говоря, переданные рассказы, и что, с другой стороны, литература представляет собой вербальную, риторическую и поэтическую лабораторию, обладающую невероятной силой прояснения, различения, даже теоретизации. Рассказываемое историческое и испытываемое мнемоническое пересекаются в языке.

История Нового времени выявляет, стало быть, конкретные культурные конфигурации мнемонического феномена. И эти конфигурации суть фигуры кризиса. Парадокс состоит в том, что эти фигуры, казалось бы выводящие на первый план распад связи, благодаря которой прошлое продолжает существовать в настоящем, становятся интеллигибельными, поскольку поэтика кризиса открывает возможности их концептуализации. Можно соотнести многочисленные варианты этого дискурса кризиса с превалирующей над ним темой утраты. В данном плане дискурс модерности составляет контраст, в рамках поверхностно-бинарной типологии, с дискурсом полного воскрешения в памяти, который можно было бы обнаружить в «Феноменологии духа» Гегеля и чьим отголоском стало гётевское спокойствие. На противоположной стороне заявляют о себе: печаль о том, что исчезает, неспособность накапливать воспоминания и архивировать память, чрезмерное присутствие прошлого, неотступно преследующего настоящее, и парадоксальным образом — недостаточное присутствие прошлого, ставшего навсегда безвозвратным, неудержимое ускользание прошлого и застылость настоящего, неспособность забыть и неспособность вспомнить на большом отстоянии от события. Короче, переплетение неизгладимого и невозвратимого. Еще более сложный характер носит описание разрыва диалогичности, присущей разделенной с кем-то памяти, в мучительном опыте одиночества. Исследуя эти литературные тексты, отличающиеся крайней утонченностью, нужно учиться гибкости прочтения и осваивать уловки изошренной диалектики.

Ведь небезразлично, что именно под защитой детеологизированного преступления границ литературной темы исповеди, воспринятой у Августина и Руссо, и лишения признания его терапевтической функции «сын века» смог сознаться в добре, названном «злом века», и доверить таким образом *эпохальное* единичному говорению, которое придает исповеди новую перформативную действенность⁶⁴.

⁶⁴ Terdiman R. The mnemonics of Musset's confession, p. 75-105.

Что же касается стихотворения «Лебедь», то именно омонимия одного слова — *cygne* и *signe* (лебедь и знак) — уже с самого названия побуждает читателя разоблачить уловки игр репрезентации, призванных обозначить утрату. Действительно, в сердцевине того, что Тердиман называет *mnemonics of dispossession*^{*}, царит утрата. Читатель не преминет сравнить эту интерпретацию «Лебедя» Бодлера, намеренно ставящую акцент на феномене историзации памяти, с упоминавшейся выше интерпретацией Жана Старобинского⁶⁵. При помощи такого сопоставления я намерен связать *mnemonics of dispossession* по Тердиману с тем, что можно было бы назвать, следуя Старобинскому, мнемоникой меланхолии. В этом стихотворении кризису памяти отводится место именно на той неотчетливой линии, что отделяет скорбь от меланхолии.

Литература, фиксирующая кризис памяти, вызванный страхом перед историей, в конечном счете выявляет проблематичность способа сохранения прошлого в настоящем; данная черта — мы достаточно об этом сказали — обусловлена тем, что отсылка к отсутствию является конститутивной для способа присутствия воспоминания. В этом смысле утрата может предстать как внутренне присущая работе припоминания. Однако эта ссылка на отсутствие не была бы источником замешательства, если бы отсутствие всегда уравнивалось своего рода присутствием, характерным для анамнесиса, когда последний завершается живым опытом узнавания, символом хорошей памяти. К кризису памяти приводит ослабление интуитивного аспекта репрезентации и связанная с этим угроза утратить то, что можно назвать удостоверением происшедшего и без чего память была бы неотличимой от вымысла. Ностальгический аспект зла столетия, сплина, обусловлен, однако, тем, что это неустранимое удостоверение сопротивляется своему собственному разрушению. И Виньи, и Бодлер признают эту неустранимость: «Чтобы писать историю своей жизни, нужно прежде прожить ее; поэтому то, о чем я пишу, не является моей жизнью», — заявляет Виньи. «Столько помню я, словно мне тысяча лет», — признается певец «безвозвратного».

Что же позволяет в итоге отнести этот процесс историзации памяти скорее на счет памяти, чем на счет истории? Это необ-

* Мнемоника утраты (англ.).

⁶⁵ См. первую часть, с. 114, где говорится о работе Жана Старобинского «Меланхолия перед зеркалом. Три прочтения Бодлера».

ходимость дополнить эйдетику памяти рассмотрением различных форм воображения, которые получили преимущественное развитие в ходе истории. Эйдетика постигает в конце концов только одну способность, способность создавать — создавать воспоминание, как можно выразиться в соответствии с подходом к памяти как действующей (первая часть, глава 2). В данном плане мнемонические возможности относятся к той же сфере, что и те, которые рассматриваются в книге «Я-сам как другой»: «я могу делать, говорить, рассказывать и считать себя способным нести моральную ответственность». Все эти возможности обозначают задатки к тому, что я называю «человек могущий» — иное название самости. «Я могу помнить» тоже включается в перечень «способностей к действию», отличающих человека могущего. Эта способность, как и другие, относится к модусу достоверности, заслуживающему названия удостоверения, которое неопровержимо с позиций когнитивного доказательства и вместе с тем вызывает подозрение, поскольку носит характер веры. Феноменология свидетельства подвела анализ удостоверения к преддверию изучения истории. А если так, то эти возможности, неизменное ядро которых стремится постичь эйдетика, остаются неопределенными в плане их исторического осуществления. Феноменология должна подниматься здесь на уровень герменевтики, которая принимает в расчет четко отграниченные культурные формы, конституирующие каким-то способом исторический текст памяти. Такое опосредование через историю в принципе становится возможным благодаря декларативному характеру памяти. Оно, кроме того, делается более насущным в силу проблематичности главного мнемонического феномена, то есть загадки актуальной репрезентации отсутствующего прошлого. Обретает резонность предположение о том, что способность вспоминать постигается в исторически определенных культурных формах. И наоборот, именно в той мере, в какой эти культурные формы всегда имеют четкие границы, они доступны концептуальной идентификации. «Кризис памяти» — как *mneponics of dispossession*, по Тердиману, — представляет собой одну из этих форм, которые осмысляются литературной историей вкупе с феноменологией, понимаемой как герменевтика. Процесс историзации памяти, могущий пойти на пользу герменевтической феноменологии памяти, оказывается, таким образом, строго симметричным процессу, в котором история осуществляет свою корректирующую истинностную функцию в отношении па-

мяти, постоянно выполняющей по отношению к ней свою функцию матрицы.

Стало быть, вовсе не парализующей апорией должен завершиться постоянно возобновляемый спор между соперничающими претензиями истории и памяти на то, чтобы охватить всю область, открываемую позади настоящего в процессе репрезентации прошлого. Конечно, в условиях ретроспекции, общих для памяти и истории, конфликт остается неразрешимым. Но мы знаем, почему он таков, коль скоро отношение настоящего времени историка к прошлому перемещается на задний план великой диалектики, которая сплавляет друг с другом исполненное решимости предвосхищение, возобновление прошлого и существующее в настоящем озабочение. Будучи вписанными в эти рамки, *история памяти* и *историзация памяти* могут встречаться лицом к лицу в открытом диалектическом противостоянии, предохраняющем их от тех крайностей, от того *hybris*, которыми были бы, с одной стороны, претензия истории на низведение памяти в ранг одного из ее объектов, а с другой стороны — претензия коллективной памяти на подчинение истории путем злоупотребления памятью, каковым могут стать мемориальные церемонии, навязываемые политической властью или группами давления.

Это открытое противостояние предлагает разумный ответ на иронический вопрос, поставленный уже во Вступлении ко второй части нашей книги: является ли *pharmakon* изобретения истории — толкуемого по образцу изобретения письменности — ядом или лекарством. Исходный вопрос, притворно наивный, окажется отныне «возобновленным» в форме *phronēsis*, благоразумного сознания.

Формированию такого благоразумного сознания как раз и послужат свидетельства трех историков, поместивших эту диалектику в сердцевины ремесла историка.

IV. ПУГАЮЩАЯ ЧУЖДОСТЬ ИСТОРИИ

Unheimlichkeit — такое название Фрейд дал тягостному чувству, вызываемому сновидениями, которые связаны с темой выколотых глаз, отсечения головы, кастрации. Этот термин был удачно переведен как *inquiétante étrangeté*, «пугающая чуждость» (английское *uncanny*).

Я использую его, когда в последний раз возвожу свидетельство в ранг экзистентной оценки теоретических позиций, рас-

смотренных выше под названиями «смерть в истории» (раздел I, 2), «диалектика историчности и историографии» (раздел II, 2) и «диалектика памяти и истории» (раздел III, 2).

1. Морис Хальбвакс: память, взорванная историей

Читатели «Коллективной памяти», возможно, не всегда осознавали, какой разрыв возникает в этой работе, когда вводится неожиданное различие между коллективной памятью и памятью исторической⁶⁶. Разве главная линия раздела, которую автор отстаивал прежде, не проходила между индивидуальной памятью и памятью коллективной, этими «двумя родами памяти» («*Mémoire collective*», р. 97) — «двумя способами организации воспоминаний» (*ibid.*)? И все же различие обозначено вполне отчетливо. Между индивидуальной памятью и памятью коллективной существует тесная, имманентная связь, два рода памяти взаимопроникают — это центральный тезис работы. Иначе обстоит дело с историей, до тех пор пока она не увязывается с тем, что станет «исторической» памятью. Автор вновь ставит себя в ситуацию школьника, изучающего историю. Эта школьная ситуация типична. Историю изучают прежде всего путем запоминания дат, фактов, названий, крупных событий, важных персонажей, праздников, которые нужно отмечать. Это, по сути, преподаваемый рассказ, рамками референции которого является страна. На данной стадии изучения — автор ретроспективно восстанавливает ее в памяти — история воспринимается, в особенности школьником, как «внешняя» и мертвая. Негативная отметина, которая ставится на упоминаемые факты, обусловлена тем, что ребенок не мог быть их свидетелем. Это царство молвы и дидактического чтения. Ощущение внешнего характера фактов усиливается от того, что события, о которых рассказывает учитель, расположены в календарном порядке: в этом возрасте люди учатся понимать календарь, как научились ориентироваться по часам⁶⁷. Подчеркивание такой экстерности имеет, конечно, полемический характер, но оно затрагивает ту

⁶⁶ Глава 3 называется «Коллективная память и историческая память». Далее мы цитируем работу «Коллективная память» по удачному переизданию 1997 г.

⁶⁷ Эти разделения «предписываются извне каждой индивидуальной памяти именно потому, что они не имеют истоков ни в одной из них» («*La Mémoire collective*», р. 101). Так обстоит дело с «датами, отмеченными на циферблате истории» (*ibid.*).

неясность, с которой мы встретились уже в платоновском «Федре». Далее в этой главе Хальбвакс рассматривает постепенное преодоление разрыва между преподаваемой историей и живой памятью, причем сам этот разрыв реконструируется в ситуации ретроспекции. «Ведь только задним числом мы можем связать различные фазы нашей жизни с событиями, происходившими в стране» (op. cit., p. 101). Но вначале над памятью осуществляется определенное насилие, приходящее извне⁶⁸. Открытие того, что получит название исторической памяти⁶⁹, состоит в настоящей аккультурации экстернорного путем постепенного свыкания с непривычным, с пугающей чуждостью исторического прошлого.

Это свыкание представляет собой путь посвящения, который пролегает через концентрические круги, образуемые семьей, товарищескими и дружескими отношениями, социальными связями родственников, а более всего — открытием исторического прошлого благодаря памяти о предках. Связь поколений представляет собой в данном плане ведущую идею главы «Коллективная память и историческая память»: через память о предках передается «смутный шум — как бы волнение истории» (op. cit., p. 111). Коль скоро старейшие члены семьи равнодушны к современным событиям, они пробуждают у представителей последующих поколений интерес к событиям, связанным с их детством.

Я хотел бы еще раз остановиться⁷⁰ на феномене памяти, соединяющей поколения. Именно он неявным образом структурирует главу книги Мориса Хальбвакса, обеспечивая переход от выученной истории к живой памяти. В книге «Время и рассказ» я упоминал об этом явлении в параграфе «Смена поколений», поместив его среди операций включения жизненного времени в просторы космического времени⁷¹. Вообще-то речь не идет еще о процедуре историографии, как в случае календарно-

⁶⁸ «События и даты, составляющие саму субстанцию жизни группы, являются для индивидов не более чем внешними знаками, обращение к которым предполагает выход за пределы собственного “я”» (ibid., p. 102).

⁶⁹ Это слово впервые употребляется в работе, когда автор сдержанно говорит «об иной памяти — ее можно назвать исторической, — где сохранялись бы только события национальной истории, которых мы не могли тогда знать» (ibid., p. 105).

⁷⁰ Мы встречались с вопросом о связи поколений, говоря о кьеркегоровском понятии возобновления, заимствованном Хайдеггером. По этому поводу мы вслед за П. Лежандром упоминали об институциональном аспекте преемственности поколений.

⁷¹ «Temps et Récit», t. III, p. 198-211.

го времени и архивов. Речь идет о важном опыте, который способствует расширению круга близких, размыкая его в направлении прошлого: прошлое, сохранившееся в памяти наших старших родственников, ставит нас в ситуацию коммуникации с опытами представителей других поколений. Понятие поколения, являющееся здесь ключевым, несет в себе двоякий смысл: одновременного существования (*contemporanéité*) людей «одного и того же» поколения, к которому принадлежат все существа различного возраста, и последовательности поколений в смысле смены одного поколения другим. В детстве мы учимся ставить себя в это двоякое отношение, которое прекрасно резюмировал Альфред Шюц⁷² словами о трех мирах — мирах предшественников, современников и преемников. Данное выражение обозначает переход от осуществляющегося в «нас» межличностного отношения к отношению анонимности. Об этом свидетельствует связь поколений, которая одновременно и создает разрыв, и преодолевает его. Это и телесная связь, коренящаяся в биологии в силу факта полового размножения и постоянного замещения мертвых живыми, а вместе с тем и социальная связь, прочно кодифицированная системой родства, свойственной обществу, к которому мы принадлежим. В сферу между биологическим и социальным внедряется носящее столь же аффективный, сколь и юридический характер чувство принадлежности к роду, возводящее голый факт порождения на символический уровень преемственности поколений, в самом прямом смысле слова⁷³. Именно эта плотская во многих аспектах связь тяготеет к тому, чтобы раствориться в понятии смены поколений. Морис Хальбвакс в своем квазиавтобиографическом тексте, написанном от первого лица, подчеркивает роль рассказов, услышанных из уст старших в семье, в расширении временного горизонта, который закрепляется в понятии исторической памяти. Находя опору в рассказе о предках, связь поколений прививается к огромному генеалогическому дереву, корни которого уходят далеко в глубины истории. А когда рассказ о предках не нахо-

⁷² Schutz A. *The Phenomenology of the Social World*.

⁷³ Я подчеркнул выше тот факт, что рождение и смерть не запечатлеваются в личных воспоминаниях и сохраняются только в памяти близких, которые могут радоваться первому и скорбеть по поводу второй. Коллективная память, а тем более память историческая, удерживают от этих «событий» только замещение одних акторов истории другими, в соответствии с упорядоченной последовательностью передачи ролей. В поле зрения третьего лица — историка — поколения следуют друг за другом в записях гражданского состояния.

дит отклика, анонимность связи поколений берет верх над преемственной связью, еще носящей плотский характер. Тогда остается только абстрактное понятие смены поколений: анонимность отбросила живую память в историю.

Однако нельзя сказать, что свидетельство Мориса Хальбвакса приводит к отрицанию коллективной памяти. Сам этот термин подтверждает относительный успех интеграции истории в расширенную индивидуальную и коллективную память. С одной стороны, школьная история, составленная из дат и запоминаемых фактов, одушевляется течениями мысли и опытом и становится тем, что тот же социолог прежде считал «социальными рамками памяти». С другой стороны, память, как личная, так и коллективная, обогащается историческим прошлым, которым мы постепенно овладеваем. Чтение, принимая эстафету слушания слова «старейших», сообщает понятию следов прошлого публичное, а вместе с тем и личностное измерение. Открытие памятников прошлого позволяет обнаружить «уцелевшие островки прошлого» (op. cit., p. 115), а посещаемые города сохраняют свой «былой облик» (ibid.). Именно так историческая память постепенно интегрируется в живую память. Загадочность, затемняющая рассказы о далеком прошлом, ослабляется по мере того, как заполняются лакуны в наших собственных воспоминаниях и последние становятся все более отчетливыми. На горизонте очерчивается стремление к интегральной памяти, объединяющей индивидуальную, коллективную и историческую память, стремление, которое вырывает у Хальбвакса восклицание, достойное Бергсона (и Фрейда): «Мы ничего не забываем» (op. cit., p. 126).

Растворяется ли в конечном счете история в памяти? И расширяется ли память, становясь исторической памятью? Последующие колебания Мориса Хальбвакса показательны в этом плане. На первый взгляд, они свидетельствуют о затруднениях при проведении границ исторической дисциплины и о несогласиях, проявляющихся в крайних точках дисциплинарного разделения. Это верно, но кризис затрагивает более глубокий пласт, где историческая память соприкасается с памятью коллективной. Прежде всего, главным референтом исторической памяти остается нация; но между индивидом и нацией имеется много других групп, в частности профессиональных. Затем, между коллективной памятью и памятью исторической продолжает существовать скрытое несогласие (его усилят два других наших свидетеля), а это дает Хальбваксу основание утверждать, что «в це-

лом история начинается только там, где кончается традиция» (ор. cit., p. 130). В письменности, ставшей для нас осью, вокруг которой вращается историографическая операция, автор видит основу дистанцирования от «непрерывного повествования», в котором отлагается история. Отдаление во времени, таким образом, закрепляется отдалением в письменности. В этом плане я охотно подчеркиваю в тексте Хальбвакса повторяющееся употребление наречия «некогда», которое мне нравится противопоставлять наречию «прежде», связанному с памятью⁷⁴. На последних страницах главы демонстрация противоположности между процедурами научной истории и деятельностью коллективной памяти переходит в обвинительную речь, своего рода вызов, адресованный близким по духу исследователям — Марку Блоку и Люсьену Февру.

Хальбваск считает неустранимыми две отличительные особенности истории. Прежде всего, континуальности живой памяти противостоит прерывность, которая обусловлена свойственной историческому познанию работой по периодизации; прерывность подчеркивает, что прошлое миновало, ушло безвозвратно: «Создается впечатление, что в истории, от одного периода к другому, все обновляется...» (ор. cit., p. 132). Таким образом, история интересуется преимущественно различиями и оппозициями. Тогда коллективной памяти, особенно в случае больших потрясений, следует укреплять новые социальные институты при помощи «всего того, что можно взять из традиций» (ор. cit., p. 134). Именно это намерение, это ожидание вновь будет поставлено под вопрос кризисом исторического сознания, о котором ведут речь два других наших автора. Вторая отличительная черта: имеется много коллективных памятей. Зато «история одна, и можно сказать, что существует только одна история» (ор. cit., p. 135-136). Конечно, нация остается, как мы сказали, главным референтом исторической памяти, и в историческом исследовании по-прежнему проводится различие между историей Франции, историей Германии, историей Италии. Но метод «последовательных сложений» нацелен на целостную картину, в которой «любой факт столь же интересен, сколь и всякий другой, и так же заслуживает внимания и регистрации» (ор. cit., p. 134). В связи с этой картиной, где «все находится... в

⁷⁴ «Между обществом, которое читает эту историю, и группами, бывшими в иные времена свидетелями или участниками событий, о которых здесь сообщается, отсутствует непрерывная связь» («La mémoire collective», p. 131).

одной плоскости» (ор. cit., р. 136), упоминается и беспристрастная точка зрения, которая станет предметом исследований Томаса Нагеля⁷⁵. Выражением такой точки зрения в истории является «естественная направленность исторического духа» (ор. cit., р. 136) ко всеобщей истории, которая может предстать «как всеобщая память человеческого рода» (р. 137). Ведь не Полимния — муза истории?^{30*} Но не может быть речи о том, чтобы пережить такое прошлое, вновь ставшее внешним для самих групп.

Текст Мориса Хальбвакса, таким образом, описывает кривую: от школьной истории, внешней по отношению к памяти ребенка, мы поднялись к исторической памяти, которая — в идеале — растворяется в коллективной памяти, тем самым расширяя ее; *in fine* мы выходим ко всеобщей истории, которая интересуется различиями эпох и устраняет различия ментальностей под взглядом, направленным из ниоткуда. Заслуживает ли еще история, подвергнутая такому пересмотру, названия «историческая память»?⁷⁶ Не осуждаются ли память и история на принудительное сосуществование?

2. Ерушалми: «изъян в историографии»

Геродот, возможно, был отцом истории;
но смысл^{31*} истории был изобретением
евреев.

«Zakhor», р. 24

Книга Ерушалми⁷⁷, как свидетельствуют многие работы, вышедшие из-под пера еврейских мыслителей, важна тем, что предлагает подход к универсальной проблеме под углом зрения того исключения, каковое воплощается в уникальности существования евреев. Речь идет об уникальном напряжении, пронизывающем столетие, которое разделяет память евреев и написание истории, историографию. Автор приходит, таким образом, к вопросу, возникающему в моем собственном дискурсе об истории в тот момент, когда акцент ставится на дистанцировании,

⁷⁵ См. выше замечания о беспристрастности, обете, общем для историка и судьбы (третья часть, глава 1, с. 442-453).

⁷⁶ Само выражение «историческая память» многократно ставится здесь под сомнение («La mémoire collective», р. 105, 113, 118, 140).

⁷⁷ *Yerushalmi Y. Zakhor. Jewish History and Jewish Memory. University of Washington Press, 1982; франц. перевод Эрика Виня: Zakhor. Histoire juive et mémoire juive. Paris, La Découverte, 1984.*

конституирующем историческую перспективу по отношению к самой коллективной памяти, — следовало бы сказать, главным образом коллективной памяти. В этом смысле в данной книге делается еще один шаг за пределы памяти, исследованной Морисом Хальбваксом, которого Ерушалми, впрочем, упоминает с благодарностью. Показательно уже то, что Ерушалми использует в применении к историческому познанию термин «историография», который, как утверждает автор французского перевода этой книги, слишком часто обозначает во французском языке рефлексивную дисциплину, а именно «анализ во времени методов и интерпретаций историков» («Zakho», p. 5)⁷⁸. Уникальность еврейского опыта состоит в вековом безразличии культуры, в высшей степени нагруженной историей, к историографической трактовке последней. Именно в этой уникальности я усматриваю симптом сопротивления, которое любая память может оказать такой трактовке. В каком-то смысле она выявляет кризисную ситуацию в самой сердцевине памяти, возникающую, вообще говоря, тогда, когда история выступает в качестве историографии; личная или коллективная память по определению соотносится с прошлым, сохраняющимся в процессе передачи от поколения к поколению, — в этом и лежит причина сопротивления памяти ее историографической трактовке. Здесь возникает угроза утраты корней; разве не сказал Хальбвакс: «История начинается там, где останавливается традиция»? Но у традиции есть множество способов остановиться, в соответствии с тем, каким образом историческое дистанцирование затрагивает память, — упрочивает ее, исправляет, перемещает, оспаривает, прерывает, разрушает. Картина последствий дистанцирования сложна. Именно здесь утверждаются культурные особенности и уникальность евреев становится наиболее поучительной для всех⁷⁹. Решающий момент состоит в том, что декларативная память — память, которая сообщает о себе, становясь рассказом, — нагружена интерпретациями, имманент-

⁷⁸ По моему мнению, семантический выбор, сделанный нашим автором, может быть распространен на дисциплину историков в любом культурном контексте. Он означает, что писание и чтение составляют, как было показано выше, условия, лежащие в основе исторической операции.

⁷⁹ «Главной темой этого труда является то, что мне долго казалось парадоксом и что я пытался понять: если иудаизм на протяжении столетий был сильно пропитан историческим чувством, почему же тогда историография играла у евреев в лучшем случае вспомогательную роль, а чаще всего не играла никакой роли? В испытаниях, пережитых евреями, память о прошлом всегда была существенна, но почему историки никогда не были первыми ее хранителями?» (op. cit., p. 12).

ными рассказу. В этом плане можно говорить об историческом чувстве (*sens*), которое порой находит выражение в литературных жанрах, чуждых стремлению объяснить исторические события. Стало быть, историческое дистанцирование осуществляется в сердцевине вербального, дискурсивного, литературного опыта. Именно здесь ситуация с памятью евреев одновременно уникальна и показательна. В самом деле, не следует считать, что память, будучи чуждой историографии, сводится к устной традиции. Это вовсе не так «у народа столь грамотного, как евреи, и в такой степени приверженного чтению» (op. cit., p. 14); пример, который демонстрирует еврейская культура приблизительно до эпохи Просвещения, есть пример памяти, нагруженной смыслом (*sens*), но не историографическим смыслом. Призыв помнить — знаменитый Захор, — многократно повторяемый в Библии⁸⁰, нам хорошо известен, как говорилось выше⁸¹; но предписание о передаче рассказов и законов адресовано здесь через ближних всему народу, называемому собирательным именем «Израиль»; барьер между ближним и дальним устраняется; все, к кому обращен призыв, — это ближние. «Слушай, Израиль», говорит Шма^{32*}. В силу этого предписания «память, даже когда к ее помощи не прибегают, всегда остается тем, от чего все зависит» (op. cit., p. 21). Прежде всего нужно понять и признать, что это предписание никоим образом не означает обязательства составлять «подлинный свод исторических событий» (ibid.). Странно то, что, в отличие от греков с господствовавшими у них концепциями истории, «именно древний Израиль первым придал смысл истории»⁸². Выражение «Бог отцов наших» впервые свидетельствует об «историческом» характере библейского откровения⁸³. Если остановиться на минуту на этом суждении, можно задаться вопросом, не является ли запоздалое признание исторического

⁸⁰ Втор 6, 10-12; 8, 11-18.

⁸¹ См. выше обсуждение пресловутого долга памяти (первая часть, гл. 2, с. 126-132).

⁸² «Сущностное влияние человека и божественного внезапно вышло, так сказать, за пределы царства природы и запечатлелось в плоскости истории, отныне мыслимой с позиции вызова, брошенного Богом, и ответа, данного человеком» («Zakhor», p. 24).

⁸³ В этом плане следует быть признательным Ерушальми за то, что он не раздувает оппозицию между циклическим и линейным временем: если время истории линейно, то смена времен года, ритуалов и праздников происходит циклически. Об этом можно прочесть в книге: *Momigliano A. Time and ancient historiography // Ancient and Modern History, Middletown, Conn., 1977, p. 179-214.* Ерушальми верно отмечает, что «восприятия времени и концепции истории относятся к разным вешам» (op. cit., p. 122-123).

характера библейской веры уже некоей реконструкцией, которая опирается на историографию, ищущую своих предшественников или, лучше сказать, почвы укоренения, не только существовавшей раньше нее, но и чуждой ей. Именно в силу этого эффекта чуждости мы используем слово «история», с тем большим основанием, что мы говорим о смысле истории без историографии⁸⁴. Конечно, тщательная экзегеза библейского словаря памяти, включенного в словарь Завета, — экзегеза, дополненная скрупулезным установлением корреляции между ритуалами больших праздников и рассказами⁸⁵, придает этой реконструкции древнееврейского смысла истории точность и верность, которые сближают ее с воспроизведением, близким сердцу Коллингвуда. То, что в канонической редакции Торы рассказ занимает место рядом с законами и даже предшествует им, свидетельствует об этой заботе о смысле истории. Но поскольку игнорируется различие между поэзией и легендой, с одной стороны, и научной историей, с другой, то получается, что смысл истории неподотчетен историографии. Это мы, вооруженные историко-критическим методом, задаемся вопросом о том, составляет ли тот или иной рассказ «подлинный свод исторических событий». Стало быть, именно благодаря ретроспективному взгляду мы можем сказать вместе с Ерушалми, что «не существует равнозначности между смыслом в истории, памятью о прошлом и писанием истории... и ни смысл, ни память не зависят в конечном счете от исторического жанра» (op. cit., p. 30-31). Замкнутость канона, закрепленная чтением в синагоге текстов из Пятикнижия и еженедельным чтением отрывков из Пророков, сообщила корпусу библейских текстов, дополненных Талмудом и Мидрашом, авторитет священных книг⁸⁶. Этот авторитет, хранителями и гарантами которого были раввины, обусловил безразличие еврейских общин в Средние века (и позже) к историографической трактовке их собственной истории и их страданий; они даже сопротивлялись такой трактовке. К этому

⁸⁴ «Сложность осмысления этого видимого парадокса обусловлена бедностью языка, вынуждающей нас использовать, за неимением лучшего, слово “история” для обозначения как прошлого, о котором говорят историки, так и прошлого еврейской традиции» (ibid., p. 42). Отметим это признание: за неимением лучшего.

⁸⁵ Можно отметить, в частности, рассказы в форме *credo*, такие как во Второзаконии (26, 5-9). На этом тексте видный экзегет Г. фон Рад построил в недавнем прошлом «теологию традиций древнего Израиля» («Theologie des Alten Testaments», München, Chr. Kaiser Verlag, 1960).

⁸⁶ Священных, то есть помещенных отдельно от остальной части дискурса и, значит, вне критического взгляда.

нужно добавить последующие спекуляции Мудрецов, которые решительно искореняют всякое внимание к смыслу истории, еще характерное для рассказов и обрядов библейской эпохи.

В нашу задачу не входит реконструировать вслед за Ерушалми этапы этой конфронтации между памятью, смыслом истории и историографией. Зато заключительные размышления автора очень важны для нас, коль скоро здесь уникальность евреев предстает как показатель того, что автор называет «изъяном в историографии» (op. cit., p. 93); этой теме посвящена последняя из четырех лекций, составляющих книгу «Захор». Кризисная ситуация, в которой очутился «профессиональный еврейский историк» (op. cit., p. 97), как аттестует себя Ерушалми, показательна тем, что сам проект Иудаики (*Wissenschaft des Judentums*), возникший в Германии около 1820 г., не сводится к созданию научной методологии, но предполагает радикальную критику толкования памяти евреев в теологическом смысле и равнозначен принятию историцистской идеологии, подчеркивающей историчность всего и вся. Вертикальное отношение между живой вечностью божественного замысла и временными превратностями жизни избранного народа, которое лежало в основе библейского и талмудического представлений об истории, уступает место горизонтальному отношению, предполагающему наличие каузальной связи и историческое обоснование всех существенных положений традиции. Более чем кто-либо другой, благочестивые евреи чувствуют «бремя истории»⁸⁷.

Здесь показательна корреляция между историографией и секуляризацией, что в применении к евреям означает «ассимиляцию вовне, разрушение внутри» (op. cit., p. 101). На смену провиденциальной концепции истории приходит понятие светской еврейской истории, которая развертывается в той же плоскости реальности, что и всякая другая история.

Так на примере судьбы еврейского народа ставится общезначимая проблема отношений между историографией, отделенной от коллективной памяти, и теми остатками не подвергшихся историзации традиций, которые сохраняет в себе эта память. Теперь следует представить весь диапазон решений, упоминавшихся выше. Поскольку в еврейской культуре «память группы... никогда не зависела от историков» (op. cit., p. 110), возникает вопрос об обратном воздействии истории на всякую

⁸⁷ Это название статьи Х. Уайта: *The Burden of History // History and Theory*, 5 (1966), p. 111-134, цит. по: *Yerushalmi*, op. cit., p. 144.

память. Историография, отмечает Ерушалми, размышляя здесь в общем плане, «не есть попытка восстановить память, а представляет собой действительно новый род памяти» (op. cit., p. 111). Развивая этот аргумент, Ерушалми задается вопросом о том, разумен ли, вообще говоря, проект, нацеленный на сохранение всего прошлого. Не смыкается ли сама идея о том, чтобы ничего не забывать, с безумием человека, обладающего всеохватывающей памятью, знаменитого Фюнеса *el memorioso* («Фюнеса, который ничего не забывает») из «Вымыслов» Борхеса? Парадоксальным образом мания всеохватности вступает в противоречие с самим проектом делания истории⁸⁸. Любопытно, что Ерушалми сочувственно цитирует восклицание Ницше из «Второго несвоевременного размышления»: «Существует такая степень бессонницы, постоянного пережевывания жвачки, такая степень развития исторического чувства, которая влечет за собой громадный ущерб для всего живого и в конце концов приводит его к гибели...» (цит. в: op. cit., p. 147)^{33*}. Автор по-прежнему пребывает в недоумении. С одной стороны, он слышит оптимистические заявления Розенштока-Хюсси о терапевтической функции истории⁸⁹. С другой стороны, он прислушивается к антиисторицистским суждениям Г. Шолема и Ф. Розенцвейга. Очутившись между двух огней — «сегодня еврейский мир находится на перепутье» (op. cit., p. 116), — Ерушалми берет на себя ответственность за свой «изъян», изъян «профессионального еврейского историка». Этот изъян, возможно, свойствен всем нам, побочным отпрыскам еврейской памяти и секуляризованной историографии XIX века.

3. Пьер Нора: странные места памяти

Пьер Нора — изобретатель «мест памяти»⁹⁰. Данное понятие — краеугольный камень огромного сборника статей, объединенных Нора и помещенных в 1984 г. под этим охранительным

⁸⁸ «В итоге предприятие стало самостоятельным, исследование приобрело фаустовский характер... надо всеми нами парит тень Фюнеса, который ничего не забывает» (ibid., p. 118-119).

⁸⁹ «Историк, — пишет Розеншток-Хюсси, — это врачеватель памяти. Его заслуга состоит в том, что он лечит раны, настоящие раны. Подобно тому как врач должен действовать независимо от медицинских теорий, раз его пациент болен, так и историк должен действовать из моральных побуждений, чтобы восстановить память нации или память человечества» («Out of Revolution». New York, 1964, p. 696; цит. по: *Yerushalmi*, op. cit., p. 110).

⁹⁰ *Nora P.* (dir.). *Les Lieux de mémoire*, I, «La République», 1984, p. XVII-XLII.

знаком^{34*}. Чтобы выявить в нем пугающую чуждость, следует сделать обзор работ руководителя этого труда — от статьи 1984 г. до статьи 1992 г., года публикации третьего тома «Мест памяти». Уверенный тон первой статьи, озаглавленной «Между памятью и историей. Проблематика мест», сменился раздражением по поводу того, что данную тему поглотила тема страсти к мемориальным торжествам (*commémoration*), против которой автор выступил во имя национальной истории. Такое существенное изменение тематики в процессе развития идей автора от первой статьи до последней, возможно, проясняет ту странность, которая с самого начала была заключена в понятии мест памяти.

а). Статья 1984 г. сразу же указывает на разрыв, утрату и вместе с тем — на возникновение нового явления. Разрыв, о котором идет речь, — это разрыв между памятью и историей. Утрата — это утрата того, что называется «историей-памятью». Новое явление — это стадия «памяти, захваченной историей». Тон же статьи — это тон историка, занимающего позицию в отношении времени, в котором он артикулирует это тройкого рода указание. А оно касается не события, а ситуации. И именно на фоне данной ситуации, вероятно, впервые зашла речь о местах памяти. Рассмотрим каждый из этих моментов, начав с последнего и временно отвлекаясь от разбросанных там и тут намеков на тему мест памяти.

Суждение историка близко к суждению философа Карла Ясперса, выносящего решение о «духовной ситуации нашего времени»^{35*}. К этой ситуации он подходит как историк, рассматривая ее как совокупность обстоятельств, симптомы которой важно расшифровать со скрупулезностью, оправдывающей твердость занятой позиции. Память, о которой говорится в начале, представляет собой не общую способность, исследуемую феноменологией, а культурную конфигурацию, сходную с той, что стала, как упоминалось выше, предметом рассмотрения для Тердима-на; история же — это не объективная операция, изучаемая эпистемологией, а рефлексия второго порядка, которая во Франции часто обозначается термином «историография», понимаемым как история истории. Вот почему ее место — в конце главы, посвященной историческому состоянию, которое рассматривается, однако, в рамках исторического настоящего.

Итак, первая тема: разрыв между памятью и историей. В «целостной памяти» прошлое непрерывно сцеплялось с настоящим; это была «подлинная память». Наша память, «пред-

ставляющая собой только историю, след и отбор» («Les Lieux de mémoire I», р. XVIII), утратила «соответствие истории и памяти» (ibid.). «Коль скоро имеется след, опосредование, мы пребываем уже не в подлинной памяти, а в истории» (op. cit., р. XIX)⁹¹. Память — это всегда явление, относящееся к настоящему, это живая связь с вечным настоящим, а «история есть репрезентация прошлого» (ibid.). «Память абсолютна, а история знает только относительное» (ibid.). «История есть установление границ прожитого прошлого» (op. cit., р. XX)⁹².

Вторая тема — утрата истории-памяти. «О памяти говорят только потому, что ее больше не существует» (op. cit., р. XVII). Разрыв, безвозвратно минувшее, завершение, окончательно ушедшее прошлое: вот сколько слов, говорящих об исчезновении. Симптомы этого: конец крестьянства; конец обществ-памятей (церковь, школа, семья, государство); конец идеологий-памятей, связывающих проектируемое будущее с вспоминаемым прошлым, — а взамен этого появление «истории истории» (op. cit., р. XX), «историографического сознания». Оно «выражает внутреннее разрушение истории-памяти критической историей» (р. XXI), где «история начинает создавать свою собственную историю» (ibid.). Во Франции историография в особой мере представляет собой «непочтительную ниспровергательницу устоев» (ibid.). Таково следствие «разотождествления с памятью» (ibid.). Здесь обрисовывается смежная тема, которая приобретет размах в последующей статье Нора: утрата отсылки к нации, к нации-государству. Речь шла о симбиозе, характерном для духа Третьей республики (следствием этого симбиоза стало в профессиональном плане начало издания в 1876 г. «Revue historique») и предполагающем определение утраченной памяти как уже разомкнутой, вопреки ее внутренней глубине и континуальности, в сторону совместного бытия, присущего нации-государству. Отсюда странное понятие истории-памяти, которому посвящена первая часть статьи «Конец истории-памяти» (op. cit., р. XVII-XXV). Утраченная память не была ни индиви-

⁹¹ Здесь замечание о памяти евреев, которая «исключала заботу об истории» (ibid., р. XIX), созвучно суждениям Ерушалми.

⁹² Здесь Нора переключается с Хальбваксом, говоря о противоположности между памятью группы, «памятями многочисленными и уменьшенными в числе, коллективными, множественными и индивидуализированными», и историей, которая «принадлежит всем и никому, что сообщает ей универсальное значение» (ibid., р. XIX).

дуальной, ни просто коллективной, она была памятью, просвещенной относительно сакральности: «история священна, потому что нация свята. Именно благодаря нации наша память утверждала себя на основе священного» (ор. cit., р. XXII)⁹³. «Нация-память будет последним воплощением истории-памяти» (ор. cit., р. XXIII). Таким образом, история-память при посредничестве нации охватывает то же пространство смысла, что и память.

Третья тема: из разрыва между историей и памятью, из согласия с утратой истории-памяти возникает новый образ — «памяти, захваченной историей» (ор. cit., р. XXV). Обрисованы три особенности этого нового образа, и прежде всего — господство архива. Эта новая память есть память «архивистская» (ор. cit., р. XXVI), «бумажная память», как сказал бы Лейбниц. Мы узнаем в этой «одержимости архивами» (ibid.) ту большую мутацию, которая выступила в гиперболизированном виде в мифе из «Федра», повествующем об изобретении письменности. Победа письменного в самой сердцевине памяти. Чрезмерное пристрастие и почтение к следу: «Священное воплощается в следе, который является его отрицанием» (ор. cit., р. XXVII). Чувство утраты, как в платоновском мифе, становится расплатой за эту институционализацию памяти. «Создавать архив — вот императив эпохи» (ор. cit., р. XXVIII). Едва ли не в тоне проклятия Нора восклицает: «Архивируйте, архивируйте, всегда что-нибудь да останется!» (ibid.). Архив «есть уже не более или менее сознательное сохранение живой памяти, а намеренное и организованное сокрытие памяти утраченной». «Терроризм историзованной памяти» (ibid.). Это поистине тон платоновского «Федра», но также и тон Хальбвакса — столь настойчиво подчеркивается принудительный характер этой памяти, пришедшей извне. Примечательно, что с такой материализацией памяти соотносится восхваление культурного наследования (1980-й: год наследия^{36*}), — дальнейшие работы Нора покажут разрушительное воздействие этого на идею мест памяти как современную памяти, захваченной историей, а не бунтующую против истории. Тем не менее он подчеркивает расширение идеи наследования «до границ недоверного» (ор. cit., р. XVII): от «передаваемой предшественниками собственности на культурное достояние страны» — короче, «от очень узкой концепции

⁹³ Это мнение об истории-памяти отделяет Нора от Хальбвакса, который решительно развел коллективную и историческую память.

исторических памятников произошел, благодаря соглашению о местоположениях (sites), резкий переход к концепции, которая теоретически могла бы ничего не упустить» (op. cit., p. XXVIII). Читатель Нора уже в 1984 г. мог почувствовать угрозу обратной редукции мест памяти к топографическим местам, где совершаются мемориальные торжества. Вторая черта, второй симптом: Нора рассматривает процесс «окончательного возврата памяти в сферу индивидуальной психологии» (op. cit., p. XXXIX) как цену, которую придется заплатить за историческую метаморфозу памяти. С его точки зрения, такой возврат был не свидетельством выживания «подлинной памяти» как таковой, а культурным следствием компенсации за историзацию памяти. Мы обязаны этому возврату Бергсоном, Фрейдом и Прустом. Более всего мы обязаны ему пресловутым долгом памяти, который с самого начала внушается каждому: «Когда память уже не находится повсюду, ее не было бы нигде, если бы индивидуальное сознание не приняло решения вновь взять на себя заботу о ней» (op. cit., p. XXX)⁹⁴. Последний знак, последний симптом метаморфозы памяти, захваченной историей: помимо памяти-архива и памяти-долга, это память-дистанция. Такова была, собственно говоря, первая тема, тема разрыва между историей и памятью; теперь она рассматривается под знаком дисконтинуальности: мы пришли «от прошлого, вполне доступного, к прошлому, которое мы проживаем как разрыв» (op. cit., p. XXXI). В этой теме, возможно, слышится эхо «Археологии знания», где Фуко выступил против идеологии континуальности памяти. У Нора читаем: «культ континуальности» (ibid.).

Именно на фоне этой новой ситуации появляется понятие мест памяти. Ясно, что речь идет не только и даже не преимущественно о топографических местах, но, как в платоновском «Федре», о внешних отметинах, которые могут слу-

⁹⁴ Вторая отсылка к памяти евреев: «Чтобы понять силу этого решения и заключенное в нем требование, следовало бы, возможно, обратиться к памяти евреев, которая недавно вновь обрела действенность у стольких евреев, утративших свою веру. Дело в том, что в этой традиции, не имеющей иной истории, помимо собственной памяти, быть евреем — значит помнить о том, что ты еврей, но это непреодолимое воспоминание, будучи однажды интериоризованным, мало-помалу захватывает вас всего без остатка. Помнить о чем-то означает, в конечном счете, помнить о памяти. Психологизация памяти наделила каждого человека ощущением того, что от уплаты долга, который невозможно выплатить, зависит в конце концов его спасение» («Les Lieux de mémoire», I, «La République», p. XXX-XXXI).

жить опорой форм социального поведения людей в их повседневных взаимодействиях. Так, первыми местами, названными в томе I, являются республиканский календарь — внешняя структура социального времени, и знамя, национальный символ, доступный всем. Таковы же символические объекты нашей памяти: трехцветный флаг, архивы, библиотеки, словари, музеи, равно как мемориальные церемонии, праздники, Пантеон или Триумфальная арка, словарь Ларусса и Стена коммунаров. Таковы и символические объекты памяти, представленные как основные инструменты исторической работы. Места памяти, сказал бы я, это виды записи, в широком смысле, приданном этому термину в наших размышлениях о письменности и пространстве⁹⁵. Сразу же следует подчеркнуть широту данного понятия: ведь именно его сужение до территориальных локальностей под прикрытием метаморфоз передаваемой по наследству национальной идентичности сделает возможным поглощение этой темы духом поминания (*commémoration*), о чем будет сожалеть Нора в статье 1992 г. Вначале это понятие благодаря его широте находится на службе не памяти, а истории: «Существуют места памяти, потому что нет больше социальных кругов памяти», — таким решительным заявлением приветствуется выход на сцену этого понятия (*op. cit.*, p. XVII). Разумеется, именно в определенных местах «кристаллизуется и находит свое укрытие память» (*ibid.*), но речь идет о «разорванной памяти», хотя эта разорванность и не является столь полной, чтобы можно было совсем упразднить отсылку к памяти. Просто чувство непрерывности носит здесь «осадочный» характер. «Места памяти — это прежде всего то, что осаждается» (*op. cit.*, p. XXI)⁹⁶. Именно эта исходная двусмысленность повлечет за собой последующие сдвиги в данном понятии. Функция места обусловлена разрывом и утра-

⁹⁵ См. выше, вторая часть, глава I.

⁹⁶ Примечательно, что идея поминания, о которой часто идет речь, рассматривается в контексте ностальгии по истории-памяти. Здесь еще не выявляется предполагаемый ею отпор господству истории со стороны памяти: «При отсутствии бдительности, присущей поминанию, история быстро уничтожила бы их [места памяти]» (*ibid.*, p. XXIV). Именно выполняя функцию укрытия, память-поминание вновь пойдет в атаку на национальную историю. Стоит процитировать фразу, дающую новый поворот последней статье Нора об эпохе празднования памятных дат: «Колебание от памяти к истории, от мира, где у нас были предки, к миру случайного отношения к тому, кто нас создает, переход от тотемической истории к истории критической: это время мест памяти. Уже не прославляют нацию, а изучают, как она прославляется» (*ibid.*, p. XXV).

той, о которых говорилось выше: «Если бы мы еще обитали в своей памяти, нам не потребовалось бы закреплять за ней какие-то места» (ор. cit., р. XIX)⁹⁷. Однако осадочный характер памяти побуждает сказать — в контексте критической истории, — что «общество, которое жило бы всецело под знаком истории, в конечном счете было бы не больше традиционного общества осведомлено о местах, где оно могло бы укоренить свою память» (ор. cit., р. XX). Ведь места остаются местами памяти, а не истории. Места истории существуют тогда, когда «мерцает еще отсвет символической жизни» (ор. cit., р. XXV).

Остается сказать о местах памяти в новой ситуации памяти, захваченной историей. «Места памяти, другая история» — возвещается уверенным тоном в третьем разделе статьи 1984 г. (ор. cit., р. XXXIV-XLII). Статья завершается, на деле, примирающей нотой. Местам памяти приписывается замечательная действенность, состоящая в том, чтобы породить «другую историю». Они черпают эту способность из своей принадлежности к двум сферам — памяти и истории. С одной стороны, «необходимо, чтобы существовало желание помнить. ...Если отсутствует это намерение помнить, то места памяти становятся местами истории». Но ничего не сказано о том, является ли эта память утраченной памятью истории-памяти, потеря которой была вначале оплакана, или же это память, нашедшая себе убежище в тайнах индивидуальной психологии и ее требовании долга. С другой стороны, история должна задаться целью быть просвещенной, исправленной памятью. Но также нет речи о том, чем становится проект десакрализации истории.

Эта возможность соотнести два фактора, чтобы прийти к их «взаимной сверхдетерминации», базируется на сложной структуре мест памяти, понимаемых в трех смыслах: материальном, символическом и функциональном. Первый укореняет места памяти в реальностях, которые можно было бы назвать наличными и подручными; второй есть плод воображения, он обеспечивает кристаллизацию воспоминаний и их передачу; третий приводит к ритуальному, которое, однако, история стремится устранить, как показывают примеры с основополагающими со-

⁹⁷ Здесь слышится отголосок платоновской критики «памяти-подпорки», *hypomnēsis* (см. первую часть, главу 1).

бытиями или с событиями-зрелищами, а также с местами-убежищами и другими святилищами. Нора упоминает в связи с этим понятие поколения, которому будет посвящена позднейшая статья и которое, как предполагается, совмещает эти три значения. Тон его становится почти лирическим, когда он говорит о переплетении коллективного и индивидуального, прозаического и священного, неподвижного и подвижного — и о «кольцах Мёбиуса, закрученных вокруг самих себя», где заключен «максимум смысла в минимуме знаков» (op. cit., p. XXXV). В контексте темы культурного наследия, упоминаемого вполне благосклонно, еще не рассматривается присущая наследованию пагубная тенденция сводить место памяти к топографическому месту и предоставлять возможность для раздувания культа памяти в его искаженную форму — культ поминания.

б). За первой статьей 1984 г. о местах памяти последовали многие другие выступления Нора по стратегическим вопросам большого труда, которым он руководил. Ведущей темой реструктурирования теории, предполагаемого этими отдельными разъяснениями, явилось становление «национальной памяти». Эта проблема рассматривается в статье «Нация-память», опубликованной вслед за более чем сорока текстами, посвященными нации («*Lieux de mémoire II*»). Здесь представлены четыре типа памяти, размечающие хронологию в соответствии с большими периодами: основополагающая память, современница феодальной монархии и эпохи складывания и утверждения государства; память-государство, «растворенная в образе ее собственной репрезентации» (а именно та, которую Луи Марен охарактеризовал выше как «портрет короля»); национальная память, память нации, осознающей себя как нацию, память, в пользу которой свидетельствует Мишле и «которая выходит за пределы всякого места памяти, поскольку она есть геометрическое место и общий знаменатель их всех, душа этих мест памяти» (op. cit., p. 649); наконец, память-гражданин, «подлинным образцом» которой является Ален (op. cit., p. 650). Но, как здесь говорится, именно пятый тип ретроспективно сообщает смысл этому обзору, итоги которого в целом обескураживают: это наш тип, «память-наследие» (ibid.). Для нашего исследования того, как складывалась судьба идеи мест памяти в текстах Нора, этот момент анализа является решающим: он обозначает

резкую перемену, которую претерпело само понятие места памяти. Определение лаконично: «под памятью-наследием нужно понимать не просто значительное расширение этого понятия и его недавнее и проблематичное распространение на все объекты — свидетели национального прошлого, но — гораздо глубже — превращение традиционных целей самой памяти в общее благо и коллективное наследие» (ibid.). Этому процессу будет уделено гораздо больше внимания в последней статье Нора, помещенной в конце третьего тома «Мест памяти»; здесь же подчеркивается только воздействие его на диалектику памяти и истории. О преобразовании наследия лишь сказано, что оно «влечет за собой обновление исторического подхода к Франции, осуществляемое повсюду благодаря памяти, которой в труде “Места памяти” отведена центральная роль» (op. cit., p. 651). Отныне чувство принадлежности к нации, принимающее «форму обновленной восприимчивости к национальной уникальности», берет верх над опосредованиями и оппозициями отождествления нации и государства: «Это время памяти-наследия и встречи Франции с нацией без национализма» (op. cit., p. 652). Такое упразднение связи нации и государства приводит к выдвиганию на первый план памяти — только ей «нация обязана своим объединяющим значением», сохраняя благодаря ей «свою значимость и легитимность» (op. cit., p. 653). Устраняя таким образом посредничество государства, память стремится обойтись и без посредничества истории, основы, связанной во Франции с созданием нации-государства: «история, всецело вершащаяся в рамках нации-государства, не способна более отдать отчет в этой национальной седиментации памяти, увязанной с государством» (op. cit., p. 654). Отныне «“Франция” есть своя собственная память, или Франции не существует» (op. cit., p. 655).

В конце этой краткой статьи еще получает перевес известная снисходительность к появлению памяти-наследия, рассматриваемой как характеристика пятого типа национальной памяти, и к ее следствию — «обесцениванию националистской версии нации, галлоцентристской, имперской и универсалистской» (p. 657). И все же нет уверенности в том, что произнесено последнее слово, — столь неопределенным остается понятие культурного наследия и столь незаметна пока заключенная в нем возможность нанесения вреда самой идее места памяти.

в). Статья «Поколение», примыкающая к первому разделу («Конфликты и размежевания») третьей части книги «Места памяти» («Les France», tome I, p. 931-969), на первый взгляд, почти не предвещает — ни своим названием, ни своей темой — прогресса в изучении идеи места памяти, а точнее, ее преобразования в контакте с понятием культурного наследия. Однако дело обстоит по-иному. Благодаря идее поколения становится ведущим чисто горизонтальное видение социальной связи; одно поколение непрерывно сменяет другое; идея поколения означает главным образом вытеснение нисходящего поколения поколением восходящим: «Прошлое — это уже не закон: это сущность явления» («Lieux de mémoire III», tome I, p. 934). Такой «символический разрыв» обеспечивает преобладание горизонтальной идентичности над всеми формами вертикальной связи. Вопреки апориям, на которые наталкивается теоретическое определение этого феномена — их автор кратко рассматривает, — настойчиво заявляет о себе определенный тип принадлежности, общность поколений, а с ней возникает и примечательный вопрос: «Почему, по мере нарастания изменений, горизонтальная идентификация индивида через простое равенство людей разного возраста не смогла возобладать над всеми формами вертикальной идентификации?» (Op. cit., p. 942.) Недостаточно снова очертить этапы «исторического построения модели» (op. cit., p. 944-955), хотя переход от близкого к биологии понятия замещения мертвых живыми к понятию поколения, понимаемого как уникальное историческое образование, дает повод вывести на сцену историю памяти: «Вероятно, в каждой стране есть такое поколение, которое единственно и послужило всем последующим поколениям моделью и шаблоном» (op. cit., p. 944). Так, Мюссе придумал поэтическую формулировку «сыны века», которую мы упомянули выше, говоря о Тердимане. Во Франции в наборе поколений особенно тесно переплелись линии политики и литературы, власти и слов. Именно в этой атмосфере история как дисциплина с большой циклической периодизацией, которую прославил Май-68, была выдвинута на первый план. Остается объяснить, почему история Франции писалась под углом зрения поколений. Здесь и предлагается — при рассмотрении искажения, внесенного идеей поколения, — понятие места памяти со свойственным ему смещением памяти и истории: «Поколение является и

всегда было смесью памяти и истории, но в том плане и в тех пропорциях, которые, как представляется, с течением времени претерпели инверсию» (ор. cit., р. 955). Инверсия состоит в том, что понятие поколения, созданное путем ретроспекции и проходящее поэтому через всю историю, находит себе укрытие в глубине присущего ему «эффекта вспоминания» (ор. cit., р. 956) — это хорошо показывают времена Пеги и Барреса. Будучи вначале навязанным извне, оно затем резко интериоризировалось (читатель услышит здесь отголосок размышлений Хальбвакса о формировании «исторической памяти»). Более того, память поколений, в которой поселяется история, оказывается «раздавленной ее тяжестью» (ор. cit., р. 958) (теперь это сходно с идеями Ницше из работы 1872 г., разобранный нами во вступлении). Вспоминание поворачивается тогда к поминанию, одержимому историей завершенной, минувшей: «В исходной точке любого поколения ощущается некая нехватка, что-то вроде скорби» (ор. cit., р. 958) (здесь мы встречаем Анри Руссо и манию синдрома Виши). «Именно это историческое чувство, по сути мифологическое и мемориалистское, побуждает поколение выйти из истории и обосноваться в памяти» (ор. cit., р. 959; этот раздел озаглавлен «Омовение памятью», ор. cit., р. 955-964). Мы пребываем в чистой памяти, той, которая насмехается над историей и упраздняет длительность, делая из нее настоящее без истории: тогда, по замечанию Франсуа Фюре, прошлое «демемориализуется», чтобы лучше «мемориализовать» настоящее.

В этом вопросе историк Нора оказывает сопротивление: статья «Поколение» завершается, без снисходительности к господству поминания, выступлением в защиту «осознания раздвоенной истории» (ор. cit., р. 966) — раздвоенной между ее «мемориальным пережевыванием» (ор. cit., р. 962) и воскрешением в памяти великой истории мира, в недрах которой Франция призвана расположить свою срединную державу. Одномерной версии, навязываемой мифологией поколений, историк, или, скорее, гражданин, живущий в историке, противопоставляет «размежевание между тем, что относится только к памяти поколений, и тем, что принадлежит лишь сфере исторической памяти» (ор. cit., р. 693).

Чем же в итоге стала идея места памяти? В одном смысле, будучи освященной поминанием, она входит в защитный пояс

историка⁹⁸. Но нет еще речи о том, что отмеченная в предыдущей статье связь между идеей места памяти и патримониальным преобразованием национальной идентичности возвещает глубинное искажение первой. Действительно, остается сказать о захвате идеи мест памяти идеей наследия — захвате, который осуществляется в пространстве, после того как произошел в настоящем.

г). Круг замыкает, шестью годами спустя после выхода в свет статьи «Места памяти», статья 1992 г. «Эра поминания» из третьей части «Мест памяти» («Lieux de mémoire III», «Les France», tome I, p. 977-1012), озаглавленной «От архива к эмблеме». Круг замыкается на ноте сожаления: «Странная судьба у этих “Мест памяти”»: самим своим подходом, методом и названием они требовали истории противомемориального типа, но мемориальность вновь их настигла» («Lieux de mémoire III», p. 977). Стремилась «сделать из самих мемориальных церемоний один из главных объектов детального анализа» (ibid.), а мемориальная булимия поглотила попытку, нацеленную на овладение этим явлением. Все произошло так, как если бы, под прикрытием идеи выхода Франции из большой истории, публикация «Мест» оказала поддержку одержимости поминанием. Какова бы ни была реакция на это историка, он должен постараться «понять причины этого возвращения на круги своя» (ibid.).

В действительности само это поминание претерпело метаморфозу⁹⁹, о чем свидетельствует, даже в большей мере, нежели празднование двухсотлетия Французской революции, самопрославление Мая-68. Революция создала классическую модель национальных мемориальных церемоний. Именно эта модель распалась и была ниспровергнута: здесь мы вновь встречаем замечания, рассеянные в предшествующих статьях, о крахе модели национальной идентичности, сфокусированной на нации-государстве: «Разрушение единых рамок

⁹⁸ «Вообще говоря, идея поколения претерпела внутреннюю инверсию, аналогичную той, которую мы описали в связи с современным событием, тиражируемым средствами масс-медиа» («Les Lieux de mémoire I», p. 941). Автор отсылает здесь к своей статье «Возвращение события» (в: «Faire de l'histoire»).

⁹⁹ Я говорил об этом в позитивном ключе в первой части данной работы, где речь шла об Э.Кейси; см. выше, с. 63-64 и с. 206.

нации-государства подорвало традиционную систему, которая была ее символическим и концентрированным выражением. Не существует больше общего сверх-я, исчез канон» (ор. cit., р. 984). Сцену занимает битва памятей: культурное и локальное, разрушители национального, наводняют средства массовой информации¹⁰⁰.

Вновь набирает силу тема культурного наследия, многократно затрагивавшаяся в предыдущих статьях: «От национального к патримониальному» (р. 992) — таков секрет метаморфозы, веками которой стали помещенные на предшествующих страницах рассказы о праздновании памятных событий. Одним из поводов для празднования становится конец крестьянского мира, другими — выход Франции из орбиты войны, смерть человека 18 июня; затем успех года Культурного наследия (1980), когда была закреплена регионализация коллективной памяти: начинается метаморфоза, ведущая от истории к напоминанию, а от него к поминанию, превращающему эру мемориальных торжеств в кульминацию этой череды инверсий. История перестает быть «подтвержденной памятью» (ор. cit., р. 997), пребывающей в союзе с национальной историей. «Поминание выходит за рамки традиционно занимавшегося им пространства, и вся эпоха становится эпохой поминания» (ор. cit., р. 998). Даже публикация в 1973 г. Жаком Ле Гоффом и Пьером Нора труда «Писать историю», где с опорой на работы Губера, Дюби и Лакутюра память возводится в ранг нового объекта истории, вероятно, способствовала в своем защитном поясе такому искажению памяти наперекор истории. Порыв к поминанию был столь силен, что в 1981 г. в Пантеоне ему поддались даже французские левые вместе с Франсуа Миттераном. Но метой эпохи, «эры поминания», стало выдвижение на первый план культурного достояния, сфокусированного на «историческом памятнике» с его зрелищной топографией и археологической ностальгией: «“Наследуемое” стало бесконечным» (ор. cit., р. 1005). Здесь искажается смысл самого понятия места памяти: это понятие, символический инструмент, эвристическим значением которого была бы дематериализа-

¹⁰⁰ Так, трехсотлетие отмены Нантского эдикта в большей мере питало, полагает Нора, протестантскую систему представлений, чем национальную, призванную к примирению и к забвению обид, нанесенных правителем («Les Lieux de mémoire» III, р. 991).

ция «места», стало добычей поминания патримониального типа: «А культурное достояние явным образом превратилось из блага, которым обладают через наследование, в благо, которое вас конституирует» (op. cit., p. 1010). Одновременно национальная история, а вкупе с ней и история как миф уступила место национальной памяти, идея которой возникла недавно. «Нация-память», сосредоточенная в месте (lieu), и место (place) «исторической нации» (op. cit., p. 1011), — вот как глубоко извращение. Прошлое не является больше гарантией будущего, в этом и состоит основная причина возвышения памяти как динамической сферы и единственного залога непрерывности. Связь прошлого и будущего замещается связью настоящего и памяти. «Именно появление этого историзованного настоящего привело к коррелятивному с ним возникновению “идентичности”». На смену прежнему, чи-сто административному или полицейскому употреблению этого термина приходит употребление, связанное с памятью: «Франция как “личность” нуждалась в своей истории. Франция как идентичность готовит себя к будущему только путем дешифровки своей памяти» (op. cit., p. 1010). Это горько.

Так что же, выбор понятия «места памяти» оказался в конечном счете неудачным? Чем-то смущает этот термин с его «по видимости противоречивым увязыванием двух слов, одно из которых отдаляет, а другое приближает» (op. cit., p. 1011). И все же историк не хочет погружаться в сожаление и ностальгию. Он предпочитает гордый ответ: «Делая возможным объединение очень разнородных объектов, [выражение «места памяти»] позволяет заново соединить — и опять путем взрыва — взорванное национальное. Именно это, вероятно, оправдывает претензию трех этих многоголосых томов и четырех им предшествующих на то, чтобы определить в практически непрерывной цепи историй Франции ту точку, откуда французы могут смотреть на Францию» (ibid.).

Итак, берясь за перо, давая письменную репрезентацию разрушения «исторической нации» «национальной памятью», историк-гражданин совершает акт сопротивления. При этом он бросает вызов своей эпохе: высказываясь в предбудущем времени, он упоминает о моменте, когда «возникнет иной способ совместного бытия» и «исчезнет потребность отыскивать ориентиры и разведывать места» (op. cit., p. 1012). Здесь делается

заявление, обратное тому, каким открывалось несколькими годами ранее введение в «Места памяти», — «эра поминания будет окончательно завершена. Тирания памяти продлится лишь какое-то время — но это наше время» (ibid.).

Пока же, думается, берет верх «пугающая чуждость» истории, коль скоро история стремится понять причины ее оспаривания памятью-поминанием.

Глава 3. ЗАБВЕНИЕ

ПОЯСНИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Забвение и прощение определяют, совокупно и по отдельности, горизонт всего нашего исследования. По отдельности — поскольку они принадлежат к разным проблемным сферам: для забвения это память и верность прошлому; для прощения — виновность и примирение с прошлым. Совокупно — поскольку траектории движения каждого из них пересекаются в том месте, которое, собственно, не является местом и точнее обозначается термином «горизонт»: горизонт умиротворенной памяти, даже счастливого забвения.

В каком-то смысле самой широкой является проблематика забвения, поскольку умиротворение памяти, в котором и заключается прощение, составляет, вероятно, последний этап на пути забвения, достигающего высшей точки в том *ars oblivionis*^{*}, которое, по мнению Харальда Вайнриха¹, конституировалось параллельно *ars memoriae*, изученному и прославленному Фрэнсис Йейтс. Именно с учетом этого смысла я решил вынести слово «забвение» в название данной работы, поставив его в один ряд с «памятью» и «историей». Действительно, забвение остается внушающей опасения угрозой, которая вырисовывается на заднем плане феноменологии памяти и эпистемологии истории. В данном отношении это понятие есть символ исторического состояния, ставшего темой третьей части нашей книги, — символ непрочности этого состояния. В другом смысле наиболее широка проблема памяти, поскольку возможное *ars oblivionis* предстает как двойник *ars memoriae*, образ хорошей памяти. А идея хорошей памяти, можно сказать, положила начало всей книге, когда мы решили воспрепятствовать тому, чтобы патология памяти взяла верх над феноменологией обычной памяти, рассматриваемой под углом зрения этапов ее успешного функ-

* Искусство забвения (лат.).

¹ См. выше, с. 94, 98-103.

ционирования; правда, тогда мы еще не знали, какую цену придется заплатить, чтобы придать полный смысл идее хорошей памяти: для этого потребуются исследовать диалектику истории и памяти, а в конце осуществить двойной анализ — анализ забвения и прощения.

На этом взаимодействии горизонтов — именно в том смысле, в каком мы говорили о взаимодействии масштабов — завершится наше исследование. Слово «горизонт» наводит на мысль не только о слиянии горизонтов в гадамеровском смысле, который я принимаю, но также и об убегании горизонта, о незавершенности. Такое признание не является неожиданным в деле, которое с самого начала ведется под знаком беспощадной критики, направленной против *hybris* тотальной рефлексии.

Можно долго говорить о забвении, не упоминая до поры о проблематике прощения. Именно так мы и поступим в этой главе. Забвение прежде всего и в самом общем виде предстает как ущерб, нанесенный надежности памяти, — ущербность, слабость, пробел. В этом плане сама память определяется, по крайней мере в первом приближении, как борьба против забвения. Геродот стремится уберечь от забвения величие греков и варваров. И наш пресловутый долг памяти возвещается как призыв не забывать. Но в то же время и в силу того же спонтанного побуждения мы устраним призрак памяти, которая якобы ничего не забывает. Мы даже считаем ее чудовишной. В нашем сознании возникает притча Хорхе Луиса Борхеса о Фюнесе *el memorioso*, человеке, который ничего не забывал². Стало быть, в использовании человеческой памяти необходима мера: «ничего слишком», согласно формуле античной мудрости? Значит, забвение не является во всех отношениях врагом памяти, и память должна была бы заключить договор с забвением, чтобы ощупью найти точную меру своего равновесия с ним? И эта соразмерная память имела бы нечто общее с отвержением тотальной рефлексии? Что же, память без забвения — это всецело плод воображения, предельный образ той тотальной рефлексии, за которой мы ведем охоту на всех уровнях герменевтики исторического состояния?

Нужно сохранять в сознании это предчувствие, *Ahnung*, в течение всего странствования по ущельям, скрывающим линию горизонта.

² *Borges J.L. Funes qui n'oubliait pas // Borges J.L. Fictions. Paris, 1957.*

Не будет преувеличением говорить здесь об ущельях, которые нужно преодолеть. Тот, кто берется оценить очевидные недостатки и предполагаемые достоинства забвения, вначале сталкивается с удручающей полисемией слова «забвение», об изобильности которой свидетельствует литературная история в описании Харальда Вайнриха. Чтобы не впасть в уныние, которым — в силу богатства языка — может быть отягчено ностальгическое странствование, предвещаемое темой забвения, я предлагаю сетку прочтения, в основе которой лежит идея глубины забвения. Чтобы прояснить это различие, я соотнесу его с тем, чем направлялось прежде описание мнемонических феноменов, рассмотренных в «предметном» ракурсе (соответственно субстантивному использованию термина «воспоминание»^{37*}), — с различием между когнитивным и прагматическим подходами; при первом память постигалась сообразно ее претензии верно представить прошлое, тогда как второй касается оперативной стороны памяти, ее осуществления, как в случае *ars memoriae* или в случаях верного и неверного использования, которые мы попытались классифицировать. Забвение побуждает к новому толкованию двух проблемных областей и их взаимосвязи при помощи нового принципа различения — принципа уровней глубины и проявленности. Действительно, забвением предполагается новое значение идеи глубины, которую феноменология памяти стремится отождествить с расстоянием, удалением, в соответствии с горизонтальным образом глубины; в экзистенциальном плане забвение предполагает нечто вроде погружения в пропасть, выражаемого метафорой вертикали, глубины.

Оставаясь пока в плане глубины, я предлагаю сопоставить проблематику, относящуюся к этому уровню, с когнитивным подходом к спонтанной памяти. Действительно, именно на пересечении этих областей исследования забвение приводит к апории, с которой связана проблематичность репрезентации прошлого, — к апории ненадежности памяти; забвение — это, по сути, вызов, брошенный претензии памяти на надежность. Но прочность воспоминания обусловлена загадкой, конституирующей всю проблематику памяти, то есть диалектикой присутствия и отсутствия, составляющей главное в репрезентации прошлого; к этому добавляется ощущение дистанции, присущей воспоминанию, в отличие от простого отсутствия образа, — неважно, способствует ли оно отображению или маскировке.

Проблематика забвения, сформулированная на уровне наибольшей ее глубины, свидетельствует о переломном моменте проблематики присутствия, отсутствия и дистанции — моменте, противоположном тому маленькому чуду хорошей памяти, каковым является актуальное узнавание прошлого воспоминания.

Именно этот переломный момент обозначает основную точку бифуркации, которая положит начало двум первым разделам данного исследования; имеется в виду оппозиция между двумя основными образами глубокого забвения, которые я называю забыванием из-за стирания следов и забыванием-резервом (я скоро поясню это выражение). Этой большой бифуркации посвящены первый и второй раздел данной главы. Как явствует из названия первого образа глубокого забвения, на этом решающем уровне именно проблема следа определяет собой проблематику забвения. И здесь нет ничего неожиданного. С самого начала работы мы соотнесли свой анализ с высказанным Платоном в «Теэтете» предложением связать судьбу *eikōn* с судьбой *typos*, отпечатка, подобного следу, оставленному кольцом на воске. Именно эту связь между образом и отпечатком забвение побуждает рассмотреть более глубоко, чем это делалось до сих пор. Вся проблематика следа от Античности до наших дней на самом деле коренится в этом древнем понятии отпечатка, которое, отнюдь не разрешая загадку присутствия того, что отсутствует, — загадку, приводящую к проблематике репрезентации прошлого, — добавляет к ней свою собственную загадку. Какую же?

Уже в комментарии к текстам Платона и Аристотеля, руководствуясь метафорой отпечатка на воске, я предложил различать три рода следов: письменный след, который становится в сфере историографических операций документальным следом; психический след, который можно назвать скорее впечатлением, чем отпечатком, понимая под этим чувство, оставленное в нас событием примечательным или, как говорят, впечатляющим; наконец, церебральный, кортикальный след, изучаемый нейронауками. Я отвлекаюсь здесь от документального следа, о котором шла речь во второй части, но напомним, что, как всякий материальный след — а кортикальный след стоит в этом отношении в одном ряду с документальным следом, — он может быть физически искажен, стерт, разрушен; помимо прочего, именно стремление предотвратить эту угрозу стирания следа побуждает создавать архив. Мы займемся сопоставлением двух

других следов: психического и кортикального. На их взаимосвязи строится вся проблематика глубокого забвения.

Сложность прежде всего заключается в доступе к этим следам. К одному и другому ведут радикально различные пути. Церебральный, кортикальный след известен нам только извне, благодаря научному знанию, которому не соответствует какой-либо чувственный, жизненный опыт, в отличие от того, как обстоит дело с теми органами чувств, о которых мы говорим, что мы видим глазами и берем что-то руками. Мы не можем сказать, что мыслим мозгом. Мы знаем, что этот мозг-объект есть наш мозг, расположенный в черепной коробке, каковой является наша голова с ее фасадом-лицом, — наша голова, символ того господства, которое мы стремимся осуществить над своими членами. Сложность составляет это присвоение «нашего» мозга — и следов, которые запечатлевает в нем объективное познание. Первый раздел данной главы будет посвящен дискуссиям о понятии мнезического следа³, с которым связана первая форма глубокого забвения, забвения из-за стирания следов. Подступ к предполагаемым психическим следам совершенно иной. Он гораздо более потаенный. Об этих следах говорят только ретроспективно, на основании точных опытов, строящихся по модели узнавания образов прошлого; данные опыты в конечном счете позволяют полагать, что многие воспоминания, может быть, наиболее ценные среди воспоминаний детства, не были окончательно стерты, но только стали недоступными и не находятся в нашем распоряжении, в силу чего мы можем сказать, что забываем меньше, чем это нам кажется или чем мы опасаемся.

Но трудность, связанная с проблематикой двух следов, заключается не только в доступе к феноменам, о которых идет речь. Она касается самого значения, которое может быть придано двум этим пониманиям следа — внешнего и внутреннего. Первый раздел, посвященный концептуальному применению идеи мнезического следа в рамках нейронаук, распадается на три момента. 1). Какова, спросим мы в предварительном порядке, принципиальная позиция философа перед лицом ученых, говорящих вообще о следах, мнезических и немнезических? 2). Как обстоит дело в более частном случае, с мнезическими следами?

³ Я использую терминологию нейронаук, где идет речь о мнезическом следе. Термин «мнемонический» я сохраняю для совокупности феноменов, относящихся к сфере феноменологии памяти.

Чему могут научить друг друга в этом плане феноменолог и невролог? Именно на данной стадии вопрошания главный вопрос достигнет самого высокого уровня проблематичности. 3). Наконец, какое место занимает вопрос о забывании в картине дисфункций памяти? Является ли дисфункцией само забывание? В этой третьей части вопрошания мы внимательно всего рассмотрим забывание из-за стирания следов. Но принцип предложенного решения будет в неявной форме присутствовать уже с самого начала благодаря идеям *causa sine qua non*^{*}, субстрата, корреляции между организацией и функцией. Ведь главной установкой является здесь эпистемологический разрыв между дискурсом о нейронном и дискурсом о психическом. Этот разрыв предохранит от любой спиритуалистической экстраполяции или материалистического редуционизма в силу того, что в классическом споре по поводу так называемого вопроса о союзе души и тела мы будем неуклонно оставаться в сфере онтологии.

Именно благодаря этому я максимально разовью во втором разделе допущение, обосновывающее отсылку к отчетливому понятию психического следа, какова бы ни была его нейронная обусловленность. Решающий опыт, как мы только что сказали, есть опыт узнавания. Я называю его маленьким чудом. Действительно, именно в момент узнавания наличный образ, как полагают, соответствует первому впечатлению, шоку от события. Там, где нейронауки говорят просто о реактивации следов, феноменолог, опираясь на живой опыт, будет говорить о сохранении первичного впечатления. Именно этому дискурсу я придам наибольшую напряженность, идя по стопам Бергсона, исследовавшего в «Материи и памяти» всецело ретроспективное допущение о рождении воспоминания в момент самого впечатления, о «возрождении образов» в момент узнавания. Но в этом случае должно быть постулировано «бессознательное» существование воспоминания, в том особом смысле, который можно приписать такому бессознательному. Данную гипотезу о самосохранении, конституирующем длительность, я попытаюсь распространить на другие феномены сокрытости, вплоть до той точки, где эта сокрытость может предстать как позитивный образ забвения, которое я называю забыванием-резервом. Действительно, именно из этой сокровищницы забвения я черпаю, когда мне хочется вспоминать о том, что я однажды видел, слышал, испытал, узнал, постиг. Именно на этом постоянстве ис-

^{*} Необходимого условия (*лат.*).

торик сможет, вслед за Фукидидом, воздвигнуть проект «опыта, усвоенного навечно».

Разумеется, остается еще проблема согласования нейронного статуса мнемонических следов и статуса того, о чем говорится в терминах сохранения, последствия, возрождения, длительности. Может быть, следует ограничиться, по крайней мере в избранном мной дискурсе, признанием полисемии понятия следа, поскольку идея психического следа предполагает наделение равными правами идеи нейронного следа. Тогда мы будем иметь дело с двумя соперничающими между собой прочтениями мнемонических феноменов. Первое склоняется к идее окончательного забвения: это забывание из-за стирания следов; второе тяготеет к идее обратимого забвения, даже к идее незабываемого, то есть забывания-резерва. Таким образом, двойственное чувство, которое мы испытываем в отношении забвения, коренится и вместе с тем находит свое теоретическое оправдание в состязании между двумя разнородными подходами к загадке глубокого забвения, первый из которых ведет к интериоризации и присвоению объективного знания, другой же — к ретроспекции, основанной на решающем опыте узнавания. С одной стороны, забвение вселяет в нас страх. Не осуждены ли мы на то, чтобы все забыть? С другой стороны, мы радуемся, как мгновению счастья, возвращению частицы прошлого, вырванного, как говорится, у забвения. Два эти прочтения продолжаются, насколько позволяет мозг, всю нашу жизнь.

Продвигаясь по-прежнему вдоль вертикальной оси, обозначающей уровни глубины забвения, мы достигаем образов очевидного забвения. Их рассмотрению будет посвящен третий раздел данной главы. Руководствуясь предложенной выше корреляцией между двумя большими частями этой главы и различием между когнитивным и прагматическим подходами к мнемоническим феноменам, мы отнесем этот раздел к сфере прагматики забвения. Очевидное забвение есть также действенное забвение. Чтобы помочь в расшифровке феноменов, восходящих к прагматике забвения, я использую сетку прочтения верного и неверного использования памяти, подвергнутую испытанию во второй главе первой части. Такая иерархия продемонстрирует усиление проявлений действенного забвения. Исследование проблемы забвения не только приведет к удвоению описания, где одни и те же способы применения памяти раскроются в новом ракурсе — как способы использования забвения; последние, помимо того, введут нас в особую проблематику

ку, поскольку их внешние проявления можно распределить на горизонтальной оси, растянутой между двумя полюсами — пассивным и активным. Тогда забвение обнаружит присущую ему хитрую стратегию. В заключение мы рассмотрим пример, заимствованный из истории наших дней и иллюстрирующий эти верные и неверные способы использования забвения.

В конце исследования, посвященного прагматике забвения, сопоставление названных способов с иерархией способов верного и неверного использования памяти неизбежно приведет к вопросу о том, какой отголосок, какой отклик трудности и двусмысленности, связанные с пресловутым долгом памяти, могут встретить со стороны забвения и почему ни в коем случае нельзя говорить о долге забвения.

I. ЗАБВЕНИЕ И СТИРАНИЕ СЛЕДОВ

В нейронауках стало привычным прямо приступать к проблеме мнезических следов с целью локализовать эти следы или подчинить вопросы топографии вопросам связности, иерархии синаптических структур; отсюда переходят к отношениям между организацией и функцией и, опираясь на это соответствие, определяют ментальный (или психический) коррелят кортикального — представления и образы, в том числе образы мнезические. О забывании тогда заходит речь в связи с дисфункциями мнезических операций, на расплывчатой границе между нормальным и патологическим.

Эта программа и это движение мысли с научной точки зрения безупречны. Но анализировать их — дело невролога. Вопросы философа — любого философа — совсем другого рода. Прежде всего, существует предварительный вопрос, упомянутый в пояснительных замечаниях и касающийся места идеи кортикального следа в типологии способов применения этого понятия. Раз очерчена идея кортикального следа, вопрос состоит вот в чем: что, как не отношение ко времени и к прошлому, рассмотренное в плане функции и психического выражения, дает нам основание утверждать, что такой-то след является мнезическим. Но для феноменолога это отношение конкретизируется в центральной проблематике образа-воспоминания, а именно в диалектике присутствия, отсутствия и дистанции — теме, которая положила начало нашему исследованию, сопутствовала ему и стала его болевой точкой. Задача философа состоит, стало быть, в том, чтобы соотнести науку о мнезических следах с проб-

лематикой, составляющей сердцевину феноменологии репрезентации прошлого. Перечитывание работ невролога, которое мы предпримем далее, всецело обусловлено этой идеей соотнесения знаний из области неврологии с диалектикой мнемонического образа. Такое соотнесение исключает непосредственное изучение понятия мнезического следа. Требуется терпение для долгого обходного пути, и отправной точкой в нем станет прояснение отношения, которое философия, как мы ее понимаем, поддерживает с нейронауками. Только в этом случае можно будет прямо подступить к понятию мнезического следа, рассмотрев его связь с загадкой наличной репрезентации отсутствующего прошлого. Но даже тогда речь не пойдет еще собственно о забывании, о том, какого рода дисфункцию оно собой представляет. Является ли оно дисфункцией, подобной амнезиям, подлежащим клиническому исследованию?

а). В связи со своей позицией философа перед лицом нейронаук я позволю себе резюмировать аргументацию, которую я развил в дискуссии с Жаном-Пьером Шанжэ в работе «Что нас побуждает мыслить. Природа и правило»⁴. Я стараюсь держаться не в плане монистической или дуалистической онтологии, а в плане семантики дискурсов, которые ведутся, с одной стороны, нейронауками, а с другой — философами, объявляющими себя наследниками одновременно французской рефлексивной философии (от Мен де Бирана и Равессона до Жана Набера), феноменологии (от Гуссерля до Сартра и Мерло-Понти) и герменевтики (от Шлейермахера до Дильтея, Хайдеггера и Гадамера)⁵. За точку опоры я возьму тогда идею, что всякое знание, будучи по определению ограниченным, соотносится с тем, что является для него последним референтом, признаваемым в качестве такового научным сообществом, которое формируется в рамках одной и той же дисциплины, причем этот референт является последним только в данной сфере и определяется одновременно с ней. Следует поэтому по-

⁴ *Changeux J.-P. et Ricœur P. Ce qui nous fait penser. La nature et la règle.*

⁵ Вступая в дискуссию, я заявил следующее: «Мой исходный тезис состоит в том, что дискурсы, ведущиеся той и другой сторонами, связаны с двумя разнородными перспективами, — разнородными, то есть не сводимыми друг к другу и не выводимыми друг из друга. В одном дискурсе рассматриваются нейроны, нейронные связи, нейронная система, во втором — знания, действия, чувства, то есть акты или состояния, характеризующиеся намерениями, мотивациями, ценностями. Я поведу борьбу против того, что отныне буду называть семантической амальгамой и что, на мой взгляд, резюмируется в формуле, достойной названия оксюморона: “Мозг мыслит”» (op. cit., p. 25).

ставить себе запрет на превращение дуализма референтов в дуализм субстанций. Этот запрет в той же мере касается философа, что и ученого: для первого термин «ментальный» не равнозначен термину «нематериальный», совсем наоборот. Жизненное ментальное предполагает телесное, но слово «тело» берется при этом в смысле, не сводимом к «объективному телу», каким оно познается в науках о природе. Телу-объекту семантически противостоит живое тело, собственное тело: мое тело (то, откуда я говорю), твое тело (принадлежащее тебе, к кому я обращаюсь), его или ее тело (принадлежащее ему или ей, о ком я рассказываю историю). Существует только одно, мое тело, тогда как все тела-объекты находятся передо мной. Это влечет за собой проблему, создающую большие затруднения для феноменолога-герменевта: как понять «объективацию», в силу которой собственное тело постигается как «тело-объект»⁶. Фактически от собственного тела к телу-объекту ведет долгий путь. Необходимо сделать обходной маневр с помощью идеи общей природы, а для этого, обратившись к идее intersубъективности, обосновывающей общее знание, подняться до атрибуции ментальных состояний, которые у большинства телесных субъектов сравнимы между собой и соответствуют друг другу. В конечном счете только это большинство правомочно сказать «мой» мозг: мозг как «один из», «один среди других». Тогда я могу утверждать, что другой человек, как и я, обладает мозгом. Только в конце этого долгого обходного пути существует мозг вообще, изучаемый нейронауками. Последние считают вполне ясным процесс объективации, который для герменевтической феноменологии остается проблемой — важной и во многих отношениях еще не разрешенной. Действительно, в каком смысле собственное тело и тело-объект суть одно и то же тело?⁷ Эта проблема сложна,

⁶ Скажем по поводу понятия предельного референта, что эта проблема многократно встречалась в данной работе; так, говоря об историографической операции, я признал, что последним референтом является совместное действие, на траектории формирования социального отношения и связанных с ним идентичностей. Более определенным образом я принял, в плане литературно-исторической репрезентации, понятие договора о чтении между писателем и его аудиторией, в силу чего были ограничены ожидания, к примеру, вымысла или реальности в случае рассказываемой истории. Подобный договор в неявной форме складывается между ученым и просвещенной публикой.

⁷ В работе «Природа и правило» («La Nature et la Règle») я ставлю эту проблему как проблему третьего дискурса: есть ли это абсолютный дискурс, иная версия дискурса о рефлексии, критикуемого здесь? Или другой дискурс, будь то спекулятивный в духе Спинозы либо посткантианцев, будь то очевидно мифический, открытый для множества транспозиций?

поскольку нельзя с первого взгляда обнаружить переход от одного рода дискурса к другому: либо я говорю о нейронах и т.п., оставаясь в рамках определенного языка, либо я говорю о мыслях, действиях, чувствах и связываю их с моим телом, с которым нахожусь в отношении обладания, принадлежности. Следует быть признательными Декарту, который — наперекор упрощениям и неясностям средневекового гилеморфизма — перенес проблему эпистемологического дуализма в ее ключевой пункт, подойдя к пониманию человека как существа, которое не пребывает в своем теле, как лоцман в своем судне⁸. Но мозг особенно примечателен в этом плане: тогда как с некоторыми органами — сенсорными, двигательными — я поддерживаю двоякое отношение, которое позволяет мне, с одной стороны, рассматривать глаза и руки как части объективной природы, а с другой стороны, говорить, что я вижу глазами, беру руками, я не могу сказать подобным образом, в том же смысле принадлежности, что я мыслю мозгом. Не знаю, случаен ли тот факт, что мозг нельзя воспринять, но я действительно не чувствую свой мозг, не могу двигать им, как каким-либо иным своим органом; в этом отношении он всецело объективен. Я присваиваю его лишь как нечто размещенное в моей черепной коробке, а значит, в моей голове, которую я почитаю и защищаю как место власти, гегемонии в субъекте, пребывающем в вертикальном положении, которое дает ему возможность поддерживать и сохранять себя перед лицом остального мира. Ученый, быть может, позволит себе сказать, что человек мыслит мозгом; для философа не существует параллели между фразами: «я беру руками», «я понимаю мозгом». С его точки зрения, ученый именно дает себе разрешение на то, чтобы в его договоре о дискурсе творительный падеж обозначал нечто иное, чем жизненное отношение принадлежности собственного тела, обладания им, — то есть отношение между организацией и функцией, о чем мы скажем сейчас несколько слов.

Размещаясь на границе эпистемологии и онтологии, философ охотно прибегнет к формулировке, предложенной Платоном в «Федоне». Сократ дает два ответа на вопрос, почему он не бежит из тюрьмы, а сидит и ждет смерти, на которую его осуди-

⁸ *Azouvi F. La formation de l'individu comme sujet corporel à partir de Descartes // Cazzaniga G. et Zarka C. (dir.). L'individuo nel pensiero moderno, secoli 16-18; французский перевод: L'individu dans la pensée moderne, XVIIe–XVIIIe siècle, t. I. Piza, ETS, Istituto italiano di cultura (Fr.), Università degli Studi (Piza), 1995.*

ло общество: он остается в этом положении, потому что его удерживают его члены; тело является тогда необходимым условием, *causa sine qua non*; но подлинная причина, побуждающая его оставаться здесь, — подчинение законам общества. Используя эту формулировку, я скажу, что мозг является причиной только в плане обусловленности, выраженной идеей *causa sine qua non*. Значит, можно говорить, как это сделал Аристотель в своей теории форм причинности, о материальной причине, или, как я предпочитаю выражаться, о субстрате.

Ученый еще признает границы этого каузального дискурса, когда ведет речь только об «участии» той или иной кортикальной зоны, о «роли», «причастности», даже об «ответственности» такой-то нейронной структуры, или же заявляет, что мозг «затрагивается» появлением таких-то психических феноменов. Но биолог требует большего, причем независимо от той философской позиции, охотно разделяемой научным сообществом, согласно которой дуализм душа—тело есть проклятие, а материалистический монизм — допущение, не вызывающее сомнений как статья договора, который регулирует деятельность научного сообщества. Представитель нейронаук требует менее негативного использования на своей собственной территории каузальности, господствующей в отношениях между структурой, или организацией, и функцией. Такая каузальность отвлекается от наличия здесь известной разнородности — ведь организация не есть функция — и в этом плане равнозначна корреляции. А корреляция означает нечто большее, чем условие *sine qua non*: к последнему она прибавляет позитивную обусловленность, которая делает возможным *in fine* утверждение, что мозг есть такая организация, благодаря которой я мыслю или, другими словами, которая заставляет меня мыслить. Стремясь в большей мере использовать свои преимущества, биолог привлечет в качестве аргумента корреляцию между структурой и функцией и перенесет на церебральную организацию сущности, относящиеся в то же время к сфере дискурса о ментальном, такие как представления и образы, — сущности, которые какой-то своей стороной очевидно связаны с функцией. Здесь философ спохватится и заподозрит наличие семантической амальгамы, которая, с его точки зрения, выходит за пределы допущения, связанного с идеей корреляции. Но биолог прибегнет к новой двусмысленности, на этот раз в связи с понятием функции: постепенно всякое некортикальное становится функцией. Гегемонистские устремления, свойственные любой науке, осуществляются поэтому

в отношении родственных наук, будь то в сфере, расположенной ниже уровня молярной кортикальной организации, в биологической химии, привлекаемой, в частности, к изучению синаптических разветвлений, будь то (что более проблематично для философа) выше собственно кортикального уровня, в области когнитивных наук (говорят о нейрокогнитивных науках), психологии поведения, этологии, социальной психологии; при этом существует опасность упразднить, недолго думая, различия между кортикальным и культурным следом. Здесь философ охотно согласится умерить свою семантическую бдительность, проявляя толерантность к нарушениям, допускаемым, как бы по уговору, научным сообществом, о котором идет речь. Так, невролог позволяет себе помещать образы в мозг, вопреки оговоркам, обусловленным семантическим ригоризмом философа. Нарушение покажется последнему менее очевидным, когда нейронауки, исходя из идеи о мозге как проективной системе, сопоставят феноменологию действия с близкими ей идеями антиципации, разведывания, относящимися к новой смешанной области, как будто в практическом плане граница между двумя дискурсами, научным и феноменологическим, является более проницаемой, чем в плане теоретическом. На уровне действия корреляция между неврологией и феноменологией означает соответствие⁹.

б). Поставив более специальный вопрос о мнезических следах, мы ограничиваем сферу анализа и приближаемся к средоточию амнезии и забвения. В то же время мы подходим к центральному моменту дискуссии — к отношению между феноменологическим значением образа-воспоминания и материальностью следа.

На первый взгляд, феноменология немногого может ожидать от клинических исследований, находящих продолжение в

⁹ *Berthoz A. Le Sens du mouvement. Paris, Odile Jacob., 1991. Clark A. Being there: Putting Brain, Body and World together again. MIT, 1997. Geanerod J. Cognitive Neuroscience of Action. Blackwell, 1997. Petit J.-L. Introduction générale // Petit J.-L. (éd.). Les Neurosciences et la Philosophie de l'action, предисловие Алена Бертоза, Paris, 1997, p. 1-37. Я заинтересовался этими исследованиями, поскольку в моем подходе к социальному феномену, на который нацелена историографическая операция, соотносятся репрезентация и действие. Здесь мы также находим излюбленный тезис Ж. Кангилема о среде, представляющей собой не совершенно готовый мир, каким он познается в опыте, но окружение, которое живое существо конфигурирует своей исследовательской активностью. См.: «Connaissance de la vie».*

анатомио-физиологическом изучении мозга. Я неоднократно говорил, что знание того, что происходит в мозге, непосредственно способствует самопониманию только в случаях дисфункций, поскольку ими затрагивается поведение — хотя бы потому, что человек нуждается в уходе, а в более общем смысле — в силу нового прилаживания форм поведения к «урезанному» окружению, по выражению Курта Гольдштайна, заимствованному Жоржем Кангилемом. Но даже в случае болезни, непосредственно связанной с мозгом, новое приспособление всех форм поведения к «катастрофической ситуации» требует столько хлопот от тех, кто ухаживает за больным, не говоря уже о его собственном смятении, что такое резкое изменение форм поведения препятствует осмыслению знаний о мозге. Нейронауки, как можно было бы сказать, ничем непосредственно не способствуют организации жизни. А потому можно развивать этический и политический дискурс о памяти и заниматься сложной деятельностью в многочисленных гуманитарных науках, даже не упоминая при этом о мозге. У самой эпистемологии исторического знания не было ни повода, ни нужды прибегать к нейронаукам; ее предельный референт, социальное действие, не предполагал этого. И все же я не буду отстаивать права феноменологии памяти на игнорирование нейронаук.

Нейронауки, исследующие память, могут, во-первых, внести свою лепту в организацию жизни на уровне того рефлексивного знания, в котором состоит герменевтика жизни. Мы не только извлекаем из природы непосредственную пользу; существует любопытство в отношении к предметам природы, наиболее чудесным продуктом которой, несомненно, является мозг. Но это любопытство — вообще говоря, тождественное с тем, что движет эпистемологией истории, — есть одна из установок, артикулирующих наше отношение к миру. Наша каузальная зависимость от функционирования мозга, знанием о которой мы обязаны любознательности, постоянно обучает нас, даже при отсутствии какого-либо недомогания, связанного с дисфункциями. Это обучение предостерегает нас от амбициозного *hybris*, стремящегося возвести нас в ранг хозяев и властелинов природы и вносящего разлад во все наше бытие-в-мире. Если феноменология памяти в чем-то созвучна этому общему наставлению, даваемому нейронауками, то именно в том плане, в каком мы рассуждали, опираясь на работу Кейси «Вспоминание», о внутримировости воспоминания.

нания¹⁰. Эту брешь в стене взаимного незнания можно, однако, расширить.

Поразительно, что в работах, непосредственно посвященных памяти и ее нарушениям¹¹, уделяется много внимания тому, что П. Бюзе¹² называет таксономией памяти или, скорее, памяти: сколько памяти, спрашивается, можно насчитать? Таков второй важный урок, вынесенный из клинических исследований. На данном уровне необходимо предложенное выше прямое сопоставление с феноменологией памяти. Здесь не должны были бы удивлять несогласия, более поверхностные, чем показалось вначале. Они связаны по существу с различиями в плане постановки вопросов и методологии. В основе нашей типологии с ее парами противоположностей лежал главным образом вопрос о времени, о временной дистанции и глубине; кроме того, она была ориентирована на традиционную концептуальность (это видно на примере таких понятий, как репрезентация, вымысел, изображение (*dépicition*)); наконец, она направлялась стремлением к сущностному анализу, часто вопреки различиям, проводимым обыденным сознанием или экспериментальной психологией нашей эпохи.

Со своей стороны, таксономия, идущая от клиники, зависит от условий наблюдения, которые чаще всего значительно удалены от условий повседневной жизни: это либо структурные реконструкции, которые следует допускать при выявлении избирательного характера той или иной дисфункции, либо наблюдения, ведущиеся в искусственных условиях, где экспериментатор является хозяином положения, в частности при формулировке задач, предлагаемых испытуемым; в свою очередь ответы, даваемые на эти задачи, интерпретируются в соответствии с многообразием избранных критериев успеха, даже с разнообразием позиций исследователей, часто придерживающихся весьма различных традиций постановки эксперимента. Так, различия, предлагаемые П. Бюзе, обусловлены неким консенсусом, которому способствовали, помимо чисто клинических исследований, когнитивные науки, психология поведения, этология, социальная психология. Но подобные различия не являются из-за этого менее интересными. Таково лучше всего подтвержденное различие между кратковременной и

¹⁰ См. выше, первая часть, гл. 1, с. 63-72.

¹¹ *Schacter D.* (dir.). *Memory Distortions*. Harvard University Press, 1995.

¹² *Buser P.* *Cerveau de soi, Cerveau de l'autre*. Paris, Odile Jacob, 1998.

долговременной памятью, а также разграничения, внутренне присущие им обеим. К примеру, говорят о сиюминутной (*immédiate*) памяти — одной из форм кратковременной памяти, — действительность которой измеряется секундами (здесь, конечно, имеется в виду объективное время, измеряемое хронометрами); говорят также о рабочей памяти (*mémoire de travail*), само название которой напоминает о способе, каким она исследовалась, — о ситуации выполнения разнообразных когнитивных задач, предложенных экспериментатором. Особенно интересно различие между декларативной и оперативной памятью (последняя относится к жестикуляционной активности и двигательным функциям), напоминающее проведенное Бергсоном различие между двумя формами памяти или теорию *habitus* у Панофского, Элиаса и Бурдьё. Поразительно, что разделение проводится все дальше и дальше, в соответствии с исследуемыми видами деятельности (обучение, узнавание объектов, лиц, семантические навыки, знания и умения и т.п.); все, включая пространственную память, имеет право на отдельное упоминание. Удивляют объем и точность информации, а одновременно — некоторая узость, связанная с тем, что в условиях эксперимента не учитываются конкретные условия жизни, другие ментальные функции и, наконец, участие всего организма. Здесь заслуживают внимания усилия, прилагаемые П. Бюзе для компенсации этого дробления, в котором он доходит до вычленения специализированных форм памяти; так, в поле нейрокогнитивных дисциплин вновь появляется понятие сознания в смысле простой бдительности или *awareness*, а вместе с ним и понятие уровней сознания. Таким образом добиваются интересного различия между эксплицитной памятью и имплицитной подсознательной памятью. Само название, данное Бюзе написанной им главе — «Сознание и подсознание», — замечательно выражает стремление укрупнить раздробленные на мелкие части таксономии в соответствии уже не с критериями успеха в решении задач, а с уровнями сознания. Это дает возможность постичь не только «внутримировость» памяти, как было раньше, но и способы ее нового присвоения субъективным сознанием. Таким образом, наша теория атрибуции памяти обогащается рассмотрением уровней эффективности осознания. Мы вернемся далее к этой теме в связи с проблемой вызывания воспоминаний и нарушений этого процесса, которые могут представлять интерес с точки зрения исследования забывания.

Читатель, возможно, задастся вопросом о том, как толкуются при подобном подходе церебральные локализации или наделение какой-то цепи либо нейронной структуры той или иной мнемонической функцией. Мы касаемся здесь наиболее сложного вопроса всего предприятия в плане не столько анатомо-клинического наблюдения, сколько интерпретации знания о мнестических следах.

Действительно, именно в тот момент, когда нейронауки оказываются ближе всего к своей цели, они достигают точки крайней проблематичности. Локализации, проводимые под углом зрения зон, цепей, систем, являются наиболее ярким примером корреляции между организацией и функцией. То, что мы только что описали, говоря о таксономии памяти, имеет отношение к функции, эквивалент которой в сфере организации — кортикальный эквивалент — стремится найти нейронаука. Здесь выявляется наиболее примечательный и восхитительный аспект всего замысла — идея о необходимости развивать одновременно исследование функций и организаций. В этом плане проблема локализаций далеко не исчерпана.

Но что мы в конечном счете смогли бы понять, если бы удалось построить таблицу с двумя входами — с одной стороны, кортикальной географией, с другой — функциональной таксономией? Разве мы поняли бы тогда феномен памяти в его глубинной структуре?

Собственно говоря, мы обязаны прояснить само значение понятия следа в его отношении к минувшему времени. Сложность, с которой сталкивается этот проект, вытекает из простого факта: «Все следы существуют в настоящем. Ни один из них не говорит об отсутствии, еще менее — о предшествовании. Тогда нужно наделить след семиотическим измерением, значением знака, и считать его знаком-следствием, знаком воздействия печати на отпечаток» («Ce qui nous fait penser. La nature et la règle», p. 170). Перейдем ли мы от метафоры отпечатка на воске к метафоре графического изображения? Апория здесь та же: «Почему запись одновременно присутствует как таковая и является знаком отсутствующего, предшествующего?» (ibid.). «Сошлемся ли мы на прочность следов, сходных в этом с иероглифами?» (Ж.П. Шанжё говорит о «синаптических иероглифах», *op. cit.*, p. 164.) Но ведь нужно еще расшифровать иероглифы, как в том случае, когда мы узнаем возраст дерева по числу концентрических кругов, очерченных на срезе ствола. Короче, «чтобы мыслить след, нужно одновременно мыслить его как присут-

ствующее следствие и знак его отсутствующей причины. Но в материальном следе нет инаковости, нет отсутствия. Все в нем есть позитивность и присутствие» (ор. cit., p. 170).

В этом смысле апория имела вполне завершённый вид уже в первой формулировке, данной Платоном в «Теэтете». Метафора отпечатка не разрешает загадку репрезентации отсутствия и дистанции. Роль ее состоит не в этом, а в том, чтобы соотнести функцию с организацией. Что же касается мнемонической функции, то она характеризуется, в отличие от всех прочих, отношением репрезентации ко времени, а в сердцевине этого отношения — диалектикой присутствия, отсутствия и отстояния, представляющей собой отличительный признак мнемонического феномена. Эта проблема может быть осмыслена только в дискурсе о ментальном. А нейронауки должны говорить не о том, что побуждает меня мыслить, не об этой диалектике, столько дающей мышлению, а о том, в силу чего я мыслю, то есть о нейронной структуре, без которой я не мог бы мыслить. Это уже кое-что, но еще далеко не всё.

в). Остается поговорить о забывании. Клинические исследования затрагивают тему забывания только в связи с вопросом о дисфункциях, или, как говорят, «нарушениях памяти». Но является ли забывание дисфункцией, нарушением? В некоторых отношениях — да. Если говорить об окончательном забывании, связанном со стиранием следов, оно переживается как угроза: именно в борьбе с таким забыванием мы используем память, чтобы замедлить его развитие, даже чтобы воспрепятствовать ему. Беспредельные подвиги *ars memoriae* были призваны предотвратить такое несчастье, как забвение, при помощи своего рода избыточного запоминания, способствующего припоминанию. Но искусная память больше всего проигрывает в этом неравном сражении. Короче говоря, забывание печалит нас по той же причине, что старение или смерть: это одна из форм неизбежного, непоправимого. И все же у забвения есть часть, связанная с памятью, как мы покажем в двух последующих разделах: благодаря его стратегиям и, при определенных условиях, его культуре, достойной названия подлинного *ars oblivionis*, забвение из-за стирания следов нельзя отнести ни к дисфункциям, как амнезию, ни к нарушениям памяти, подрывающим ее надежность. Ниже мы приведем факты, позволяющие высказать парадоксальную идею о том, что забывание порой столь тесно связано с памятью, что может считаться одним

из ее условий. Этим переплетением забывания и памяти объясняется молчание нейронаук по поводу столь тревожного и неоднозначного опыта обычного забывания. Но прежде всего об этом ничего не говорят сами органы. В данном плане обычное забывание перенимает повадки хорошей памяти, которая умалчивает о своей нейронной основе. Мнемонические феномены переживаются при молчании органов. Обычное забывание столь же молчаливо здесь, как и обычная память. В этом состоит существенное различие между забыванием и разного рода амнезиями, которым посвящена обширная литература клинического характера. Даже горе окончательного забывания остается экзистентным несчастьем, подвластным скорее поэзии и мудрости, чем науке. А если бы этому забыванию было что сказать в плане знания, то оно вновь поставило бы вопрос о грани между нормальным и патологическим: ее нечеткость вызывает сильное беспокойство. На фоне этого молчания обрисовывается уже не проблематика биологии и медицины, а проблематика предельных ситуаций, где забвение смыкается со старением и смертностью; безмолвствуют не только органы, но и научный дискурс и философский дискурс, в той мере, в какой последний остается в тенетах эпистемологии. Критической философии истории и памяти также не удастся сравняться здесь с герменевтикой исторического состояния.

II. ЗАБВЕНИЕ И СОХРАНЕНИЕ СЛЕДОВ

Мы не закончили обсуждение вопроса о записи. Как было сказано, понятие следа не сводится ни к документальному следу, ни к следу кортикальному; оба они — «внешние» знаки, хотя и в разных смыслах: в случае архива это знак социального института, в случае мозга — знак биологической организации; остается третий род записи, наиболее проблематичный, но и самый значимый для продолжения нашего исследования; это пассивное сохранение первичных впечатлений: событие нас поразило, коснулось, затронуло, и его аффективный знак остается в нашем сознании.

Примечательно, что этот тезис относится к сфере допущений. Вскоре мы скажем, почему. Но вначале рассмотрим предполагаемые здесь многочисленные допущения. С одной стороны — и это главное допущение, — я признаю, что сохраняться, продолжать существование, пребывать, длиться, неся на себе

мету отсутствия и отстояния, причину которой мы тщетно пытались обнаружить в области кортикальных следов, свойственно прежде всего аффектам; в данном смысле эти записи-аффекты скрывают в себе решение загадки мнемонического следа: они являются носителем наиболее потаенного и вместе с тем исходного значения глагола «пребывать», синонима глагола «длиться». В силу этого первого допущения весь дальнейший анализ оказывается со звучным бергсоновской «Материи и памяти»¹³.

С другой стороны, это значение обычно скрыто от нас из-за тех препятствий вызову воспоминаний, которые мы перечислим в третьем разделе данной главы. Исходный пункт экзистентной верификации этого второго допущения составляют — вопреки таким препятствиям — особого рода опыты, главный из которых мы вскоре рассмотрим.

Допущение третье: нет никакого противоречия между утверждением о способности записей-аффектов сохраняться и длиться и знанием о кортикальных следах: два эти рода следов изучаются при помощи различных способов мышления, соответственно экзистентного и объективного.

Допущение четвертое: сохранение образов, специфика которого определяется двумя последними допущениями, может рассматриваться как основная форма глубокого забывания, которое я называю забвением-резервом.

Главной темой нашего обсуждения станет первое допущение. Второе будет рассмотрено в третьем разделе этой главы. О четвертом мы скажем в заключении к настоящему разделу.

Третье допущение можно обсудить уже теперь, поскольку оно прямо ставит вопрос о различии между двумя сопоставляемыми здесь следами — кортикальным и психическим. Мы должны решительно заявить, что изучением аффективного следа не отбрасываем ничего из данных, полученных нейронауками: более или менее серьезные недуги, как и раньше, угрожают нашей памяти, а обусловленное этим забывание из-за стирания кортикальных следов остается повседневной формой этой коварной угрозы; кроме того, кортикальная основа нашего телесного существования все так же представляет собой причину *sine qua non* нашей ментальной деятельности, происходящей при молчании наших органов; наконец, корреляция между органи-

¹³ Bergson H. Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit (1896). (Мы далее цитируем по: Бергсон А. Собр. соч. В 4-х т. М., 1992, Т. 1. — Прим. перев.)

защитой и функцией тоже по-прежнему поддерживает без нашего ведома непрерывное течение нашего телесного существования. Стало быть, представляя средства доказательства предлагаемой здесь рабочей гипотезы, мы не пытаемся опровергнуть эту базовую структуру. Речь идет о двух различных типах знания о забывании — знании внешнем и внутреннем. Каждое из них обеспечивает и основания для доверия, и мотивы для сомнения. С одной стороны, тренируя память, я доверяю телесному механизму; но я остерегаюсь его плохо контролируемых возможностей нанести вред, причинить беспокойство и страдание. С другой стороны, я доверяю изначальной способности длиться и сохранять записи-аффекты, способности, без которой у меня не было бы представления, пусть неполного, о том, что означают присутствие того, что отсутствует, предшествование, временная дистанция и глубина; но я также остерегаюсь препятствий, навязываемых работе памяти и приводящих в свою очередь — в случае верного ее использования или злоупотребления ею — к забыванию. Именно в силу этого мы смешиваем трудности, которые можно устранить, и безвозвратное исчезновение. Подобное смешение наносит не меньший ущерб в плане эпистемологическом, чем в плане экзистентном. К угрозам окончательного забвения, с одной стороны, и мании запрета на воспоминание — с другой, прибавляется теоретическая неспособность признать специфику психического следа и неустранимость проблем, связанных с впечатлением-аффектом. Это смешение, носящее столь же эпистемологический, сколь экзистентный характер, побуждает нас вернуться к первому допущению, которое только подкрепляется двумя последующими.

Какие опыты могут подтвердить гипотезу о сохранении возникших однажды впечатлений-аффектов? Главную роль здесь играет опыт узнавания, этого маленького чуда хорошей памяти. В моей памяти всплывает какой-то образ; и я думаю: это же он, это же она. Я его узнал, я ее узнал. Такое узнавание может принимать различные формы. Оно происходит уже в процессе восприятия: кто-то однажды присутствовал; он отсутствовал; он вернулся. Появляться, исчезать, появляться вновь. В этом случае узнавание, преодолевая отсутствие, соединяет — состыковывает — вновь появившееся с тем, что появлялось прежде. Это маленькое счастье восприятия послужило предметом множества классических описаний. На ум приходит Платон, говорящий в «Теэтете» и «Филебе» о досадных моментах, связанных с ложным мнением, и о возможностях успешного узнавания. На ум

приходят и перипетии узнавания, *anagnōrīsis* из греческой трагедии: Эдип узнает, что именно он является причиной несчастий, обрушившихся на город. Вспоминается Кант, реконструирующий объективность феномена на основе троякого субъективного синтеза, причем узнавание (*Rekognition*) венчает собой простое схватывание в интуиции и воспроизведение представлений в воображении. Нельзя не упомянуть и Гуссерля, приравнивающего восприятие пространственного объекта к комбинации его видов или набросков. В свою очередь, кантовская рекогниция получит концептуальное продолжение в *Anerkennung*, гегелевском узнавании, этом этическом акте, в котором — на повороте от субъективного духа к объективному — достигает высшей точки проблематика интерсубъективности. Знать означает узнавать, в каких бы многообразных формах это ни проявлялось. Узнавание может также опираться на материальную подпору, на образную презентацию, портрет, фотографию, причем в данном случае изображение идентифицируется с изображенным предметом, который отсутствует: именно этим сложным взаимодействиям были посвящены нескончаемые исследования Гуссерля о связи *Phantasie*, *Bild* и *Erinnerung*.

Наконец наступает черед собственно мнемонического узнавания (оно обычно и обозначается данным термином), которое рассматривается вне связи с восприятием и без необходимой опоры на представление; оно состоит в точном совмещении образа, присутствующего в сознании, и психического следа — он тоже называется образом, — оставленного первичным впечатлением. Такое узнавание осуществляет упоминаемую в «Тезете» «подгонку» положения ступни к прежнему отпечатку. Это многоплановое по значению маленькое чудо разрешает в действительности первую загадку — загадку наличия представления о прошлой вещи. В данном отношении узнавание *есть* мнемонический акт в полном смысле слова. Без такого действительного разрешения загадка оставалась бы простой апорией. Именно на этом акте фокусируются различные предположения о надежности или ненадежности воспоминаний. Быть может, мы поставили ногу не на тот отпечаток или поймали в клетке не того голубя. Возможно, мы стали жертвами ложного узнавания, в силу которого издали принимаешь дерево за знакомого человека. И все же что могло бы поколебать — из-за подозрений, направленных извне, — уверенность, связываемую со счастьем такого узнавания, которое мы в глубине души считаем неоспоримым? Кто может утверждать, что никогда не доверял таким находкам па-

мяти? Разве события-маяки, основополагающие события одинокого или совместного существования не связаны с таким первичным доверием? И не продолжаем ли мы соразмерять наши промахи и разочарования с сигналами, пришедшими от несокрушимого узнавания?

Загадка присутствия того, что отсутствует, разрешается, как мы только что сказали, в эффективности мнемонического акта и в венчающей его уверенности. Но не стала ли она еще более непостижимой в теоретическом плане? В самом деле, вернемся к нашему первому допущению: впечатление-аффект, полагаем мы, сохраняется, а потому и делает возможным узнавание. На откуда нам это известно? Теоретическая загадка продолжает существовать в самой сердцевине ее решения, достигаемого путем действия. Ведь это допущение всецело ретроспективно. Оно сделано задним числом. Может быть, оно даже представляет собой модель всякого ретроспективного суждения, которое в рассказе, относящемся к более позднему периоду, высказывается только в предбудущем времени: правда ли, что я узнаю это любимое существо как оставшееся тем же несмотря на долгое отсутствие, на бесповоротное отсутствие. «Как поздно я тебя узнал, о истина!» — горестно восклицает Августин. Поздно я тебя узнал — это признание, символичное для всякого узнавания. Исходя из ретроспективного допущения, я строю рассуждение: для того чтобы я вспомнил теперь первичное впечатление, от него должно было что-то сохраниться. Если воспоминание возвращается, значит, я его утрачивал; но если я все-таки вновь его обретаю и узнаю, значит, образ его сохранялся.

Таково рассуждение Бергсона в «Материи и памяти», если резюмировать его *in nuce**. В моих глазах Бергсон остается философом, который лучше всех понял, сколь тесная связь существует между тем, что он называет «сохранением образов», и ключевым феноменом узнавания. Чтобы доказать это, остановимся на 2-й и 3-й главах «Материи и памяти», представляющих собой психологическое ядро всего труда. Первая глава называется «Об узнавании образов. Память и мозг», а вторая — «О сохранении образов. Память и дух». Узнавание и сохранение образов являются как бы двумя центральными опорами работы.

Чтобы осмыслить ведущую роль этой пары понятий, вернемся к тому пункту нашего исследования, где мы впервые рассмотрели по отдельности проблему узнавания и проблему со-

* В сжатом виде, кратко (*лат.*).

хранения образов. В первый раз мы поставили вопрос об узнавании в рамках феноменологии памяти, когда речь шла о различении двух форм памяти: памяти-привычки, которая просто действует и не имеет отношения к отчетливому узнаванию, и памяти-припоминания, тесно связанной именно с таким узнаванием. Но на той стадии рассмотрения это различие осталось одной из полярностей наряду с другими. Что же касается вопроса о сохранении образов, то мы впервые столкнулись с ним, разбирая вслед за Бергсоном проблему разграничения воспоминания и образа; мы постулировали существование «чистого» воспоминания как представления о прошлом, пребывающего в виртуальном состоянии, которое предшествует его превращению в образ в смешанной форме образа-воспоминания. Тогда мы остановились на «осуществлении воспоминания», не проясняя при этом положение о «чистом» воспоминании, как бы временно скрыв его от любопытных глаз. Мы оставили «чистое» воспоминание в его виртуальном состоянии. Именно в этот решающий момент нужно вернуться к «Материи и памяти» и рассмотреть тезис о том, что «чистому» воспоминанию свойственны, помимо виртуальности, бессознательность и существование, сходное с тем, какое мы приписываем внешним предметам, когда не воспринимаем их. Именно эти смелые суждения позволят нам впоследствии определить такой статус сохранения образов как вторую парадигму забвения, соперничающую с парадигмой стирания следов (наше четвертое допущение).

Чтобы понять эту концептуальную связь, нужно вернуться к исходному тезису «Материи и памяти» — тезису о том, что тело есть только орган действия, а не представления и что мозг есть организующий центр этой действующей системы. Данный тезис с самого начала запрещает считать мозг причиной сохранения воспоминаний. Идею о том, что мозг помнит, как он получил впечатления, Бергсон считает непостижимой. Это не значит, что мозг не играет никакой роли в процессе вспоминания. Однако его роль — иная, нежели роль представления. Будучи органом действия, мозг оказывает влияние на само превращение «чистого» воспоминания в образ, то есть на процесс припоминания. Суть спора Бергсона с нейронауками его эпохи заключается именно в том, что он отводит мозгу одну лишь область — область действия, то есть физического движения: как раз потому, что мозг не может дать ключа к загадке сохранения прошлого в форме представления, нужно пойти другим путем, приписав впечатлению способность продолжать существовать,

сохраняться, длиться и усматривая в этой способности не *explicandum** — как в тезисе о нейронах, — но самодостаточный принцип объяснения. У Бергсона дихотомия между мозгом и памятью основывается в конечном счете на дихотомии между действием и представлением. Эта двоякого рода дихотомия согласуется с методом разделения, неуклонно применяемым на всем протяжении работы и состоящим в выделении крайностей, за чем следует воссоздание двусмысленных и неясных феноменов повседневного опыта как композитов, объединяющих в себе различные содержания. Узнавание есть модель этих реконструированных композитов, а переплетение двух форм памяти — пример композита, который легче всего разложить на части и вновь соединить. Без этого ключа к прочтению мы не смогли бы выявить в знаменитом различии «двух форм памяти» («Материя и память», с. 206 и сл.) две модальности узнавания: первая из них осуществляется через действие, а вторая — через работу духа, который «начнет отыскивать в прошлом, чтобы направить их на настоящее, наиболее подходящие для актуальной ситуации представления» (цит. соч., с. 205).

Предвосхищая дальнейшее изложение, Бергсон ставит вопрос: «...как сохраняются эти представления и в каком отношении они находятся к моторным механизмам? Вопрос этот будет подробно рассмотрен лишь в следующей главе, когда мы будем говорить о бессознательном и покажем, в чем в сущности состоит различие между прошедшим и настоящим» (цит. соч., с. 206). Примечательно, что данная проблема может быть поставлена только в связи с феноменом узнавания, где она оказывается разрешенной в действии. В ожидании этого психология вправе заявить, что «прошлое действительно, по-видимому, накапливается... в двух крайних формах: с одной стороны, в виде двигательных механизмов, которые извлекают из него пользу, с другой — в виде личных образов-воспоминаний, которые регистрируют все его события, с их контуром, окраской и местом во времени» (цит. соч., с. 212). Таким образом, можно отметить, что две эти крайние формы «верности при сохранении», какими являются «память, репродуцирующая образы» (цит. соч., с. 213) и память повторяющая, действуют то в согласии друг с другом, то в оппозиции. Однако Бергсон предостерегает против приписывания привилегии смешанным феноменам, как это свойственно обыденному сознанию, и, исходя из правила деле-

* То, что подлежит объяснению (*лат.*).

ния¹⁴, отдает приоритет крайним формам; таким образом он выводит из игры «странную гипотезу воспоминаний, откладываемых в мозгу, которые настоящим чудом становятся сознательными и при помощи некоего мистического процесса переносят нас в прошлое» (там же). Я возвращаюсь здесь к моему аргументу, согласно которому материальный след весь целиком пребывает в настоящем и для того, чтобы обозначить, что он есть образ прошлого, его необходимо надеть семиотическим измерением. В терминологии Бергсона, кортикальный след нужно переместить в центр той совокупности образов, которую мы называем миром (это тема сложной и загадочной главы 1), и трактовать как «определенный образ среди этих образов, последний по времени, который мы можем получить в любой из моментов, сделав мгновенный срез во всеобщем становлении. В этом срезе наше тело занимает центральное место» (цит. соч., с. 205)¹⁵.

На данной стадии анализа только четкое разделение двух форм памяти позволяет выдвинуть тезис о независимости па-

¹⁴ Жиль Делёз в своей работе «Бергсонизм» («Le Bergsonisme»). Paris, PUF, 1966, chap. 1, «L'intuition comme méthode» (мы опираемся далее на русское издание: Делёз Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., 2000. Перевод Я.И.Свирского. — *Прим. перев.*), глава 1, «Интуиция как метод») отмечает, что обращение к интуиции не означает для Бергсона разрешения на невыразимость: «Интуиция — это не чувство, не вдохновение, не неупорядоченная симпатия, а вполне развитый метод, причём один из наиболее полно развитых, — отмечает Делёз, — методов в философии» (с. 93). Метод деления, родственному методу Платона в «Филебе», представляет собой важный момент этого метода: не Единое против Многого, положенные в их всеобщности вообще, но типы многообразия (там же, с. 118). Одна модель многообразия предлагается методом деления, обрисовывающим спектр, который нужно обозреть, крайности, которые нужно определить, и композит, который следует реконструировать. Заметим, также вместе с Делёзом, что чередования дуализма и монизма, характерные для «Материи и памяти», связаны с формой рассматриваемого каждый раз многообразия и родом реконструируемого композита. Данное замечание важно, поскольку выявление ложных проблем — это другая максима, дорогая сердцу Бергсона, и может рассматриваться как следствие этого различения типов многообразия; но проблема союза души и тела во многих отношениях предстает как одна из таких ложных проблем: правильная постановка проблем остается первоочередной задачей философа.

¹⁵ Немного далее Бергсон заметит, что для сохранения образов необходимо, чтобы мозг обладал способностью сохранять самого себя. «...Предположим на один момент, что прошлое переживает себя в виде воспоминания, сохраняемого в мозге. В таком случае необходимо, чтобы мозг для сохранения воспоминания по крайней мере сохранялся сам. Но этот мозг, как протяженный образ в пространстве, всегда находится только в моменте настоящего и представляет собой вместе с остальной материальной вселенной непрерывно во-

мяти-представления. Ничего еще не говорится об условиях этой независимости. По крайней мере можно утверждать, что «конкретный акт, с помощью которого мы улавливаем прошлое в настоящем, — это узнавание» (цит. соч., с. 213-214). Вопрос, оставленный без обсуждения: «Как сохраняются... представления и в каком отношении они находятся к моторным механизмам» (цит. соч., с. 205-206), — рассматривается в главе 3-й.

Откроем эту главу: на тридцати страницах (цит. соч., с. 243-272), крайне насыщенных по содержанию, Бергсон проясняет проблему «сохранения образов» (цит. соч., с. 243).

Ранее мы только начали ее анализ, прослеживая фазы операции, в результате которой «чистое» воспоминание выходит из виртуального состояния и переходит в состояние актуальное; тогда нас интересовало лишь превращение воспоминания в образ. Теперь вопрос ставится более радикально: в процессе реализации воспоминание, вопреки свойственной ему тенденции имитировать восприятие, замечает Бергсон, «своими нижними корнями... остается связанным с прошлым, и мы никогда не приняли бы его за воспоминание, если бы на нем не оставалось следов его изначальной виртуальности и если бы, будучи в настоящем, оно все же не было бы чем-то выходящим за пределы настоящего» (цит. соч., с. 244). Все это выражено чрезвычайно изящно: выйти за пределы настоящего, принять за воспоминание. Здесь вновь и во всей ее полноте удостоверяется загадка присутствия того, что отсутствует, загадка отстояния, которую мы сформулировали в самом начале нашей работы!¹⁶

Бергсон предлагает радикальное решение проблемы сохранения воспоминаний, представляющее собой цепочку независимых друг от друга суждений о феномене узнавания. Узнать

зобновляемый срез всеобщего становления. Тогда вы или должны предположить, что эта вселенная настоящим чудом погибает и воскресает каждое мгновение длительности, или вы должны будете перенести на нее ту непрерывность существования, в которой вы отказываете сознанию, и сделать из ее прошлого переживающую себя и продолжающуюся в настоящем реальность. Вы, таким образом, ничего не выигрываете, накапливая воспоминания в материи, и наоборот, будете еще вынуждены распространить на совокупность состояний материального мира то независимое и целостное сохранение прошлого, в котором вы отказываете психологическим состояниям» («Материя и память», с. 253-254).

¹⁶ Стоит процитировать еще одну фразу Бергсона: восстановить воспоминание в качестве такового можно, «только вновь обратившись к тому действию, посредством которого я вызвал его, тогда бывшее виртуальным, из глубин моего прошлого» (с. 247).

воспоминание — значит вновь его обрести. А вновь обрести — значит предполагать, что оно если и не всецело доступно, то в принципе имеется в наличии, как бы ожидая припоминания, но не являясь подручным, подобно птицам из платоновской голубятни, которыми владеют, но которых не держат в руках. Стало быть, опыт узнавания отсылает к латентному состоянию воспоминания о первичном впечатлении, образ которого, вероятно, возник одновременно с начальным аффектом. Важное следствие тезиса о сохранении в латентном состоянии образов прошлого заключается на деле в том, что любое настоящее уже в момент своего появления представляет собой собственное прошлое; ибо как оно могло бы стать прошлым, если бы не выступило в этом качестве в то самое время, когда оно было настоящим. Как замечает Делёз: «...здесь есть, так сказать, фундаментальная позиция времени, а также наиболее глубокий парадокс памяти: прошлое “одновременно” с настоящим, которым оно *было*. Если бы прошлое должно было ждать, чтобы больше не быть, если бы оно не сразу же и теперь было прошлым — “прошлым вообще”, — оно никогда не могло бы стать тем, что оно есть, оно никогда бы не было *этим* прошлым. ...Прошлом никогда бы не установилось, если бы оно не сосуществовало с настоящим, чьим прошлым оно является» (цит. соч., с. 136). Делёз добавляет: «Прошлое сосуществует не только с настоящим, каким оно было, но... оно является полным интегральным прошлым, оно — *все* наше прошлое, сосуществующее с каждым настоящим. Знаменитая метафора конуса ре-презентирует это полное состояние сосуществования» (цит. соч., с. 137-138).

В свою очередь, идея латентности нуждается в идее бессознательного, если мы называем сознанием установку на действие, внимание к жизни, выражающее собой отношение тела к действию. Подчеркнем вместе с Бергсоном: «...наше настоящее... есть сама материальность нашего существования, то есть совокупность ощущений и движений — и ничего сверх этого» («Материя и память», с. 247). А отсюда следует, что в противоположность этому прошлое, «согласно гипотезе, уже не действует» (цит. соч., с. 248). Именно в этот решающий момент размышлений Бергсон заявляет: «Эта полнейшая бездейственность чистого воспоминания как раз и поможет нам понять, как оно сохраняется в латентном состоянии» (там же). В таком случае «бессознательное» может быть соотнесено с «бездейственным». Цепочка импликаций пополняется последним термином: воспо-

минаниям, которые еще не вышли — через припоминание — на свет сознания, можно приписать существование того же рода, какое мы приписываем окружающим нас предметам, когда не воспринимаем их¹⁷. Именно такой смысл глагола «существовать» предполагается, стало быть, в тезисе о латентности и бессознательности сохраняемых воспоминаний о прошлом: «Однако здесь мы касаемся капитальной проблемы *существования*, которую мы можем лишь слегка затронуть, чтобы, переходя от вопроса к вопросу, нам не пришлось проследовать до самого ядра метафизики» (цит. соч., с. 252). Этот тезис остается в области предположений и ретроспекции. Мы не воспринимаем сохранения образов, но предполагаем его и верим в него¹⁸. Верить в него нам позволяет узнавание: то, что мы однажды видели, слышали, испытали, выучили, не окончательно утрачено, но продолжает существовать, поскольку мы можем о нем вспомнить и узнать его. Оно продолжает существовать. Но где? Это вопрос-ловушка — вопрос, быть может, неизбежный, поскольку нам трудно обозначить иначе, чем в терминах вместилища, то место в душе, «откуда», как говорят, возвращается воспоминание. Разве

¹⁷ Бергсон соприкасается здесь с областями бессознательного, исследованными Фрейдом. Говоря о звеньях экспансии (памяти — *И.Б.*), которые связываются в цепь, Бергсон замечает: «В этой сжатой форме наша предшествующая психологическая жизнь обладает для нас существованием даже в большей мере, чем внешний мир: мы воспринимаем всегда только ничтожно малую часть этого мира, тогда как пережитый нами опыт используем во всей его совокупности. Правда, мы обладаем этой тотальностью пережитого лишь в сокращенном виде, и наши прежние восприятия, рассматриваемые как отдельные индивидуальности, кажутся нам или полностью исчезнувшими, или появляющимися по своей прихоти. Но эта видимость полного уничтожения или случайного, самопроизвольного становления обусловлена просто тем, что актуальное сознание всегда допускает в себя то, что в данный момент полезно, мгновенно откидывая лишнее» (с. 251-252). Что касается отношения между бессознательным у Бергсона и Фрейда, то данный вопрос мы лишь затронем в третьем разделе этой главы. Заметим, однако, что Бергсону была известна эта проблема, как свидетельствует текст работы «Мысль и движущееся», на который ссылается Делёз: «Все наши идеи, вплоть до идеи о целостном сохранении прошлого, нашли эмпирическое подтверждение в широкой совокупности опытов, проведенных учениками Фрейда» (*La Pensée et le Mouvant // Oeuvres*, p. 1316).

¹⁸ Если бы потребовалось выразить одной фразой суть «Материи и памяти», следовало бы сказать, что воспоминание «сохраняется само по себе». Это заявление можно проследить в «Мысли и движущемся» (op. cit., p. 1315). «Мы замечаем, что внутренний опыт в чистом состоянии — наделяя нас “субстанцией”, чья сущность состоит в том, чтобы длиться и потому непрерывно продолжаться в настоящем неразрушимое прошлое, — освободил бы нас от поисков и даже запретил искать то место, где хранится воспоминание. Оно сохраняется само по себе...» (цит. по: *Делёз Ж.* Цит. соч., с. 132).

сам Бергсон не утверждает, что воспоминание следует искать там, где оно пребывает, — в прошлом? Но все его предприятие состоит в замене вопроса «где?» вопросом «как?»: «...я могу восстановить его [прошлый опыт] в качестве воспоминания, только вновь обратившись к тому действию, посредством которого я вызвал его, тогда бывшее виртуальным, из глубин моего прошлого» (цит. соч., с. 247). В этом, может быть, и заключается глубокая истина греческого анамнесиса: искать — значит надеяться вновь обрести. А вновь обрести значит узнать, распознать то, что было однажды — раньше — постигнуто. Сильные образы «места» в «Исповеди» Августина, сравнивающего память с «огромными палатами», с «кладовыми», где накапливаются воспоминания, буквально зачаровывают нас. Но тем самым незаметно возникает вновь древняя ассоциация между *eikōn* и *typos*. Чтобы противостоять этому соблазну, нужно постоянно восстанавливать понятийную цепочку: сохранение равно латентности равно бездейственности равно бессознательности равно существованию. Соединительные узы этой цепи — убеждение в том, что в сфере памяти становление означает по существу не прохождение (*passage*), а длительность. Становление, которое длится, — в этом и состоит ведущая интуиция «Материи и памяти».

Но для того чтобы восстановить эту понятийную цепочку и подняться к ведущей интуиции, нужно сделать скачок и вырваться из круга, очерченного вокруг нас вниманием к жизни. Нужно перенестись в область, противоположную действию, в область грезы. «Человек, который существовал бы не живя, а *грезя и воображая*, без сомнения, тоже постоянно имел бы перед глазами бесконечное множество деталей своей прошлой истории» (цит. соч., с. 257-258). Действительно, необходим скачок, чтобы подняться к истоку «чистого» воспоминания, поскольку другое направление анализа следует за движением, нисходящим от «чистого» воспоминания к образу, в котором оно реализуется. Известна так называемая схема перевернутого конуса (цит. соч., с. 255), с помощью которой Бергсон в определенном смысле делает зримым для своих читателей (так поступает и Гуссерль в «Лекциях» 1905 г.) этот процесс реализации. Основание конуса обозначает всю массу воспоминаний, накопленных в памяти. Вершина конуса — это точка соприкосновения с плоскостью действия, образ действующего тела; такой центр есть своего рода место памяти, но эта квазимгновенная

память есть не что иное, как память-привычка; это только подвижная точка, точка настоящего, которое постоянно проходит, в противоположность «настоящей памяти» (цит. соч., с. 256), обозначенной широким основанием конуса. Данная схема иллюстрирует одновременно разнородность форм памяти и способ, каким они поддерживают друг друга. Схема обогащается, если мы соотнесем с ней рисунок из предыдущей главы, где масса воспоминаний изображалась в виде концентрических кругов, способных неограниченно расширяться в соответствии с возрастом глубины или же сосредоточиваться на конкретном воспоминании, «в зависимости от выбираемой им [нашим сознанием] степени напряжения, уровня, на котором оно располагается» (цит. соч., с. 224); таким образом, именно эта нечисловая множественность воспоминаний находит отражение в упрощенной схеме конуса. Данную схему никак нельзя проигнорировать, поскольку в ней достигает вершины бергсоновский метод деления: отношение прошлого к настоящему (цит. соч., с. 254 сл.), иллюстрируемое схемой, обозначает *in fine* реконструкцию гибридного, смешанного опыта: «Практически мы воспринимаем только прошлое, так как чистое настоящее представляет собой неуловимое поступательное движение прошлого, которое подтачивает будущее» (цит. соч., с. 254). Здесь очевидна вся тонкость бергсоновского метода: рефлексивное движение, ведущее к истоку «чистого» воспоминания, обособляет его в форме грезящего мышления. Можно было бы говорить здесь о медитирующей памяти, в одном из смыслов немецкого термина *Gedächtnis*^{*}, отличного от *Erinnerung* и родственного *Denken*^{**} и *Andenken*^{***}; в самом деле, вызывание из латентного состояния того, что сохраняется от прошлого, — это больше чем греза: это нечто вроде умозрения (Бергсон говорит иногда о «созерцательной памяти» (цит. соч., с. 258)) в смысле мышления «на пределе», медитирующего по поводу неизбежных привычек в выражении «чистое» воспоминание. Эта медитация осуществляется на самом деле в направлении, противоположном усилию припоминания. В действительности она движется не вперед, а назад, отступает, восходит к истокам. Но все же именно в самом процессе припоминания, стало быть, в поступательном движении «чистого воспоминания» к воспоминанию-обра-

* Память (нем.).

** Мышление (нем.).

*** Узнавание (нем.).

зу, рефлексия стремится разрушить то, что делает узнавание, то есть вновь схватить прошлое в настоящем, отсутствие в присутствии. Бергсон превосходно описывает эту операцию; говоря о переходе воспоминания из виртуального состояния в состояние актуальное, он замечает: «Но воспоминание все еще остается в виртуальном состоянии: мы пока только приготавливаемся таким образом к его восприятию, занимая соответствующую установку. Оно появляется мало-помалу, как сгущающаяся туманность; из виртуального состояния оно переходит в актуальное, и по мере того как обрисовываются его контуры и окрашивается его поверхность, оно стремится уподобиться восприятию. Но своими нижними корнями оно остается связанным с прошлым, и мы никогда не приняли бы его за воспоминание, если бы на нем не оставалось следов его изначальной виртуальности и если бы, будучи в настоящем, оно все же не было бы чем-то выходящим за пределы настоящего» (цит. соч., с. 243-244). Узнать, что данное воспоминание есть именно воспоминание, — в этом заключается вся загадка. Однако чтобы прояснить ее, нужно, конечно, грезить, но следует также и мыслить. Тогда мы начинаем размышлять о том, что означает метафора глубины и что такое виртуальное состояние¹⁹.

Напрашивается несколько критических замечаний, прежде чем мы рассмотрим четвертое и последнее допущение нашего второго путешествия в страну забвения, — право считать «сохранение образов» формой забывания, которую можно противопоставить забвению из-за стирания следов.

¹⁹ Делёз подчеркивает эту черту регрессивного процесса, диктуемую движением к виртуальному: «Мы сразу перемещаемся в прошлое, мы перескакиваем в прошлое, как в надлежашую стихию. Как мы воспринимаем то, что вещи пребывают не внутри нас, а там, где они находятся, так же мы схватываем прошлое там, где оно существует само по себе, а не в нас самих, не в нашем настоящем. Следовательно, есть некое “прошлое вообще”, которое вовсе не особое прошлое того или иного настоящего, но оно подобно онтологической стихии — вечное прошлое, данное на все времена и выступающее как условие “прохождения” каждого особого настоящего. Именно прошлое вообще делает возможными любые прошлые. По Бергсону, мы прежде всего перемещаемся назад в прошлое вообще: то, что он описывает таким образом, есть скачок в онтологию» (с. 134. Перевод дан с изменением. — Прим. перев.). В связи с этим Делёз предостерегает, как до него Ж. Ипполит (*Du bergsonisme à l'existentialisme* // *Mercure de France*, juillet 1949; *Aspects divers de la mémoire chez Bergson* // *Revue internationale de philosophie*, octobre 1949), против психологизирующей интерпретации бергсоновского текста. Но для Бергсона отсылка к психологии остается вполне правомерной и оберегает различие между психологией и метафизикой, к которому мы вернемся позже.

Мои замечания касаются двух вопросов: во-первых, правомерно ли отделять тезис, который сам Бергсон называет психологическим, от метафизического тезиса, сообщающего «Материи и памяти» ее полное значение? На деле две центральные главы, которые мы избрали в качестве путеводной нити, обрамляются первой и заключительной главами, совместно очерчивающими метафизическую основу психологии. Книга открывается именно метафизическим тезисом: всю реальность следует считать миром «образов», причем слово «образ» понимается в непсихологическом смысле; речь идет ни больше ни меньше как о том, чтобы решительно занять позицию между реализмом и идеализмом в теории познания. Эти образы, которые больше не представляют собой образов чего-либо, являются, по Бергсону, несколько менее прочными, чем то, что реализм считает независимым от всякого сознания, и несколько более прочными, чем то, что идеализм, по крайней мере идеализм Беркли, рассмотренный Кантом под рубрикой «Опровержение идеализма» в «Критике чистого разума»^{38*}, считает простым мимолетным содержанием восприятия. Но тело и мозг толкуются как средства практического вторжения в этот нейтральный универсум образов; а потому они суть одновременно образы и практический центр данного мира образов. Уже здесь берет начало разрушение того, что называют материей, поскольку именно материализм представляет собой вершину реализма. Но в главе 1 Бергсон на этом и останавливается. Только в конце главы 4 он выдвигает общий метафизический тезис, в котором, по выражению Фредерика Вормса²⁰, сформулирована ни больше ни меньше как «метафизика материи, основанная на длительности» («Introduction à “Matière et Mémoire” de Bergson», p. 187 sq.). И именно на базе такой метафизики предлагается новое прочтение классической проблемы связи души и тела, как предпочитает говорить Бергсон («Материя и память», с. 274), прочтение, которое, с одной стороны, состоит в упразднении ложной проблемы, а с другой, развивает особого рода дуализм, отличный от иных исторических форм дуализма. Фазы монизма и дуализма чередуются здесь в зависимости от типа многообразий, которые нужно разделить, и композитов, которые следует реконструировать. Так, мы с удивлением обнаруживаем, что противоположность между длительностью и материей не окончательна, если верно, что можно

²⁰ Worms F. Introduction à «Matière et Mémoire» de Bergson.

создать идею многообразия более или менее напряженных ритмов длительностей. Этот дифференцированный монизм длительностей не имеет больше ничего общего с какой-либо из форм дуализма, разработанных начиная с эпохи картезианцев и посткартезианцев²¹.

Но это не последнее слово книги. На заключительных страницах «Материи и памяти» формулируются три классические оппозиции: протяженное/непротяженное, качество/количество, свобода/необходимость. Следует, стало быть, читать «Материю и память» от первой до последней главы, до завершающих страниц. Так я и поступаю.

Как бы то ни было, в этой работе не только превосходно устанавливаются границы психологии, построенной на паре узнавание/сохранение образов, но сама психология может рассматриваться как ключ к метафизике, в рамки которой она вписывается. В самом деле, отправной тезис работы таков: «наше тело представляет собой инструмент действия и только действия» (цит. соч., с. 301). Так начинается «Краткое изложение итогов и заключение» (цит. соч., с. 301-316). Оппозиция действие/представление есть в этом смысле первый тезис, носящий открыто психологический и скрыто метафизический характер, причем метафизичность связана с теми последствиями, какие он имеет для идеи материи. К тезису о сохранении в себе образов прошлого нас подводит следствие из первого тезиса — идея о том, что сознание настоящего заключается по сути во внимании к жизни; но это просто обратная сторона тезиса, согласно которому «чистое» воспоминание отмечено бездейственностью и бессознательностью и в этом смысле существует само в себе. Психологическая антитеза руководит, стало быть, всем предприятием, и на ней строится пара узнавание образов/сохранение образов, элементы которой дали название двум центральным главам книги.

Я попробую определить свою позицию именно по отношению к этой психологии, отвлекаясь от обобщенной теории образов из 1-й главы и представленного в конце 4-й главы гиперболического употребления понятия длительности, обозначающего здесь иерархию ритмов напряжений и сжатий длительности. Со своей стороны (такова вторая группа моих замечаний), я

²¹ Вопросу «Одна или несколько длительностей?» (цит. соч., с. 150 и сл.) Делёз посвящает главу своей книги.

пытаюсь заново интерпретировать главную оппозицию — оппозицию между мозгом как инструментом действия и самодостаточным представлением — в духе того различения, какое я провожу между мнезическими следами как материальным субстратом и психическими следами как дорепрезентативным измерением живого опыта. Сказать, что мозг есть инструмент действия и только действия, — это значит, на мой взгляд, охарактеризовать в целом нейронный подход, который дает доступ только к наблюдению феноменов, представляющих собой действия в сугубо объективном смысле слова; в самом деле, нейронаукам известны только организации и соответствующие им функции, то есть физические действия, а следы, относящиеся к этим структурам, не обозначаются как следы в семиологическом смысле, являющиеся следствиями-знаками их причины. Такая транспозиция исходного тезиса Бергсона о мозге как простом инструменте действия не препятствует возвращению действию, рассматриваемому в аспекте жизни, его функции в структурировании живого опыта, которую оно выполняет совместно с представлением, а не вопреки ему. Однако такое возвращение встречает определенное сопротивление со стороны Бергсона. Действие, с его точки зрения, есть нечто гораздо большее, чем физическое движение, этот моментальный разрез в становлении мира; действие — это жизненная позиция; это само сознание в качестве действующего. И для того чтобы разорвать магический круг внимания к жизни и предаться воспоминанию в состоянии грезы, необходим скачок. В этом плане скорее литература, а не повседневный опыт, принимает сторону Бергсона: литература, посвященная меланхолии, ностальгии, сплину, не говоря уже о книге «В поисках утраченного времени», которая более чем какое-либо иное произведение высится как литературный монумент, сопоставимый с «Материей и памятью». Но можно ли разделить столь радикально действие и представление? Общая тенденция нашей работы состоит в том, чтобы считать пару действие/представление двойной матрицей социальной связи и формирующих ее идентичностей. Говорит ли это расхождение во взглядах о разрыве с Бергсоном? Я так не считаю. Нужно вернуться к бергсоновскому методу деления, который побуждает перенестись вначале к крайним точкам спектра явлений, а уж затем реконструировать в качестве композита повседневный опыт, сложность и запутанность которого препятствуют описанию. И на пути этой реконструкции я присоединяюсь к Бергсону: главный опыт узнавания, составляющий пару с опытом со-

хранения образов, фактически выступает в процессе вызова воспоминаний как такого рода живой опыт, в котором как раз и удостоверяется союз между действием и представлением. Момент «чистого» воспоминания, которому сопутствует скачок за пределы практической сферы, был всего лишь виртуальным, а момент реального узнавания свидетельствует о новом включении воспоминания в толщу живого действия. Хотя в момент скачка воспоминание «выходит за пределы» настоящего, по удачному выражению Бергсона, этот процесс отступления, колебания, вопрошания составляет часть конкретной диалектики представления и действия. Собеседники в «Филебе» Платона постоянно спрашивают друг друга: что это? Человек это или дерево? Место ошибки обозначается таким *epochē*, неопределенностью, конец которой кладет декларативное суждение: это же он! Это же она!

Из данных замечаний следует, что узнавание может быть помещено на иной шкале, нежели та, что измеряет степень близости представления к практике. Значит, можно исследовать представление в модусе «презентации», на манер Гуссерля, и противопоставить перцептивной презентации таблицу репрезентаций, или, лучше сказать, презентификаций, как в гуссерлевской триаде *Phantasie, Bild, Erinnerung*; тогда открывается возможность рефлексии об альтернативной концепции репрезентации.

Хотя эти критические замечания отдаляют нас от недифференцированного употребления понятия «действие», столь же хорошо прилагаемого к мозгу как объекту науки, сколь и к практике жизни, они, на мой взгляд, подкрепляют главный тезис о сохранении в себе образов прошлого. Чтобы понять этот тезис, нет необходимости вводить оппозицию между жизненным действием и представлением. Здесь достаточно двух утверждений: во-первых, кортикальный след не сохраняется в смысле знания о себе как о следе... — следе минувшего, прошлого события; во-вторых, если живой опыт не был с самого начала сохранением самого себя, и в этом смысле психическим следом, он не станет им никогда. Всю «Материю и память» можно тогда резюмировать в терминах записи, обеспечиваемых полисемией понятия следа: запись в психологическом смысле слова есть не что иное, как сохранение в нем самом мнемонического следа, одновременного с первичным опытом.

В конце этого обзора мы проанализируем последнее из допущений, на которых строится данное рассмотрение: со-

хранение впечатлений-аффектов в самих себе может пониматься, наряду с забыванием из-за стирания следов, как форма глубокого забвения. Бергсон этого не говорит. Порой даже кажется, что он всегда толковал забывание только как стирание следов. В последней фразе главы 3 сделана явная отсылка к такой форме забывания. Об этом говорится в конце рассуждения, где метод деления приводит на уровень феноменов-компонентов: мозг тогда перемещается в позицию «посредника между ощущениями и движениями» (цит. соч., с. 271). И Бергсон замечает: «В этом смысле мозг содействует вызову полезного воспоминания, но еще больше — временному отстранению всех других воспоминаний» (цит. соч., с. 272). Далее следует фраза: «Мы не видим, каким образом память могла бы найти себе пристанище в материи, но мы хорошо понимаем — по глубокому выражению одного современного философа [Равессона], — что “материальность вкладывает в нас забвение”» (там же). Это последнее слово большой главы о сохранении образов.

Почему же сохранение воспоминания могло бы означать забвение?

Именно потому, что воспоминанию, существующему в «виртуальном» состоянии, свойственны бездейственность, бессознательность. В таком случае это уже не забвение, вкладываемое в нас материальностью, не забвение из-за стирания следов, а забвение, которое можно назвать резервом или ресурсом. Забывание означает тогда *незаметный* характер постоянного сохранения воспоминаний, уклонение от бдительного контроля сознания.

Какие аргументы можно выдвинуть в поддержку данного допущения?

Прежде всего это двойственность, которую стоит учесть в плане нашей общей позиции по отношению к забыванию. С одной стороны, мы повседневно испытываем на себе разрушение памяти и связываем этот опыт с опытом старения, приближения смерти. Такое разрушение усугубляет ту грусть, которую я назвал когда-то «печалью из-за конечности»²². В перспективе оно ведет к безвозвратной утрате памяти, предвещая смерть воспоминаний. С другой стороны, нам известно хрупкое счастье совершенно неожиданного возвращения воспоминаний, которые мы считали утраченными навсегда. Значит, следует сказать,

²² См.: Philosophie de la volonté, t. I, Le Volontaire et l'Involontaire.

как мы уже говорили выше, что мы забываем меньше, чем нам кажется или чем мы опасаемся забыть.

Кроме того, имеется ряд опытов, придающих отдельным эпизодам усваивания значение постоянной, прикладной экзистентной структуры. Такие опыты — вехи на пути постепенного расширения сферы «виртуального». Конечно, ядро глубокой памяти образовано массой отметин, обозначающих то, что мы так или иначе увидели, услышали, почувствовали, выучили, постигли; это птицы из голубятни «Тезета», которыми я «владею», но которых я не «держу в руках». Вокруг данного ядра группируются обычные способы мышления, действия, чувствования, словом, привычки, *habitus*, в смысле Аристотеля, Панофского, Элиаса, Бурдьё. В данном отношении бергсоновское различие между памятью-привычкой и событийной памятью, которое значимо для момента реализации воспоминания, не имеет больше значения на глубоком уровне откладывания про запас. Итерация, повторение ослабляют воздействие конкретных мнемонических знаков и создают те обширные предрасположенности к действию, которые Равессон некогда прославлял в книге с многозначным названием «Привычка»^{39*}. Стало быть, глубокая память и память-привычка совпадают друг с другом в обобщающем образе возможности использования. Человек могущий черпает из этого тезауруса и рассчитывает на его надежность, на гарантии, которые он предоставляет.

Стоит сказать и об общих знаниях, таких как правила счета или грамматики, знакомая или чужая лексика, правила игр и т.п. Теоремы, которые вновь открывает юный раб из «Менона», — этого рода. Очень близки к таким общим знаниям априорные структуры знания — назовем его трансцендентальным, — о котором можно сказать, как это делает Лейбниц в «Новых опытах о человеческом разумении»: все, что имеется в разуме, вначале было в чувствах, кроме самого разума^{40*}. К этому следовало бы добавить метаструктуры умознания и первой философии (единое и многое, тождественное и иное, бытие, сущность и *energeia*^{*}). Наконец, упомяну о том, что я рискнул назвать имемориальным: о том, что никогда не было для меня событием и чего мы даже никогда по-настоящему не постигали, что скорее является не формальным, а онтологическим. Тогда в глубине глубин речь шла бы о забвении оснований, их изначальных даров, жизненной силы, творческой мощи истории, *Ursprung*, «истока», не сводимого к началу и

* Деятельность (греч.).

всегда уже наличествующего, как Творение, которое Франц Розенцвейг в работе «Звезда Искупления» называет вечным основанием, или как Дарение, позволяющее дарителю безусловным образом дарить, одаряемому — получать, дару — быть даримым, как пишет Жан-Люк Марион в книгах «Редукция и Дарение» (Р., PUF, coll. «Eriméthée», 1989) и «Быть даримым. Опыт феноменологии дарения» (Р., PUF, coll. «Eriméthée», 1998). Мы отказываемся ото всех линейных мер повествования; или, если здесь можно еще говорить о повествовании, то о таком, которое порвало бы со всякой хронологией. В этом смысле любой исток, взятый в своей порождающей мощи, оказывается не сводимым к датированному началу, а потому причастным тому же основополагающему забытому. Важно, что мы проникли в сферу забвения под знаком первичной двойственности. Мы не расстаемся с ней до конца этой работы — ведь двойное значение разрушения и постоянства, приходя из глубин забвения, как будто бы вновь и вновь воспроизводится в поверхностных слоях забвения.

Благодаря двум этим формам глубокого, первичного забвения мы касаемся мифической основы философствования: той, из-за которой забвение получило название *Lēthē*, но также и той, что позволяет памяти одержать победу над забвением; именно с этими формами забвения связано платоновское припоминание. Оно проистекает из второго забвения, не исчезающего после рождения человека и поставляющего материал для вспоминания, припоминания: вот почему можно узнать то, что в каком-то смысле было известно всегда. Против разрушающего забвения — забвение, которое сохраняет. Быть может, в этом состоит объяснение часто ускользавшего от внимания парадокса хайдеггеровского текста²³, — забвение-то и делает возможной память: «Как выживание возможно лишь на основе ожидания,

²³ Этот парадокс тем более удивителен, что он резко выделяется на фоне череды употреблений термина «забвение» в «Бытии и Времени»: все они, за одним исключением, говорят о неподлинности в осуществлении заботы. Забвение первоначально не соотносится с памятью; как забвение бытия, оно есть составная часть неподлинного существования: это «потаенность» в смысле греческого *lanthanein*, чему Хайдеггер противопоставляет «непотаенность» *alētheia* («Бытие и Время», с. 219), — мы переводим ее как «истина». В главе о совести, «*Gewissen*», в близком смысле говорится о «забвении совести» (цит. соч., с. 292) как уловке самооправдания, приходящего из глубин собственной способности-быть. Также на линии неподлинности забывание, одновременное с возобновлением, обнаруживает «характер себе самому замкнутого отрыва от самой своей бывшести...» (с. 339). Но отмечается, что «это забывание не ничто и не простой провал памяти, но свой, “позитивный” экстатичный модус быв-

так воспоминание (*Erinnerung*) — на основе забывания, но не наоборот; ибо в модусе забывания бывшесть первично “размыкает” горизонт, в который может вникнуть воспоминанием *Dasein*, потерянное во “внеположности” озаботившего» («Бытие и Время», с. 339). Этот видимый парадокс проясняется, если учесть важное терминологическое решение, упомянутое в предыдущей главе; хотя Хайдеггер сохраняет для будущего и настоящего обычный словарь, он отказывается называть прошлое *Vergangenheit* и обозначает его через сложное прошедшее время глагола «быть»: *gewesen*, *Gewesenheit* (в переводе Мартино — *être-été*, «бытие-бывшим»). Такой выбор чрезвычайно важен и разрешает грамматическую двусмысленность, или скорее двойственность: действительно, мы говорим о прошлом, что его больше нет, но что оно было. В первой части фразы мы подчеркиваем его исчезновение, отсутствие. Но отсутствие по отношению к чему? К нашему стремлению воздействовать на него как на нечто «подручное» (*Zuhanden*). Второй частью фразы мы подчеркиваем его полное предшествование по отношению ко всякому датированному событию, воссозданному в памяти или забытому. Это предшествование не уклоняется от нашего стремления им овладеть, как в случае прошлого-превзойденного (*Vergangenheit*), а сохраняет. Никто не властен сделать так, чтобы то, чего больше нет, прежде не существовало. Именно с

шести» (там же). Можно тогда говорить о «власти забывания» (цит. соч., с. 345), сплетенной с повседневным озабочением. Господству настоящего свойственно в любопытстве забывать прежнее (цит. соч., с. 347). Тому, кто потерялся в мире средств, необходимо забыть свою самость (цит. соч., с. 354). Значит, можно говорить, в форме оксюморона, о внимательном забвении. В этом смысле забвение характерно для *man*, л ю д е й, «слепых для возможностей», «неспособных возобновить бывшее» (цит. соч., с. 391). Влутанное в настоящее озабочения, забвение означает «неожидающую» временность (цит. соч., с. 407), нерешительную, сообщающую модусу «неожидающе-забывающей актуализации» (цит. соч., с. 410). Увязание временности в расхожей интерпретации так называемого «бесконечного» времени выговаривается «самозабвенным “представлением” о “бесконечности” публичного времени» (цит. соч., с. 424). Говорить «время проходит» — значит забывать об ускользающих моментах (цит. соч., с. 425). Именно на фоне этого перечня форм неподлинности в «Бытии и Времени» выделяется единственный намек на отношение забывания к воспоминанию: «Как выживание возможно лишь на основе ожидания, так воспоминание — на основе забывания, но не наоборот; ибо в модусе забывания бывшесть первично “размыкает” горизонт, в который может вникнуть воспоминанием *Dasein*, потерянное во “внеположности” озаботившего» (цит. соч., с. 339). Неизвестно, увлекает ли отрицание забвения в своем *Verfallen* [падении] за собой и работу памяти, или благодать узнавания прошлого могла бы освободить забвение от его долга — падения — и возвести его в ранг забвения-резерва.

прошлым как бывшим связывается это забвение, которое, как нам говорит Хайдеггер, обусловливает воспоминание. Мы понимаем видимый парадокс, если подразумеваем под забвением имемориальный ресурс, а не беспощадное разрушение. Подтверждая эту гипотезу прочтения, можно подняться несколькими строками выше к тому месту, где Хайдеггер соотносит забывание с возобновлением (*Wiederholung*) в смысле взятия обратно, состоящего в том, чтобы «взять на себя сущее, какое оно [*Dasein*] уже есть» (с. 339). Таким образом происходит соединение между «заступанием» и «возвращением», как у Козеллека — между горизонтом ожидания и пространством опыта, но на том уровне, который Хайдеггер счел бы производным от исторического сознания. Именно вокруг «уже» — временного знака, общего брошенности, долгу, одиночеству, — организуется цепочка родственных выражений: бывшее, забвение, самая своя способность, возобновление, взятие назад. Словом, забвение обретает позитивный смысл в той мере, в какой бывшее превалирует над «уже-не-существованием» в значении, приписываемом идее прошлого. Бывшее превращает забвение в имемориальный ресурс, предоставляемый работе воспоминания.

В конечном счете первичная двойственность разрушающего забвения и забвения основополагающего остается, по сути, неразрешимой. У человека нет высшей точки зрения, откуда можно было бы разглядеть общий источник разрушения и созидания. Нам неведома возможная развязка этой великой драмы бытия.

III. ЗАБВЕНИЕ: ВЕРНОЕ И НЕВЕРНОЕ ИСПОЛЬЗОВАНИЕ

Теперь мы обратимся ко второму аспекту памяти, представшему как припоминание у древних, как воспоминание (*récollection*) или вызывание воспоминаний у философов Нового времени: какие модальности забвения открываются благодаря объединенной деятельности памяти и забвения? Мы переводим взгляд с глубинных пластов опыта, где забвение безмолвно продолжает свой труд разрушения и вместе с тем сохранения, к уровням неусыпной бдительности, где демонстрирует свои уловки внимание к жизни.

На этом уровне проявления формы забвения дробятся, бросая вызов любой типологии, о чем свидетельствует почти неисчислимо разнообразие словесных выражений, речений

народной мудрости, пословиц и поговорок, а также литературных обработок, комментированную историю которых составил Харальд Вайнрих. Причины этого удивительного дробления следует искать во многих направлениях. С одной стороны, суждения о забвении составляют по большей части просто оборотную сторону высказываний о памяти; вспоминать означает прежде всего не забывать. С другой стороны, индивидуальные формы забывания нерасторжимо связаны с его коллективными формами, так что самые разрушительные опыты забвения, такие как навязчивая идея, разворачивают свои наиболее пагубные следствия только на уровне коллективной памяти; но здесь же заявляет о себе проблематика прощения, рассмотрение которой мы отложим на максимально долгий срок.

Чтобы сориентироваться в этом лабиринте, я предлагаю простую сетку прочтения, где вертикальная ось обозначает уровни проявления, а горизонтальная — модусы пассивности или активности. Соображения Пьера Бюзе о сознательном и подсознательном в плане мнемонических феноменов прокладывают путь к первому правилу упорядочения; сюда в обилии добавляются достижения психоанализа, на которых мы вскоре остановимся. Что же касается модусов пассивности и активности, которые мы размещаем по горизонтали, вся феноменология вызывания воспоминаний показывает нам, что усилию вспоминания присущи различные степени изнурительности, как сказали бы мыслители Средневековья. Разве Спиноза не говорит в последних строках «Этики»: «То, что так редко находят, и должно быть трудно»?^{41*} Вновь применяя, таким образом, два правила классификации, продвигаясь от глубокого к более заметному, от пассивного к активному, мы опять привлечем, без чрезмерного стремления к симметрии, типологию верного и неверного применения памяти: задержанная память, память — объект манипулирования, память-долг. Однако речь пойдет не о простом повторе, поскольку здесь будут объединены сложные феномены, которые мы могли бы предвосхитить в плане феноменологии памяти, — предполагающей не только коллективную память, но и сложную игру между историей и памятью, — лишь с учетом тех точек пересечения между проблематикой забвения и проблематикой прощения, которые будут рассмотрены в Эпilogue.

1. Забвение и задержанная память

Одна из причин полагать, что забвение из-за стирания кортикальных следов не исчерпывает проблему забвения, состоит в том, что многие формы забвения вызваны препятствиями, не дающими доступа к потаенным сокровищам памяти. Узнавание образа прошлого, зачастую неожиданное, до сих пор составляло главный опыт возврата забытого прошлого. Только из дидактических соображений, связанных с различением памяти и припоминания, мы рассматривали этот опыт как внезапный, отвлекаясь от работы по вызыванию воспоминания, которая могла ему предшествовать. Но именно на пути вызова воспоминаний встречаются препятствия к возврату образа. От мгновенности возврата и овладения образом мы поднимемся на уровень разыскания образа и охоты за ним.

Именно на этой стадии нашего исследования мы вторично рассмотрим в систематической форме те уроки психоанализа, которые в наибольшей мере могут быть выведены из замкнутого пространства психоаналитического сеанса. Вновь перечитав два текста, рассмотренных при анализе темы задержанной памяти, мы расширим сферу изучения, охватив феномены, более тесно связанные с проблематикой забвения и имеющие особо важное значение в плане коллективной памяти, к тому же обремененной историей.

Задержанная память, о которой идет речь в трудах «Вспоминать, повторять, прорабатывать» и «Скорбь и меланхолия», — это память, подверженная забыванию. Вновь приведем замечание Фрейда в начале первого труда: пациент повторяет, вместо того чтобы вспоминать. Вместо того: повторение означает забывание. А само забывание называется работой, поскольку оно есть результат принуждения к повторению, которое препятствует осознанию события, ставшего причиной травмы. Первый урок психоанализа таков: травма продолжает существовать, даже если она непостижима, недоступна. На ее месте возникают феномены замещения, симптомы, разными способами маскирующие возвращение вытесненного, что и должно быть дешифровано в совместной работе пациента и аналитика. Второй урок состоит в том, что в конкретных обстоятельствах целые куски прошлого, считавшиеся забытыми и утраченными, могут вернуться. Поэтому психо-

анализ является для философа наиболее надежным союзником в защите тезиса о том, что мы ничего не забываем. Одним из наиболее твердых убеждений Фрейда было убеждение в том, что пережитое прошлое неразруσιμο. Это убеждение неотделимо от тезиса о бессознательном, которое Фрейд считал *zeitlos*, неподвластным времени, то есть времени сознания с его «до» и «после», его последовательностями и совпадениями. Здесь напрашивается сравнение между Бергсоном и Фрейдом, двумя защитниками тезиса о невозможности окончательного забвения. На мой взгляд, их понятия бессознательного вполне сопоставимы. В понимании Бергсона бессознательное охватывает собою все прошлое, которое актуальное сознание, сосредоточенное на действии, замыкает за собой. Бессознательное у Фрейда, скажем так, более ограничено, поскольку оно охватывает только область воспоминаний, доступ к которым запрещен и которые подвергаются цензуре и вытеснению; кроме того, теория вытеснения, связанная с теорией принуждения к повторению, подводит исследование к сфере патологического. Зато Фрейд корректирует Бергсона в существенном вопросе, который на первый взгляд мог бы объяснить неприятие психоанализом бергсонизма: тогда как бергсоновское бессознательное определяется как бездейственное, бессознательное у Фрейда в силу своей связи с влечением носит энергетический характер, что благоприятствует «экономическому» прочтению концепции. Все то, что Бергсон ставит на счет внимания к жизни, можно, казалось бы, отнести к динамизму влечений, связанному с бессознательным либидо. Я не думаю, что следует остановиться на этом бросающемся в глаза несогласии. Предложив цепочку: бездейственность—бессознательность—существование, Бергсон не сказал последнего слова. Чистое воспоминание бессильно только в отношении к сознанию, озабоченному практической полезностью. Бессилие, приписываемое мнемоническому бессознательному, является таковым лишь в иносказательном смысле: оно санкционируется скачком за пределы магического круга кратковременного озабочения и отступлением в область грезящего сознания. Кроме того, тезис о воскрешении образов прошлого показался нам сопоставимым с осмыслением пары действие/представление, которая оставляет вне поля живого опыта только то действие, что доступно объективному исследованию со стороны нейронаук, то есть функционирование системы нейронов, без которого мы не могли бы

мыслить. Если говорить о психоанализе, то разрыв, возникающий между бессознательным как результатом вытеснения и бессознательным чистого воспоминания, не является непреодолимой пропастью. Разве участие в психоаналитическом сеансе и его правило «говорить всё» не требует временного отказа от неотложных забот? Разве психоанализ не начинается с предоставления слова сну? Но особенно важно то, что второй урок психоанализа — вера в неразрушимость пережитого прошлого — тесно сопряжен с третьим уроком, который можно извлечь из второго сочинения, упомянутого нами в главе о задержанной памяти: проработка, представляющая собой работу припоминания, неразрывно связана с работой скорби, благодаря которой мы отделяемся от утраченных объектов любви и ненависти. Такое включение утраты в опыт припоминания имеет существенное значение для всех метафорических переносов уроков психоанализа за пределы его оперативной сферы. То, что несет здесь угрозу и не может быть выражено — по крайней мере приблизительно — в той же понятийной системе, что влечение и повторение, это подверженность меланхолии, формы которой мы рассмотрели вне чисто патологической сферы, куда ее заключил Фрейд. Именно так объединяются в клинической картине неврозов трансфера замещенные формы симптома и самоуничтожение в меланхолии, излишек возврата вытесненного и пустота, связанная с чувством утраты собственного «я». Мыслить в терминах влечения означает отныне мыслить об утраченном объекте.

Дают ли рассмотренные нами выше наставления психоанализа возможность понять нарушения, с которыми мы сталкиваемся, как только выходим за пределы аналитического сеанса со свойственной ему профессиональной компетентностью и деонтологией и отдаляемся от клинического дискурса? Да, известно, что психоанализ вольно или невольно породил своего рода вульгату, которая возвела его в ранг культурного феномена, одновременно разрушительного и структурирующего; известно, кроме того, что Фрейд первым постоянно противился тому, чтобы его открытие оставалось под сенью конфиденциальности, связанной с врачебной тайной, не только публикуя свои теоретические исследования, но все чаще выходя за рамки сферы патологического. В этом плане «Психопатология обывденной жизни» представляет собой важную веху на пути, ведущем от аналитического сеанса на публичную сцену широкого мира.

Но в «Психопатологии обыденной жизни», описывающей область деятельности, столь близкую к публичному странству, речь идет главным образом о забвении. И здесь собрана богатая жатва: прежде всего, восстанавливая казавшиеся порванными нити, что связывали настоящее с прошлым, которое, как предполагалось, навек утрачено, эта работа по-своему обогащает изложенные в «Толковании сновидений» аргументы в пользу неразрушимости прошлого; далее, выявляя намерения, ставшие бессознательными в силу механизмов вытеснения, она вводит интеллигибельность туда, где обычно усматривают либо случайность, либо автоматизм; наконец, она очерчивает направления, по которым осуществляется транспозиция из частной сферы в сферу публичную.

Забывание имен собственных, исследуемое в начале работы, прекрасно иллюстрирует первый замысел: мы пытаемся вспомнить знакомое имя, но вспоминаем другое; психоанализ открывает здесь сложное замещение, обусловленное бессознательными желаниями. Пример с воспоминаниями-экранами, размещенными между нашими детскими впечатлениями и нашими уверенными рассказами о них, добавляет к простому замещению имен, свидетельствующему о забывании, настоящую продукцию ложных воспоминаний, которые без нашего ведома вводят нас в заблуждение; забывание пережитых впечатлений и событий (то есть вещей, которые мы знаем или знали) и забывание намерений, равнозначное умолчанию, избирательному упущению, открывают коварство бессознательного, выполняющего функцию защиты. Случаи забывания намерений — когда что-то не делается — выявляют, кроме того, стратегические возможности желания в его отношениях с другим: моральное сознание найдет здесь массу аргументов, обосновывающих стратегию оправдания. Язык вносит сюда немалую лепту своими оговорками; движения — промахами, неловкостью и другими неудачами (например, ключом от конторы пытаются открыть не ту дверь). Те же уловки, свернутые в бессознательные намерения, можно увидеть в другой области обыденной жизни — в жизни народов: забывание, воспоминания-экраны, неловкие действия приобретают на уровне коллективной памяти гигантские размеры, продемонстрировать которые способна только лишь история, а точнее — история памяти.

2. Забвение и память, подвергнутая манипуляциям

Продолжая наше исследование нормальных и искаженных форм забвения за рамками психопатологии задержанной памяти, мы встречаем формы забвения, одновременно более удаленные от глубинных слоев забвения, стало быть, более очевидные, но также и более растянутые между полюсами пассивности и активности. В нашем параллельном исследовании практик, связанных с вызыванием воспоминания, так характеризовался уровень памяти как объекта манипуляций (см. выше, с. 118-126). На данном уровне проблематика памяти пересекалась с проблематикой идентичности, практически смешиваясь с ней, как это было у Локка: все то, что обуславливает непрочность идентичности, дает, таким образом, повод для манипуляций памятью, прежде всего при помощи идеологии. Почему нарушения памяти заведомо являются искаженными формами забвения? На наш взгляд, причиной тому — опосредующая функция рассказа. Действительно, неверному применению предшествует верное, а оно связано с неизбежно избирательным характером рассказа. Мы не можем вспомнить всё, но не можем и всё рассказать. Идея всеобъемлющего рассказа неосуществима в перформативном смысле. Рассказ неизбежно предполагает избирательность. Здесь мы касаемся тесной связи между декларативной памятью, повествовательностью, свидетельством и образной репрезентацией исторического прошлого. Значит, идеологизация памяти становится возможной благодаря средствам варьирования, предоставляемым работой нарративной конфигурации. Стратегии забывания непосредственно соотносятся с такой работой конфигурации: всегда можно рассказать по-другому, о чем-то умалчивая, смещая акценты, различными способами рефигурируя участников действия, как и контуры самого действия. Тот, кто проследил все пласты нарративной конфигурации и рефигурации, от создания личной идентичности до формирования общностных идентичностей, структурирующих свойственные им отношения принадлежности, в конце пути усмотрит главную опасность в манипулировании разрешенной, навязанной, прославляемой в мемориальных церемониях историей — историей официальной. Средства рассказа становятся ловушкой, коль скоро власти предрежающие избирают такой способ построения интриги и навязывают канонический рассказ при помощи запугивания или подкупа, страха или лести. Здесь действует хит-

роумная форма забвения, причина которой коренится в лишении социальных акторов изначально имеющейся у них возможности самим рассказывать о себе. Но такое лишение тесно связано с тайным сообщничеством, делающим из забвения полупассивную, полуактивную форму поведения, как это видно в забвении, принимающем вид уклонения и лицемерия, и в свойственной ему стратегии избегания, где мотивом является смутное желание не получать сведений, не ведать о зле, совершаемом вокруг, короче, стремление не знать. Западная Европа, как и остальная часть Европы, продемонстрировали после тяжелой поры середины XX века печальную картину этого упрямого стремления. Недостаточность памяти, о которой мы говорили в другом месте, может рассматриваться как пассивное забвение, поскольку она порой выступает как дефицит работы памяти. Но стратегия избегания, уклонения представляет собой двойственную, столь же активную, сколь пассивную, форму забвения. В качестве активного такое забвение влечет за собой ответственность, подобную той, что вменяется в случае пренебрежения обязанностями, упущения, неосмотрительности, легкомыслия, во всех ситуациях не-действия, где просвещенному и честному сознанию ретроспективно становится ясно: можно и нужно было знать или по крайней мере попытаться узнать, можно и нужно было вмешаться. Следовательно, мы встречаем здесь, на том пути, где социальные агенты овладевают своей способностью вести рассказ, все препятствия, связанные с разрушением форм помощи, которые память каждого человека может обрести в памяти других, могущих разрешить, помочь вести рассказ понятным, приемлемым и вместе с тем ответственным образом. Но каждый несет ответственность за собственную слепоту. Здесь девиз века Просвещения: *sapere aude!* выйди из несовершеннолетнего состояния! — можно записать так: решишь самостоятельно вести свой рассказ.

Именно на этом уровне проявления забвения, на полпути между нарушениями, связанными с психопатологией обыденной жизни, и теми, что изучаются социологией идеологии, историография может попытаться придать оперативную действенность категориям, заимствованным у двух этих дисциплин. История нашего времени предоставляет подходящие рамки для такого испытания, поскольку сама она держится на иной границе, той, где сопрягаются друг с другом слово еще живущих свидетелей и письмо, объединяющее документированные следы рассматриваемых событий. Как мы сказали выше, забегая

вперед²⁴, период французской истории, последовавший за насилиями 1940—1945 гг., а в особенности за политически двусмысленным режимом Виши, порой допускает историзирующую транспозицию некоторых психоаналитических понятий, применяемых в публичной сфере, таких как травматизм, вытеснение, возврат вытесненного, запирательство и др. Анри Руссо²⁵ взял на себя эпистемологический — и отчасти политический — риск, предложив трактовку событий общественной и частной жизни от 1940—1944 гг. до наших дней на основе понятия навязчивой идеи: «навязчивая идея прошлого». Это понятие родственно понятию повторения, с которым мы встречались выше, противопоставляя его понятию проработки, работы памяти²⁶. Автор может поэтому рассматривать свой вклад в историю «синдрома Виши» как выполнение гражданского долга, нацеленное на то, чтобы помочь современникам перейти от бесконечного экзорцизма к работе памяти, которая — о чем не следует забывать — является также и работой скорби.

Выбор темы одержимости прошлым предоставляет возможность написать в параллель к истории режима Виши «другую историю, историю воспоминаний о ней, ее остаточного действия, ее становления после 1944 г.» («Le Syndrome de Vichy», р. 9). В этом смысле синдром Виши относится к ведению истории памяти, о которой шла речь в предыдущей главе²⁷. Одержимость, предстающая как память последующих поколений о данном событии, — это категория из области такой истории памяти. Другое достоинство этой темы: ее непосредственной целью являются как память, так и забвение, рассмотренные сквозь призму неловких действий, умолчаний, оговорок и в особенности

²⁴ См. выше, первая часть, глава 2 о долге памяти, с. 126-132.

²⁵ *Rouso H. Le Syndrome de Vichy de 1944 à nos jours; Vichy, un passé qui ne passe pas; La Nantise du passé.* Нужно отметить, что выражение «прошлое, которое не проходит», синоним выражения «навязчивая идея», встречается в споре немецких историков. Поэтому наряду с работами Анри Руссо нужно также упомянуть здесь труды его немецких коллег: само различие в условиях деятельности французских и немецких историков заслуживает внимания историков. Работы, задуманные на обоих берегах Рейна, можно сопоставить и в другом важном аспекте, в связи с проблемой отношения между судьей и историком (*Rouso H.: Quel tribunal pour l'histoire? // La Nantise du passé*, р. 85-138). См. выше, «Историк и судья», с. 442-468.

²⁶ См. выше, первая часть, глава 2 «Задержанная память».

²⁷ См. третью часть, главу 2, § 3. Об истории памяти см.: *Rouso H. Le Syndrome de Vichy*, р. 111. Здесь проводится связь с понятием «мест памяти» Пьера Нора.

возвращения вытесненного: «Ибо память, даже если ее изучать в масштабе общества, раскрывается как организация забвения» (ор. cit., p. 12). Еще одно преимущество рассматриваемой темы: здесь выявляются разрывы, обусловленные самим спором, который поэтому вполне достоин быть внесенным в досье диссенса, составляемое Марком Озайлом²⁸. Выбор темы, обоснование использования психоаналитической «метафоры»²⁹ невроза и одержимости обретают эвристическую плодотворность в своей герменевтической действенности. Эта действенность проявляется главным образом на уровне «упорядочения историком» симптомов, связанных с синдромами. Такое упорядочение, по мнению автора, сделало очевидной эволюцию, прошедшую четыре этапа (ор. cit., p. 19). Этап скорби между 1944-м и 1955-м годами, скорее в смысле печали, чем собственно работы скорби, которой как раз не происходит, — «незавершенная скорбь», замечает историк (ор. cit., p. 29); этап, отмеченный последствиями гражданской войны, от чистки до амнистии. Этап вытеснения при помощи насаждения коммунистической и голлистской партиями господствующего мифа о Соппротивлении. Этап возвращения вытесненного, когда зеркало разбивается и миф рушится (лучшие страницы книги Руссо посвящены размышлению о замечательном фильме «Печаль и жалость», причем дело Тувье^{43*} рикошетом обретает здесь неожиданное символическое измерение). Наконец, этап одержимости, на котором мы, похоже, пребываем до сих пор, отмеченный пробуждением памяти евреев и значимостью воспоминаний об оккупации в политических дискуссиях внутри страны.

Как осуществляется на этих различных этапах «организация забвения»?

На первом этапе понятие воспоминания-экрана функционирует на уровне коллективной памяти и психологии повседневной жизни под прикрытием энтузиазма, связанного с событием освобождения: «Со временем иерархию фактов вытеснила иерархия представлений, смешивающая историческое значение события с его позитивным или негативным характером» (ор.

²⁸ См. выше: «Историк и судья»; подобные элементы включаются в досье франко-французских войн и крупнейших уголовных процессов: фильмы («Печаль и жалость»^{42*}), спектакли и др.

²⁹ «...Займствованные из психоанализа имеют здесь только значение метафор, а не объяснения» («Le Syndrome de Vichy», p. 19).

cit., p. 29); воспоминание-экран позволяет великому освободителю сказать, что «режим Виши всегда был и остается недействительным». Итак, Виши будет отодвинут в сторону, что затемнит специфику нацистской оккупации. Возвращение жертв концентрационных лагерей становится, таким образом, событием, которое вытесняется быстрее всего. Мемориальные торжества упрочивают незавершенное воспоминание и его дублера — забвение.

На этапе вытеснения «голлистскому экзорцизму» (op. cit., p. 89) удастся почти заслонить собой то, что историк тонко характеризует как «новое обыгрывание слабого места» (op. cit., p. 93) — «Игра и новое обыгрывание последствий» (op. cit., p. 117); заслонить, но не воспрепятствовать, по причине войны в Алжире. Здесь есть всё: наследие, ностальгия, фантазмы (Моррас^{44*}) и снова чествования (двадцатая годовщина освобождения, Жан Мулен^{45*} в Пантеоне).

Работа, озаглавленная «Разбитое зеркало» (op. cit., p. 118 sq.), предоставляет больше возможностей для игры репрезентаций: «беспощадная Печаль...», — написано здесь (op. cit., p. 121). Вытесненное прошлое взрывается на экране, крича свое «помни» устами свидетелей, выведенных на сцену вопреки их умолчаниям и оговоркам; одно измерение оказалось забытым: государственный антисемитизм в его французской традиции. Демистификация идеологии Сопrotивления проходит через жестокое столкновение между памятью, достойное названия диссенсуса, о котором здесь говорится вслед за Марком Озайлом. Призыв к забвению, который несет в себе президентское помилование, дарованное фашисту-полицейскому Тувье во имя социального мира, выводит на первый план один вопрос — мы скажем, когда придет время, о его разветвлениях в той точке, где пересекаются память, забвение и прощение. Здесь историк предоставляет слово гражданину: «Как можно навязать тему франко-французской войны, именно тогда, когда сознания просыпаются, когда “Печаль” сбрасывает оковы, когда снова развязывается дискуссия? Можно ли одним жестом, тайным или символическим, заглушить вопросы и сомнения новых поколений? Можно ли игнорировать тревогу бывших участников Сопrotивления или депортированных, которые борются против амнезии?» (Op. cit., p. 147-148.) Этот вопрос тем более настоятелен, что «забвение, за которое ратуют, не

сопровождается никаким иным удовлетворительным прочтением истории, отличным от речи де Голля» (ор. cit., p. 148)³⁰. Из этого следует, что помилование в виде амнистии оказывается равнозначным амнезии.

Такой феномен, как возрождение памяти евреев, рассмотренный под названием «Одержимость» (им характеризуется период, который длится до сих пор и определяет перспективу всей книги), придает конкретное содержание идее о том, что если взгляд нацеливается на один аспект прошлого — оккупацию, он упускает из виду другой объект — истребление евреев. Одержимость избирательна, и господствующие рассказы закрепляют частичное затушевывание поля видения; здесь также играет свою роль кино (речь идет о фильмах «Холокост», «Ночь и туман»^{46*}), а уголовное пересекается с нарративным: процесс Барбье^{47*}, еще до рассмотрения дел Леге, Буке и Папона^{48*}, выводит на авансцену горе и ответственность, которые гипноз коллаборационизма помешал постичь в их конкретной специфике. Видеть какую-то вещь — не значит видеть другую. Рассказывать драму — значит забыть о другой.

Во всем этом патологическая структура, идеологическая конъюнктура и опосредующая демонстрация регулярно объединяли свои извращенные воздействия, тогда как оправдывающая пассивность вступала в сделку с активной хитростью умолчаний, ослепления, пренебрежения долгом. Знаменитая «банализация» зла является в этом плане только эффектом-симптомом такого хитроумного сочетания. Историк настоящего времени не должен поэтому уклоняться от главного вопроса, вопроса о наследовании прошлого: нужно ли о нем говорить? как о нем говорить? Данный вопрос в той же степени адресован гражданину, что и историку; как бы то ни было, мутные воды коллективной памяти, разделенной наперекор ей самой, проясняются под воздействием цепкого отстраненного взгляда историка. По крайней мере в одном пункте его позитивность может утверждаться безоговорочно: в фактическом отвержении негативизма; этот последний связан уже не с патологией забвения, не с идеологическими манипуляциями, а с обращением ко лжи, против чего история хорошо вооружена со времен Валлы и разоблачения поддельности Константинова дара. Граница для историка, как и для кинематографиста, рассказчика, судьбы, пролегает в дру-

³⁰ La Justice et l'historien // Le Debat, № 32, november 1988.

гом месте: в той части предельного опыта, которую невозможно передать. Но, как мы многократно подчеркивали в данной работе, тот, кто говорит «непередаваемый», не говорит «невывысказываемый»³¹.

3. Управляемое забвение: амнистия

Имеют ли злоупотребления памятью, размещенные под знаком памяти-долга, управляемой памяти, соответствие и дополнение в злоупотреблениях забвением? Да, таковыми являются институциональные формы забвения, которые отделяет от амнезии очень тонкая грань: речь идет прежде всего об амнистии, а попутно и о праве помилования, называемого также помилованием по амнистии. Поскольку в обоих случаях имеют место судебные преследования и наложение взыскания, здесь незаметно преодолевается граница между забвением и прощением; ведь вопрос о прощении ставится там, где есть осуждение, обвинение и наказание; поэтому в законах об амнистии последняя обозначается как своего рода прощение. В данной главе я ограничусь дискреционным институциональным аспектом соответствующих мероприятий и оставлю для Эпилога вопрос о смещении границы между забвением и прощением в сторону амнезии.

Право помилования представляет собой привилегию правителя, которая использовалась только периодически, в соответствии с волей главы государства. Это остаток квазибожественного права, которое приписывалось верховной власти в лице ее субъекта — государя — и подтверждалось в эпоху теологически-политического правления религиозным помазанием, увенчавшим собой насильственную власть государя. Кант хорошо сказал обо всем том благе и зле, которые можно здесь усмотреть³².

³¹ Vidal-Naquet P. Les Juifs, la Mémoire et le Présent. Paris, Maspero, 1981. Finkelkraut A. L'Avenir d'une négation. Réflexion sur la question du génocide. Paris, Ed. du Seuil, 1982.

³² Кант И. Метафизика нравов, I, «Учение о праве», часть вторая, «Публичное право», общие замечания, Е, «О праве наказания и помилования»: «Право помилования... преступника — будь то смягчение наказания или полное освобождение от него, это самое щекотливое из всех прав суверена: оно доказывает блеск его величия и в то же время ведет в значительной степени к несправедливости». И Кант добавляет: «Следовательно, он может применять это право лишь в случае ущерба, нанесенного ему самому» (цит. по: Кант И. Собр. соч. в 8 томах. Т. 6. М., 1994, с. 373. Перевод М.И. Левиной).

Совершенно иное значение имеет амнистия. Прежде всего, она объявляется в ситуациях существенных политических беспорядков, несущих угрозу гражданскому миру: гражданских войн, революционных выступлений, насильственных изменений политического строя, — насилия, которому амнистия призвана положить конец. Помимо таких чрезвычайных обстоятельств, амнистия характеризуется инстанцией, которая ее объявляет: в сегодняшней Франции это парламент. С точки зрения содержания, амнистия распространяется на правонарушения и преступления, совершенные обеими сторонами в период мятежа. В этом плане она вводит своего рода избирательный и конкретный срок давности, под действие которого не попадают определенные категории правонарушителей. Но амнистия как форма институционального забвения касается самих корней политического, а через него — наиболее глубокого и потаенного отношения к прошлому, находящемуся под категорическим запретом. Близость — более чем фонетическая, даже семантическая — между словами «амнистия» и «амнезия» говорит о существовании тайного договора с отрицанием памяти, которое, как мы увидим позже, в действительности отдаляет ее от прощения, выступив вначале как его имитация.

Общепризнанной целью амнистии является примирение между враждующими гражданами, гражданский мир. Известны многие примечательные модели амнистии. Древнейшая из них, упоминаемая Аристотелем в «Афинской конституции», содержится в знаменитом указе, изданном в Афинах в 403 г. до н.э., после победы демократии над олигархией Тридцати тиранов³³. Данную формулу стоит напомнить. На деле, она носит двоякий характер. С одной стороны, это собственно указ; с другой, клятва,

³³ Николь Лоро посвящает ему целую книгу: *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris, Payot, 1997. Примечателен ход изложения в книге: она начинается с размышления о тесной связи между «бунтом» (*stasis*) и мифическим происхождением «Детей Ночи» в образе Эринний, богинь раздора («*Éris: forme archaïque de la réflexion grecque sur le politique*», p. 119). Анализ движется через слои поэтического слова в направлении к принятой и провозглашенной прозе политического. Книга завершается исследованием форм «политики примирения» (p. 195 sq.) и ставит целью определить, какой ценой оно было оплачено, в терминах отрицания вытесненной основы Раздора. Исходя из избранной мною стратегии, я буду придерживаться обратного порядка, продвигаясь от указа об амнистии и клятвы о забвении к непреодолимой основе Гнева и «ни о чем не забывающей» Печали, по удачному выражению автора (p. 165).

произносимая поименно каждым гражданином. С одной стороны, «запрещается напоминать о зле [несчастьях]»; у грека для выражения этого имелась одна синтагма (*mnēsikakein*), обозначающая отрицание воспоминания; с другой стороны, «я не буду вспоминать о зле [несчастье]», под страхом проклятий, которые обрушатся на клятвопреступника. Здесь поражают негативные формулировки: не вспоминать. Но вспоминание ведь отрицает что-то, отрицает забвение. Стало быть, забвение против забвения? Забвение раздора против забвения понесенного ущерба? Именно в эти глубины потребуется погрузиться, когда придет время. Оставаясь на поверхности вещей, нужно приветствовать стремление, выраженное в декрете и в афинской клятве. Торжественно провозглашается, что война закончена: сражения, о которых говорит трагедия, становятся прошлым, и о нем не следует вспоминать. На смену ему приходит проза политики. Сцену занимают представления гражданина, где основополагающая роль приписывается дружбе и даже братским отношениям, вопреки преступлениям, совершенным внутри семей; третейский суд ставится выше судебного крючкотворства, которое культивирует конфликты под видом их разрешения; более существенно то, что демократия стремится забыть, что она есть власть (*kratos*): в своем разделенном благодушии она хочет забыть даже о победе; отныне термин *politeia*, обозначающий конституционный строй, станут предпочитать термину «демократия», не существу на себе следы власти, *kratos*. Короче, политика будет строиться теперь на забвении о бунте. Цену, которой оплачивается намерение не забыть о необходимости забыть, мы определим позже.

Во Франции особую модель представляет собой Нантский эдикт, провозглашенный Генрихом IV. Здесь говорится: «Статья 1: Во-первых, пусть память обо всем, что совершили обе стороны с начала месяца марта 1585 г. до нашего восшествия на престол, и в период иных предшествовавших беспорядков, и в связи с оными, угаснет и умрет, как память о том, чего не происходило. Нашим генеральным прокурорам, равно как и иным лицам, государственным или частным, запрещается в какое бы то ни было время и по какому бы то ни было поводу упоминать об этом, вести судебный процесс или преследование в каком бы то ни было судебном учреждении. Статья 2: Мы запрещаем всем нашим подданным, независимо от их происхождения и положения в обществе, вспоминать об этом, нападать друг на друга, проявлять злопамятство, оскорблять друг друга, попрекая тем,

что произошло, каковы бы ни были причина и предлог для этого, ссориться, спорить, браниться, обижать друг друга словом или действием; они должны обуздывать себя и жить совместно в мире, как братья, друзья и сограждане, а нарушители сего будут наказаны как нарушители мира и возмутители общественного спокойствия». Выражение «как... о том, чего не происходило» удивительно: оно подчеркивает магическую сторону операции, делающей так, как будто ничего не случилось. Изобилуют отрицания, как в Греции в период правления Фрасибула. Подчеркивается роль языка, равно как — упоминанием о прекращении преследований — уголовный аспект. Наконец, трилогия «братья, друзья, сограждане» напоминает о греческих политиках, ратовавших за примирение. Недостает клятвы, помещавшей амнистию под поручительство богов и угрожавшей проклятием, этим орудием наказания клятвopреступников. Здесь мы видим то же стремление «заставить замолчать незабывающую память» (*Loraux N. La Cité divisée*, p. 171). Новизна состоит не в этом, а в инстанции, выносящей запрет, и в ее мотивации: именно король Франции вмешивается в религиозную распрю и гражданскую войну между христианскими конфессиями в то время, когда конфликтующие стороны оказались неспособными противопоставить дух согласия конфессиональным столкновениям. Государственный деятель берет здесь верх над теологами, от имени права — конечно, унаследованного — властителя на великодушие, но и от имени того понимания политического, которое очерчивается на краю теологического; как энергично утверждает в преамбуле, именно король-христианин решает не заново обосновывать религию, а строить государство на усовершенствованной религиозной базе. В этом смысле следует говорить скорее не о предвосхищении морали и политики толерантности, а о «несбывшейся мечте Возрождения», в частности мечте Мишеля де Лопиталья^{34 49*}.

Совсем иной является амнистия, многократно практиковавшаяся Французской республикой во всех ее политических формах. Амнистия, право объявлять которую доверялось суверенному народу на его представительных собраниях, стала тра-

³⁴ *Wangfleteten Th. L'idéal de concorde et d'unanimité. Un rêve brisé de la Renaissance // Histoire européenne de la tolérance du XVIe au XXe siècle*, Paris, Le Livre de Poche, Librairie générale française, 1998.

диционным политическим актом³⁵. Королевское право, за единственным исключением (право помилования), оказывается переданным народу: как источник позитивного права, народ правомочен ограничивать его действие; амнистия кладет конец всем ведущимся процессам и приостанавливает все судебные преследования. Речь идет, конечно, об ограниченном юридическом забвении, но играющем важную роль, поскольку остановка процессов равнозначна приглушению удостоверяющей функции памяти и утверждению о том, что ничего не происходило.

Разумеется, полезно — вот точное слово — напомнить, что все совершили преступления, положить предел завоеваниям победителей и избежать добавления эксцессов правосудия к бесчинствам борьбы. Более всего полезно, как во времена греков и римлян, вновь утвердить национальное единство при помощи языковой церемонии, находящей продолжение в церемониале гимнов и публичных торжеств. Но не является ли недостатком этого воображаемого единства то, что оно вычеркивает из официальной памяти примеры преступлений, способные предохранить будущее от ошибок, совершенных в прошлом, и, лишая общественное мнение преимуществ диссенсуса, осуждает соперничающие памяти на опасную потаенную жизнь?

Смыкаясь, таким образом, с амнезией, амнистия выносит отношение к прошлому за пределы той сферы, где проблематика прощения могла бы благодаря диссенсусу найти подобающее ей место.

Как же в таком случае обстоит дело с пресловутым долгом забвения? Проекция в будущее, если она предстает в императивной форме, столь же неуместна для забвения, сколь и для памяти, а кроме того, подобное требование было бы равнозначно управляемой амнезии. Если бы последняя могла привести — а этому, к сожалению, ничто не препятствует — к упразднению тонкой линии демаркации между амнистией и амнезией, то индивидуальная и коллективная память лишились бы шанса на спасительный кризис идентичности, делающий возможным но-

³⁵ *Gacon S. L'oubli institutionnel // Oublier nos crimes. L'amnésie nationale: une spécificité française? Paris, Autrement, 1994, p. 98-111.* Изложение мотивов законопроекта о прекращении ряда уголовных процедур в связи с делом Дрейфуса содержит следующее заявление: «Мы просим Парламент проголосовать, сопрягая забвение с милосердием, за судебные установления, которые, защищая интересы третьих лиц, не позволяют страстям вновь разжечь столь удручающий конфликт» (p. 100).

вое трезвое присвоение прошлого с грузом его травмирующего опыта. Не способствуя такому присвоению, институт амнистии может отвечать только замыслу насущной социальной терапии, пребывая под знаком пользы, а не истины. В Эпилоге я скажу о том, каким образом благодаря работе памяти, дополненной работой скорби и руководимой духом прощения, можно сохранить в целостности границу между амнистией и амнезией. Если правомерно будет вести в этом случае речь о какой-либо форме забвения, то о такой, которая представляет собой обязанность не молчать о зле, а говорить о нем спокойно, без гнева, в тоне не распоряжения или приказа, а пожелания.

Эпилог

**ТРУДНОЕ
ПРОЩЕНИЕ**

ПОЯСНИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Прощение ставит вопрос, принципиально отличающийся от того вопроса, который, начиная с предупреждения к этой книге, стал мотивом всего нашего исследования — от репрезентации прошлого в плоскости памяти и истории до риска забвения. Возникший теперь вопрос касается другой загадки, отличной от загадки представления в настоящем отсутствующей вещи, отмеченной печатью прошлого. Эта загадка имеет два аспекта. С одной стороны, речь идет о вине, сковывающей способность действовать того «человека могущего», каковым являемся мы сами; с другой стороны — о возможности преодоления этой экзистентной неспособности к действию, — преодоления, называемого прощением. Эта двоякая загадка неявно пронизывает загадку репрезентации прошлого, поскольку следствия вины и прощения заново перекрещивают между собой все операции, конституирующие память и историю, и оставляют особый след на забвении. Именно потому, что вина делает возможным прощение, задача обоснования прощения задает тон всему Эпилогу. Это — тон, присущий эсхатологии репрезентации прошлого. Если прощение существует и имеет смысл, то оно образует общий горизонт памяти, истории и забвения. Постоянно отдаляющийся горизонт недосягаем. Прощение оказывается трудным: не легким, но и не невозможным¹. Оно придает оттенок незавершенности всему нашему анализу. Если трудно прощать и добиваться прощения, то столь же трудно понять его. Истоки прощения находятся в области несоответствия между двумя полюсами — вины и прощения. На протяжении всего этого исследования я буду говорить о различии в плане высоты, о расхождении по вертикали между глубинным характером вины и возвышенным характером прощения. Эта полярность лежит в основе проблемы прощения: на нижнем уровне — симптомы вины, на верхнем — гимн прощению. Здесь действуют дискурсивные акты двух типов; первый тип наполняет языковую среду опытом того же уровня, к которому относятся одиночество, крах, борьба — «данные опыта» (Жан Набер), «предельные

¹ Название этого Эпилога было навеяно замечательной работой Д. Жерволино «Трудная любовь» (*Jervolino D. L'Amore difficile*. Roma, Edizioni Studium, 1995).

ситуации» (Карл Ясперс), над которыми надстраивается рефлексия. Так выявляется область морального обвинения — вменяемость, — в которой действующее лицо связывает себя с совершенным им поступком и признает себя ответственным за него. Второй тип относится к великой библейской поэзии благочестия, проникнутой любовью и радостью. Провозглашается, что прощение существует. Напряжение между признанием ответственности и воспеванием прощения будет граничить с разрывом, поскольку невозможность прощения является ответом на непростительность морального зла. Именно так и будет сформулирована проблема прощения (раздел I).

С этого момента движение прощения принимает вид своего рода одиссеи, в процессе которой ему предстоит поэтапно пройти путь от сферы наиболее удаленной от самости (право, политика, общественная мораль) до области, в которой прощение, как предполагается, становится невозможным, — а именно — до области вменения вины. Эта одиссея проходит через ряд институтов, связанных с общественным обвинением. А институты эти, в свою очередь, принадлежат к различным уровням социальной структуры в зависимости от степени интериоризации вины, вмененной в соответствии с принятым в обществе порядком. Именно на уровне судебной практики встает опасный вопрос о неприменимости принципа срока давности преступлений, что можно рассматривать как первое серьезное испытание на практике проблематики прощения. Анализ будет продолжен в пространстве между уголовной виновностью и политической и моральной виновностью, наличие которой подразумевается совместным гражданским состоянием. Таким образом, суть поставленного вопроса заключается в определении того, какое место занимает прощение в рамках институтов, правомочных подвергать наказанию. Если верно, что во избежание безнаказанности виновных правосудие должно свершиться, то прощение могло бы найти применение лишь в действиях, не подлежащих институализации. Эти действия, как бы создающие инкогнито прощения, отражают неустрашимость уважения, которого заслуживает каждый человек, в том числе и виновный (раздел II).

На втором этапе нашей одиссеи речь пойдет о важном отношении, благодаря которому просьба о прощении и согласие простить оказываются в плоскости равноправия и взаимности, как если бы между двумя актами дискурса и в самом деле существовало отношение обмена. О целесообразности разработки

этого направления свидетельствует встречающаяся во многих языках этимологическая близость слов «прощение» («pardon») и дар («don»). В этом смысле соотношение между даром и ответным даром в некоторых архаических формах обмена подтверждает гипотезу о том, что просьба о прощении и согласие простить как бы уравниваются в горизонтальном плане.

Как мне кажется, прежде чем корректировать данное положение, его следует довести до конца, до того пункта, в котором даже любовь к врагам может быть представлена в качестве установления обмена на некоммерческой основе. Таким образом, проблема состоит в том, чтобы снова вывести из глубины горизонтального отношения обмена асимметричное вертикальное отношение, присущее исходному уровню прощения (раздел III).

Итак, осуществление этого неравного обмена следует перенести в сердцевину самости. Исходя из пары прощение-обещание, мы предпримем последнюю попытку прояснения, еще раз основываясь на горизонтальном соотношении. Для того, чтобы связать себя обещанием, субъект действия, вероятно, должен быть способен снять с себя тяжесть прощения. Временная структура действия, а именно — необратимость и непредсказуемость времени, по-видимому, требует ответного двойного господства над ходом действия. Я утверждаю, что существует весьма ощутимая асимметрия между способностью прощать и способностью обещать, о чем свидетельствует невозможность создания подлинных политических институтов прощения. Так в сердцевине самости и в средоточии вменяемости нам открывается парадокс прощения, обостренный действием диалектики покаяния в великой традиции авраамических религий. Речь идет ни больше ни меньше как о способности духа прощения отделить действующего субъекта от его поступка (раздел IV).

Остается попытаться в свете духа прощения подвести итоги всем исследованиям, предпринятым в книге «Память. История. Забвение». Имеется в виду проектирование своего рода эсхатологии памяти, а затем — эсхатологии истории и забвения. Эта эсхатология, сформулированная в соответствии с желательным наклоном, структурируется в диапазоне от (и вокруг) желания счастливой и умиротворенной памяти, из которой нечто передается в процессе исторической практики, и до непреодолимой неясности, определяющей нашу связь с забвением (раздел V).

I. ПРОБЛЕМА ПРОЩЕНИЯ

1. Глубина: вина

Вина является экзистентной предпосылкой прощения (я употребляю слово «экзистентная», а не «экзистенциальная», как на предыдущих страницах, чтобы показать, что в данной ситуации невозможно установить различие между чертами, неотделимыми от исторического состояния бытия, которым мы всегда являемся, и личным и коллективным опытом, подверженным влиянию со стороны истории культуры и обладающим так называемой универсальностью).

Опыт вины обретается главным образом посредством чувства. Здесь возникает первая трудность, поскольку философия, а точнее — моральная философия, обращается к чувствам как особым аффектам, отличным от эмоций и страстей. С этой точки зрения понятие самоаффецирования (*selbstaffektion*), введенное Кантом, вызывает трудности. Жан Набер, философ-рационалист, продвинулся в данном направлении дальше всех, поместив опыт вины, наряду с опытом краха и одиночества, в сферу «данных рефлексии» («*données de la réflexion*»)². Тем самым он сближается с Карлом Ясперсом, в меньшей степени испытывавшим влияние традиций Канта, Фихте и посткантианства и относившим виновность — иное название вины — к «пределным ситуациям» («*situations limites*»), то есть к тем неслучайным, определяющим, условиям существования, которые мы застаем всегда уже тут, таким как смерть, страдание, борьба³. В этом смысле виновность, как и другие «пределные ситуации», имплицитно содержится во всех случайных ситуациях и обусловлена тем фактором, который мы определили в плоскости онтологической герменевтики как историческое состояние.

² *Nabert J.* *Éléments pour une éthique.* Paris, PUF, 1943. Livre I. «Les données de la réflexion», chap. 1. «L'expérience de la faute», p. 13-18. «Чувства питают рефлексию, они являются ее материалом: благодаря чувствам рефлексия, оставаясь свободной, предстает в качестве составного элемента истории желания, создающего наше бытие».

³ *Jaspers K.* *Philosophie. Orientation dans le monde. Eclaircissement de l'existence. Métaphysique*, trad. fr. de Jeanne Hersch, Paris-Berlin-Heidelberg-New York-Tokyo, Springer-Verlag, 1986; éd. originales: Berlin-Heidelberg, Springer-Verlag, 1932, 1948, 1956, 1973; Livre II, *Eclaircissement de l'existence, III division, «L'existence en tant qu'inconditionnalité en situation. Conscience et action. La culpabilité»*, p. 455-458.

Для рефлексии опыт вины является данностью. Это данность, над которой предстоит размышлять. Сначала в процессе рефлексии приоткрываются очертания фундаментальной структуры, в которую вписывается этот опыт. Это структура вменяемости наших действий. На самом деле, прощение актуально только в той сфере, где можно предъявить обвинение, высказать предположение либо вынести решение о виновности данного лица. А предъявить обвинение можно лишь относительно поступков, вмененных тому или иному субъекту, признающему себя их подлинным автором. Иначе говоря, вменяемость — это те дееспособность и правоспособность, благодаря которым действия могут быть отнесены на счет какого-либо лица. Эта метафора «отнесение на счет» образует знаменательную схему понятия вменяемости и находит иное отражение в общем синтаксисе существующих в языке выражений модального глагола «мочь»: я могу говорить, действовать, рассказывать, считать себя ответственным за собственные действия, в отношении которых являюсь вменяемым. В этом смысле вменяемость создает дополнительное измерение того, что я называю человеком могущим. Именно в данной сфере вменяемости следует искать вину и виновность. Здесь соединяются действие и действующий субъект, «что» действий и «кто» способности действовать — *agency* (действующей силы). Именно это соединение в опыте вины причиняет боль, вызывает мучительное чувство.

Это соединение нам знакомо: мы исследовали его в первой части настоящей книги на переломном этапе между предметным анализом памяти-воспоминания и рефлексивным анализом памяти о самом «я». Речь уже шла о *nexus* «чего» воспоминаний и «кто» памяти. Поэтому мы подвергли испытанию понятие атрибуции памяти-воспоминания субъекту и предложили перераспределить эту атрибуцию на тройной оси собственного, ближнего и дальнего. В третьем разделе Эпилога мы вновь будем иметь возможность применить к прощению эту тройственную схему атрибуции. На начальной стадии нашего исследования радикальный характер опыта вины побуждает нас оставаться в границах признания вины за самим «я», хотя уже на этом уровне мы наметим условия распространения фундаментальной вины на всех. Приписывание себе вины происходит в специфической форме признания как речевого акта, посредством которого субъект берет вину на себя, соглашается с тем, что он виновен. Этот акт, конечно же, имеет отношение к воскрешению в памяти в той мере, в какой оно уже подтверждает силу создающей связи истории. Однако воскрешение в памяти принципи-

ально не подлежит обвинению. И мы описали его именно с этой позиции. Или, скорее, как ранее в «Философии воли», основывающейся на гипотезе «эпохе виновности» («l'epochē de la culpabilité»)⁴, именно эйдетически не предопределенное описание, методически игнорирующее различие между невиновностью и виновностью, феноменология памяти пронизывала от начала и до конца. Сейчас *l'epochē* отменяется, и с точки зрения этого преднамеренного игнорирования различия вина освобождается от «*parerga*», от второстепенных обстоятельств, связанных с феноменологией памяти. В результате загадка вины еще больше усложняется: встает вопрос о том, в какой мере вина, которая, согласно интерпретации Набера, относится к «данным рефлексии», порождает то, что, согласно Ясперсу, относится к «предельной ситуации» такой же природы и того же порядка, что и страдание, крах, смерть, одиночество. Во всяком случае, признание заполняет пустоту между невиновностью и виновностью, созданную колебанием, которое носит столь же методический характер, как и гиперболическое картезианское сомнение.

В свою очередь признание заполняет пустоту не только между эмпирической виновностью и невиновностью, но и между действием и его субъектом, и эту пустоту можно считать методической. Именно эта пустота будет особенно интересовать нас в дальнейшем. Разумеется, было бы правомерно провести черту между действием и его субъектом. Как раз это мы и делаем, когда осуждаем действие морально, юридически и политически. Вина же со своей «предметной» стороны заключается в нарушении какого-либо правила как такового, в неисполнении долга, что влечет за собой очевидные последствия, а именно, — значительный вред, причиненный другому. Это — плохой поступок, и в качестве такового он подлежит осуждению посредством негативной оценки. Кант в своей работе, посвященной отрицательным величинам, называет вину отрицательной величиной в сфере практического⁵. В этом первичном качестве вина так же ограничена, как и правило, с нарушением которого она связана, даже если последствия этого проступка могут вызвать отзвук чрезвычайного страдания, что придает им некую безгра-

⁴ Philosophie de la Volonté, t. I: Le Volontaire et l'Involontaire. Op. cit., Introduction générale, «L'abstraction de la faute», p. 23-41.

⁵ Kant E. Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative // Oeuvres philosophiques, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», t. 1, p. 277-280. (Русск. изд.: Кант И. Опыт введения в философию понятия отрицательных величин. Соч. в 2-х томах. Т. II. М., 1940. — Прим. перев.)

ничность. Иначе обстоит дело с причастностью субъекта к поступку. Она равносильна «неограниченному отзвуку в нашем сознании всех наших поступков...» (*Nabert J. Éléments pour une éthique*, p. 6).

Речь идет о том, что с точки зрения признания «за качеством поступка стоит качество причинности, которой обусловлен данный поступок...» (op. cit., p. 7). На этом глубинном уровне самопризнание предполагает единство действия и страдания, действия как совершения плохого поступка и страдания как аффектирования собственным действием. Вот почему признание связи между поступком и его субъектом всегда сопровождается удивлением сознания, пораженного тем, что, после того как действие совершено, оно «больше не может отделить идею своей собственной причинности от воспоминания о том единичном деянии, которое оно осуществило» (op. cit., p. 5). В этом отношении репрезентация действия в каком-то смысле препятствует обратному движению от действия к субъекту. Фрагментарные представления памяти идут по пути рассеивания воспоминаний. Рефлексия, напротив, возвращает в лоно памяти о себе, где формируются аффекты, порождающие чувство вины. Путь от действия к субъекту повторяет путь от памяти-воспоминания к памяти-рефлексии. При этом субъект отделяется от воспоминания и утрачивает чувство собственной целостности. Безграничность является одновременно чувством непостижимости. Сознание прошлого, избавляющееся от чувства несогласованности и завершенности, обретает способность действовать в состоянии покинутости. Различие между злом, заключенным в действии, и злом, заключенным в причинности, состоит в неадекватности «я» своему самому глубокому желанию. А последнее может проявиться лишь в качестве стремления к целостности, которое больше известно как недостаток воли к существованию, чем как сближение со своим собственным бытием. В этом смысле, вероятно, можно говорить если не о позабытом прошлом, то, по крайней мере, о «прошлом, которое выходит за пределы воспоминаний о себе самом и за пределы своей эмпирической истории вообще» (op. cit., p. 13). Если можно так выразиться, значение вины состоит в том, что она открывает доступ к этому доэмпирическому прошлому, хотя и не без участия истории, поскольку опыт вины неотделим от истории желания. Поэтому мы будем здесь говорить о метафизическом опыте с осторожностью, чтобы продемонстрировать, что конституирование дурного первично в хронологии действия. Эта первичность всегда

остаётся практической и противодействует всякому господству спекулятивного.

Означает ли это, что спекулятивность должна оставаться под запретом, даже если она находится под контролем практического? Вероятно, здесь невозможно дать ответ на этот вопрос, потому что терминология, относящаяся к бытию и не-бытию, оказывается уже задействованной в любом выражении, обозначающем бытие, каковым и являемся мы, в виде желания быть и усилия во имя существования: одним словом, бытие присуще самому желанию. Даже термин «причинность», применяемый к способности действовать и неспособности, воплощением которой является вина, указывает на то, что я когда-то назвал онтологическим пафосом рассуждения о себе самом. Этот онтологический пафос, являющийся пафосом удостоверения, как мне кажется, отражается в языке, когда вина характеризуется как зло, хотя и моральное, но все-таки зло.

С этой точки зрения у Набера замена словом «зло» слова «вина» в работе, которая так и называется «Очерк о зле»⁶, является весьма показательной. Настораживающее сходство с неуместными здесь «метафизическими» размышлениями не должно парализовать любопытство ума настолько, чтобы запретить употребление глагола «быть» в отрицательной форме «не-быть», как того требует статус морального зла, — однако при том условии, что мы будем придерживаться трактовки бытия как потенции и как акта, а не как субстанции, атрибута и акциденции. Подобного рода, если можно так выразиться, углубление глубины не лишено преимуществ, в частности в плане феноменологии вины. Я их перечислю.

Прежде всего под эгидой метакатегории не-бытия опыт вины взаимодействует с другими видами негативного опыта, о которых также можно говорить как о причастных к не-бытию. Таким образом, крах в качестве противоположности успеху на шкале измерения эффективности, чистой действительности, обладает собственной специфической терминологией — потенции и акта, проекта и реализации, мечты и воплощения. Следовательно, крах поддерживает опыт вины в области метафизики бытия и способности, соответствующей антропологии человека могущего. Опыт одиночества столь же богат онтологическими обертонами: разумеется, он соприкасается с опытом вины, поскольку последний принципиально индивидуален, но в то же время

⁶ *Nabert J. Essai sur le mal. Paris, PUF, coll. «Épiméthée», 1955; rééd. Aubier, 1970.*

опыт одиночества, по контрасту, придает ценность опыту «бытия-с» (*l'être-avec*) и в качестве такой диалектики одиночества и совместности позволяет совершенно обоснованно говорить «мы». В иной интерпретации, принадлежащей Ханне Арендт, одиночество представлено как противоположность плюральности человеческого. В сущности, одиночество — это временное прекращение взаимной коммуникации, говорящее о ее прерывном характере. В свою очередь Карл Ясперс утверждает, что предельная ситуация конфликта добавляет к присущей одиночеству прерывистости идею непреодолимого антагонизма, к которому прививается противоречивость дискурса и действия: противоречивость дискурса, становящаяся причиной неустрашимого диссенсуса в социально-политической сфере, что неоднократно обсуждалось в настоящей книге, — противоречивость действия, связанная с тем, что любое действие является воздействием на..., и, следовательно, приводит к асимметрии между субъектом и объектом действия. Перенесенный в данный контекст негативный опыт вины вновь обретает облик зла.

Еще одно следствие этого соединения вины и зла: ссылка на зло приводит к мысли о чрезмерности, о неприемлемости. Набер, в частности, уделяет внимание этой проблеме с первых же страниц «Очерка о зле». Первая глава так и называется — «Неподлежащее оправданию». Что означает это слово, не встречавшееся в «Началах этики»? Показательно, что понятие зла вводится в поле размышления по поводу неподлежащего оправданию именно в связи с действием и до соотнесения с субъектом. Если рассматривать подлежащее оправданию в предметном плане, оно указывает на чрезмерность недопустимого, того, что полностью выходит за рамки умеренных нарушений отдельных правил, которые допускает моральное сознание: такая жестокость, такая подлость, такое вопиющее неравенство социальных условий потрясают меня настолько, что я не могу определить, какие нормы нарушены; это уже не просто противоположность; которую я мог бы осознать посредством противопоставления допустимому; это зло причастно более радикальному противоречию, чем противоположность допустимого и недопустимого, и оправданием ему уже не может служить необходимость исполнения долга. Прийти к осознанию этой чрезмерности недопустимого можно, лишь преодолев приемлемое и достигнув его границ; как утверждает Жан Набер: «это есть зло, раскол внутреннего бытия, конфликты, страдания без надежды на облегчение». А значит, зло — это невысказанное несчастье для

тех, кто страдает от него⁷. Рассказы уцелевших жертв холокоста, которые больно даже слушать, обозначили это направление в ходе нашего исследования: в этом смысле Сол Фридлендер говорил о «неприемлемом», которое является литотой. Если рассматривать данную проблему с позиции субъекта, которому эти поступки вменяются в вину, то чрезмерность неоправдываемого порождает другой тип беспредельности, отличный от непостижимой причинности, стоящей за поступками и коренящейся в самом субъекте: это беспредельность, симметричная беспредельности вреда, причиненного другому, беспредельность, возможности которой определяются прежде всего этим вредом, а именно, убийство, не естественная, а насильственная смерть другого, одним словом, «зло, причиненное человеку человеком»⁸. В действительности по ту сторону желания причинять страдания и уничтожать прослеживается желание унижать, доводить другого человека до состояния безнадежной заброшенности, презрения к самому себе. Неоправдываемое возрастает в опыте вины, поскольку к признанию того, что стоит за недопустимым со стороны действий, присоединяется признание содействия желанию со стороны субъекта. Здесь мы приближаемся к существенному препятствию, к абсолютной неспособности соответствовать какому-либо образцу достойной жизни, что сочетается с неистовым порывом к действию, о котором ненависть дает только отдаленное представление и которое подрывает саму идею об аффектировании субъекта его собственными действиями. В этом отношении даже введенное Набером понятие порочной причинности представляется неадекватным. Идея непоправимого вырождения также не совсем приемлема. Именно чрезвычайный характер зла, причиненного другому, зла, ведущего к разрыву человеческих связей, становится показателем другой крайности — внутренней озлобленности преступника. И именно в этом заключается смысл таких понятий, как непоправимость в плане результатов, неприменимость срока давности в юридическом плане, невозможность прощения в моральном плане. Как раз эти понятия мы рассмотрим в конце Эпилога. И напротив, какова та крайняя степень оправдания, которая еще остается достигаемой?⁹

⁷ Améry J. Par-delà le crime et la châtement. Essai pour surmonter l'insurmontable.

⁸ Revault d'Allonnes M. Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique, P., Flammarion, Seuil, coll. «Champs», 1995.

⁹ «Существует ли нечто абсолютно не подлежащее оправданию? Этот вопрос объединяет в себе все остальные вопросы, и если он остается без ответа, то и нам нечего сказать» (Nabert J. Essai sur le mal, op. cit., p. 142).

Наконец, преимущество¹⁰ соединения идеи вины и идеи зла состоит в том, что эта связь заставляет оставаться в рамках великого культурного воображаемого, питавшего мышление в его мифической форме. Ни одна тема, кроме любви и смерти, не вызывала такого многообразия символических построений, как зло. Философски назидательным остается повествовательный подход к вопросу об истоках, при котором чисто спекулятивное мышление теряется настолько, что терпит крах. Вместе с рассказом, как это видно на примере мифа об Адаме в древнееврейской Торе, рождается идея первичного события — утраты невинности, — а вместе с идеей события возникает идея случайности, носящей в известном смысле трансисторический характер. Утрата невинности произошла в доисторическое время, несопоставимое с историческим, и, следовательно, представляет собой такое событие, которое могло бы и не состояться. В связи с этим напрашивается идея зла, которое всегда уже присутствует в эмпирическом мире, но все-таки его изначальное возникновение по существу является случайным. Эта идея интересна в философском плане, так как устанавливает дистанцию между субъектом и действием. Отныне действие считается универсально плохим и, соответственно, универсально предосудительным, достойным порицания. Но при этом субъект теряет нечто такое, что могло бы и сохраниться в процессе соединения воли и причиненного зла; речь идет о невинности, которая, вероятно, не утрачивается окончательно и может проявиться вместе с опытом высшего счастья. Когда-то я отстаивал тезис, согласно которому виновность создает предельную ситуацию, не тождественную конечности, определяющей условие человеческого существования. Я считал, что нарушение непрерывности оправдывает переход от эйдетики волевого и неволевого в гуссерлевском смысле к герменевтике, открытой первичным символам вины, таким как позор, нарушение моральных норм, грех, — и вторичным символам, структурированным посредством великих мифов, питавших в особенности западную мысль, не говоря уже о рационализированных мифах многообразных теологических доктрин, включая христианский антигностический гнозис первородного греха. Для нашего теперешнего исследования мифы о виновности представляют интерес не с точки зрения спекуляции об истоках зла, тщетность которой мне кажется неизбежной¹¹, а ради

¹⁰ Ricœur P., en collaboration avec LaCocque A. *Penser la Bible*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.

¹¹ Ricœur P. *Le Mal. Un défi à la philosophie et la théologie*. Genève, Labor et Fides, 1986.

досконального изучения сохранившихся возможностей духовного обновления. Именно к ним мы обратимся в конце нашего анализа. В повествовательной и мифологической трактовках истоков зла, возможно, будет обозначено место для прощения.

2. Высота: прощение

Если бы в конце этого погружения в глубины опыта вины должно было быть произнесено всего одно слово, вне какого-либо обращения к мифологическим представлениям, то таким словом стало бы «непростительное». Это слово применимо не только к преступлениям, которые, в силу причиненного их жертвам колоссального несчастья, подпадают, как утверждал Набер, под определение «не подлежащее оправданию». Оно также применимо не только к тем действующим лицам, которые, собственно, и совершили эти преступления. Оно применимо также и к самым сокровенным связям, соединяющим субъекта и действие, преступление и его виновника. Как бы ни обстояло дело с доэмпирической случайностью события, положившего начало традиции зла, человеческая деятельность навсегда отдана во власть опыту вины. Даже если вина не изначально, она всегда фундаментальна. Именно неразделимость вины и человеческого существования, по-видимому, делает вину непростительной не только де-факто, но и де-юре. Попытка исключить вину из существования, вероятно, была бы равносильна его полному разрушению.

К такому выводу с неумолимой решительностью пришел Николай Гартман в своей работе «Этика». Если бы прощение было возможно, заявляет он, то оно содействовало бы моральному злу, поскольку отдавало бы человеческую свободу в распоряжение Бога, что оскорбляло бы гордость человека: «Невозможно устранить состояние виновности человека за плохие поступки, потому что оно неотделимо от виновного»¹². Мы вернулись к исходному положению предшествующего анализа, а именно к понятию вменяемости, согласно которому мы несем ответственность за свои поступки в качестве их подлинных субъектов. Опыт вины настолько неотъемлем от вменяемости, что является ее орудием и показателем. Разумеется, признает Гартман, можно смягчить терзания по поводу вины, уменьшить

¹² Цит. по: *Kodalle K.M. Verzeihung nach Wendezeiten?* [conférences inaugurales données à l'université Friedrich Schiller de Iéna, 2 juin 1994], Erlangen et Iéna, Palm et Enke, 1994.

ее принуждающую силу даже в отношениях внутри сообщества, но невозможно устранить вину как таковую. «В моральном плане имеет место победа над злом [...], но не уничтожение вины». Можно проявить снисходительность к преступнику, но не в смысле его оправдания. По существу вина не подлежит прощению не только де-факто, но и де-юре. Вслед за Клаусом М. Кодалем я буду рассматривать эти заявления Николая Гартмана как предостережение философской этике, размышляющей над проблемой прощения, которая хочет оградить себя от какого-либо проникновения со стороны теологии. Связь между виной и «я», виной и самостью представляется нерасторжимой.

Противоположный этому вызов выражает простое и краткое заявление: «Прощение есть».

Выражение «есть» преследует цель отстоять то, что Левинас называл «оностью» (*l'illéité*) всякого заявления того же порядка. «Онось» здесь выступает в качестве показателя высоты, с которой даруется прощение, при условии, что эта позиция не должна быть поспешно занята кем-либо, претендующим на роль абсолютного субъекта. У истоков «оносьи», вероятно, все-таки находится личность в том смысле, что она является первопричиной персонализации. Однако, предупреждает Станислас Бретон, это начало вовсе не тождественно тому, что из него следует. Голос прощения, утверждающий «есть», делает это по-своему. Вот почему я буду говорить об этом голосе как о голосе свыше. Он является голосом свыше, потому что признание вины происходит из беспредельной глубины самости. Это — безмолвный, но не немой голос. Безмолвный — поскольку не является негодованием, подобно крику ярости, и не немой, поскольку он не бессловесный. В действительности его речь — это посвящение, гимн. Речь восхваления и прославления. Он провозглашает: *il y a, es gibt, there is ... le pardon* — прощение есть, — где определенный артикль «le» обозначает «онось». Ибо в гимне нет необходимости сообщать, кто и кому дарует прощение. Есть прощение, как есть радость, есть мудрость, безрассудство, любовь. Именно любовь. Прощение относится к той же категории.

Как не упомянуть в связи с этим о гимне любви, провозглашенном св. Павлом в «Первом послании к Коринфянам»? Но, внимание, в гимне говорится, во всяком случае при первом осмыслении, не о ком-либо, а именно о «даре духовном», о харизме — благодати, исходящей от Святого Духа: «Не хочу оставить вас, братия, в неведении и о дарах духовных». Так начинается гимн (1 Кор 12, 1). Входная молитва в сущности ведет нас еще

далее: «Ревнуйте о дарах б́льших, и я покажу вам путь еще превосходнейший» (1 Кор 12, 31). Затем следует известная литания^{1*}, начинающаяся со слов «если я...» (если я говорю языками человеческими и ангельскими, если я имею дар пророчества, если я имею всю веру, если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение...), и литания, начинающаяся со слов «если не...» (если я не имею любви, то меня нет, я лишь пустой мечтатель, я — ничто, нет мне в том никакой пользы). Это риторическое форсирование темы посредством избличения пороков, недостатков, соединения «иметь и быть», отражает в негативной форме путь к высшей святости. Путь к тому, что превосходит все другие духовные дары. Итак, апостол может произносить свою проповедь в форме изъясительного наклонения настоящего времени: любовь есть это..., любовь есть то ..., любовь есть то, что она делает. Любовь «не мыслит зла; не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» (1 Кор 13, 5-7). Следовательно, если любовь не мыслит зла, это означает, что она занимает позицию обвинения, вменяемости, мыслящей саму себя. Если любовь высказывается в настоящем, это означает, что ее время есть время непрерывности, всепоглощающей и неослабевающей длительности, если выражаться бергсоновским языком. Она «никогда не проходит», «она остается». Она остается и превосходит все другие качества: «А теперь пребывают они три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Кор. 13, 13). Любовь больше, потому что она и есть сама Высота. А если любовь прощает все, то это «все» включает в себя и непростительное. Иначе она стала бы отрицанием себя самой. В этом смысле прав Жак Деррида, и наши с ним подходы к данной проблеме совпадают: либо прощение распространяется и на непростительное, либо его не существует. Прощение безусловно, оно не имеет исключений и ограничений. Оно не предполагает просьбу о прощении: «Можно или должно прощать лишь там, и вообще прощение существует лишь там, где существует и непростительное»¹³. Все последующее развитие данной темы происходит отсюда, из того, что Паскаль, прибегая к лексике, отмеченной влиянием космической геометрии и алгебры, называл «несоразмерностью» соотношения двух бесконечных величин. Эта несоразмерность между глубиной вины и высотой прощения будет мучить нас на протяжении всего Эпилога. Ведь такое без-

¹³ *Derrida J. Le siècle et le pardon // Le Monde des débats, décembre, 1999.*

граничное требование, идущее от безусловного императива, на самом деле скрыто под влиянием двух факторов, связанных с включенностью императива в историю.

Прежде всего заповедь прощения передана нам определенной культурой, масштабы которой не могут скрыть ее ограничений. Как отмечает Деррида, «религиозное наследие — мы будем говорить об авраамической традиции, чтобы объединить иудаизм, христианство, ислам» — и сформировало тот язык, который пытаются приспособить к императивности. Эта традиция является сложной и дифференцированной, и даже противоречивой, и одновременно уникальной и имеющей тенденцию к универсализации. Ее уникальность состоит в том, что она представлена «в авраамической памяти религий Писания в иудаистской интерпретации и особенно в последующем христианском и подобном ему мировоззрениях» (ibid.). В этом смысле, всем известно, что гимн любви св. Павла неотделим от керигмы^{2*} об Иисусе Христе, от формулирования положения о Троице и от типологии «даров» внутри первоначальной церковной общины. Однако содержащееся в гимне утверждение является универсальным или, по крайней мере, имеет тенденцию к универсализации, что, как отмечает Деррида, в действительности равноценно «христианизации, не нуждающейся больше в христианской церкви» (ibid.), как это видно на примере Японии и отдельных проявлений «глобализации» христианства. Это простое наблюдение поднимает важную проблему отношений между фундаментальным и историческим во всех этических размышлениях универсальной значимости, в том числе и в рассуждениях о правах человека. С этой точки зрения, можно говорить о так называемом универсальном, подлежащем суду общественного мнения, формирующемся в мировом масштабе. Если такого одобрения нет, то можно опасаться упрощенного подхода к критерию универсальности и смешения универсализации в моральном плане, интернационализации в политическом плане и глобализации в культурном плане. Об этом упрощенном подходе можно было бы и не говорить, разве что призывать к величайшей семантической бдительности в публичных обсуждениях, если бы не появление другого фактора, который Жак Деррида называет «мизансценой». Он подразумевает: «все те сцены раскаяния, признания, прощения или извинения, которые распространяются на геополитической сцене со времени последней войны и особенно интенсивно — в последние несколько лет». И именно благодаря этим мизансценам некритически распространяется

язык прощения, принятый в авраамической традиции. Происходит ли это в «театральном пространстве», на котором разыгрывается «великая сцена покаяния»? И что означает эта «театральность»? Как мне кажется, здесь можно предположить явления нарушения, сопоставимого с тем нарушением, которое мы неоднократно изобличали в настоящей работе, — будь то пресловутый долг памяти или эра поминания: «Однако иллюзия, привычный ритуал, лицемерие, расчет или притворство часто приводятся в действие совместно и паразитируют на этой церемонии вины». Фактически речь идет об одном и том же комплексе нарушения. Нарушения чего? Если признать вместе с Деррида, что существует «универсальная потребность в памяти» и что «нужно обратиться к прошлому», то неизбежно встанет вопрос о включении этого морального требования в историю. Деррида с этим соглашается, когда с полным основанием требует, чтобы этот акт памяти, самообвинения, «покаяния», вынесения на суд осуществлялся сразу и без участия политических инстанций и государства-нации. Таким образом встает важный вопрос о том, существует ли внутри того или иного режима какая-либо возможность идентификации, помимо юридической и политической, одним словом, могут ли совершаться аутентичные действия и даже формироваться легитимные институты на основе иллюзии. В этом отношении понятие преступления против человечности всегда стоит «на горизонте всей геополитики прощения»; оно, вероятно, является решающим испытанием в этом обширном исследовании. Я же сформулирую эту проблему следующим образом: если прощение есть, по крайней мере на уровне гимна — гимна, если угодно, авраамической традиции, — то существует ли прощение для нас? Какое-то прощение, в частичном смысле. Или нужно присоединиться к суждению Деррида: «Всякий раз, когда прощение служит некой целесообразности, даже если она является возвышенной и духовной (искупление, исправление, примирение, спасение), всякий раз, когда прощение содействует восстановлению нормального порядка (социального, национального, политического, психологического), прибегая к работе скорби, своего рода терапии или экологии памяти, — в этих случаях “прощение” и его концепт не безупречны. Прощение не является и не должно быть ни нормальным, ни нормативным, ни нормализующим. Оно должно оставаться чрезвычайным и исключительным, быть опытом невозможного, как если бы оно вторгалось в привычный ход истории». Об этом «опыте невозможного» мы теперь и поговорим.

II. ОДИССЕЯ ДУХА ПРОЩЕНИЯ: ЧЕРЕЗ СОЦИАЛЬНЫЕ ИНСТИТУТЫ

В другой перспективе, ситуации, обычно объединяемые под знаком социального института, сходны в том, что вина подпадает здесь под социальное предписание об обвинении. Осуждая кого-то в соответствии с принятыми нормами и в надлежащих институциональных рамках, мы превращаем его в обвиняемого. Здесь на сцену выступает связь, до сих пор не упоминавшаяся, — связь между прощением и наказанием. Аксиома такова: в данном социальном измерении простить можно только там, где можно наказать; а наказывать следует там, где происходит нарушение общепринятых правил. Логическая последовательность неоспорима: там, где имеется социальная норма, существует возможность нарушения; там, где имеется нарушение, есть наказуемый, причем наказание нацелено на восстановление закона, символически и фактически отвергая неправомерное действие, совершенное в ущерб другому, жертве. Если бы на этом уровне было возможно прощение, оно состояло бы в отмене наказания, в том, чтобы не наказывать там, где можно и следует наказывать. Но непосредственно прощение не является возможным, поскольку оно ведет к безнаказанности, представляющей собой огромную несправедливость. В ситуации обвинения прощение оказывается лицом к лицу не с виной, а только с виновным. В сфере права продолжает существовать непрощительное. Чтобы сориентироваться в лабиринте институциональных уровней, я принимаю прочтение, близкое к тому, что предлагает Карл Ясперс в работе «Вопрос о виновности» («Die Schuldfrage»); это произведение, вызвавшее шок сразу после войны, переведено на французский под названием «Немецкая виновность», но теперь, почти полвека спустя, ему следует вернуть все его концептуальное значение.

Карл Ясперс¹⁴ различает четыре вида виновности, которые имеют отношение к действиям, а через них — к личностям, способным нести уголовную ответственность. Эти действия отвечают следующим критериям: под какую категорию вины они подпадают? Какова инстанция, принимающая решение об этом?

¹⁴ *Jaspers K. Die Schuldfrage* (1946), München, R.Piper, 1979; французский перевод Жанны Херш: *La Culpabilité allemande*, предисловие Пьера Видаль-Наке, Paris, Éd. de Minuit, coll. «Arguments», 1990. (Далее мы цитируем по изданию: *Ясперс К. Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии*. М., 1999. Перевод С. Апта. — *Прим. перев.*)

К каким последствиям ведет это решение? Какое оправдание или наказание предполагается им в рамках закона? Философ ставит в центр внимания, как здесь поступим и мы, уголовную виновность: она касается действий, нарушающих сформулированные однозначным образом законы; компетентная инстанция — это суд, осуществляемый в форме процесса; последствием является наказание; вопрос о законности, можно добавить, перемещается с уровня складывающегося международного права на уровень общественного мнения, просвещенного диссенсусом, согласно схеме, предложенной выше в связи с обсуждением отношений между судьей и историком¹⁵. На время я оставляю в стороне три других вида виновности: политическую, под которую подпадает гражданин, поскольку принадлежит к тому же политическому организму, что и государственные преступники; моральную, связанную со всеми индивидуальными актами, так или иначе могущими реально способствовать государственным преступлениям; наконец, так называемую «метафизическую» виновность, вытекающую из причастности человека к трансисторической традиции зла. Именно последний род виновности обсуждался в начале данного Эпилога.

1. Уголовная виновность и неподпадающее под срок давности

В XX веке уголовная виновность выдвинулась на первый план в связи с преступлениями, которые охватываются категорией неоправдываемого, предложенной Набером. Одни из них рассматривались судами в Нюрнберге, Токио, Буэнос-Айресе, Париже, Лионе и Бордо, другие рассматриваются в Гааге на международном уголовном трибунале. Приговоры, вынесенные этими судами, привели к разработке специального уголовного законодательства в области международного и внутреннего права, где дается определение преступлениям против человечности, отличным от военных преступлений, в том числе геноциду. Именно вопрос о неприменимости срока давности связывает это правовое установление с нашей проблемой прощения.

Вопрос о неприменимости срока давности ставится потому, что такой срок на законных основаниях существует для всех без исключения правонарушений и преступлений, причем варьируется в зависимости от их природы. С одной стороны, само граждан-

¹⁵ См. выше, третья часть, глава 1, раздел III, «Историк и судья».

ское законодательство выступает в двух формах, связанных соответственно с приобретением чего-либо и с освобождением; в первой форме оно постановляет, что по прошествии определенного срока претензия на право собственности не может быть предъявлена тому, кто фактически им обладает; таким образом, оно становится способом окончательно приобрести в собственность какую-либо вещь; во второй форме оно освобождает от долга, от долгового обязательства, погашая его. С другой стороны, срок давности есть положение уголовного права, состоящее в отмене действия правосудия; оно запрещает истцу по истечении определенного времени передавать дело в компетентный суд; если дело уже передано туда, это положение препятствует всякому продолжению судебного преследования (за исключением таких правонарушений, как дезертирство и уклонение от военной службы, определяемые законом о воинской повинности). Во всех своих формах срок давности — это удивительный институт, который довольно трудно обосновать предполагаемым воздействием времени на обязательства, продолжающие, очевидно, существовать во времени. В отличие от амнистии, которая, как мы показали в конце главы о забвении¹⁶, стремится стереть психические или социальные следы, как если бы ничего не произошло, срок давности заключается в запрете принимать во внимание уголовные последствия совершенного действия, то есть право и даже обязанность вести уголовное преследование. Если срок давности связан со временем, если он представляет собой «результат воздействия времени», как заявляет Гражданский кодекс¹⁷, то речь идет о необратимости: это означает, что по истечении произвольно установленного промежутка времени уже нельзя вернуться во времени назад, к совершенному действию и его следам, незаконным или неподобающим. Следы не стерты, но путь к ним закрыт, что обозначается

¹⁶ См. выше, третья часть, глава 3, с. 625-630.

¹⁷ В статье 2219 Гражданского кодекса прямо провозглашается аргумент о воздействии времени: «Срок давности есть способ приобрести нечто в собственность или освободиться за определенный промежуток времени и при условиях, установленных законом». За определенный промежуток времени? В какой-то момент кого-то, возможно, ограбили, а кто-то другой, совершивший насилие, был амнистирован, и все это стирается временем. Г. Ботри-Лакантинери и Альбер Тисье в книге «Теоретический и практический трактат о гражданском праве. О сроке давности» («Traité théorique et pratique de Droit civil. De la prescription». Paris, Sirey, 1924) цитируют одну из проповедей Бурдалу^{3*}: «Я взываю к вашему опыту. Обойдите дома и семьи, отличающиеся богатством и избытком, дома тех, кто претендует на достойное положение, кто, казалось бы, защищает порядочность и религию. Если вы доберетесь до источников этой роскоши, вы сразу обнаружите, в их основе и в их происхождении, вещи, которые вызывают ужас» (р. 25).

словом «погашение», применяемым к долговым обязательствам и к праву уголовного преследования. Как могло бы время само по себе — таков уж способ выражения — оперировать сроком давности, без молчаливого согласия общества? Даваемое им оправдание носит чисто прагматический характер. С общественной точки зрения полезно положить конец процессам, поводом для которых стали бы приобретение вещей, взыскание долга и публичные действия, направленные против нарушителей социальных установлений. Срок давности в случае приобретения упрочивает право собственности; срок давности, освобождающий от обязательства, препятствует бесконечному влезанию в долги; срок давности уголовно наказуемого общественного действия подкрепляет итоговый, «окончательный», характер уголовных приговоров в целом, призванных положить конец состоянию юридической неопределенности, дающей возможность для судебного процесса. Чтобы завершить процессы, нужно не начинать их заново или вообще не открывать их. В этом смысле показательно понятие погашения — погашения долга в гражданском законодательстве, погашения права преследования в уголовном законодательстве. Под него одновременно подводится и феномен пассивности, инерции, отказа от выполнения обязательств, социальной бездейственности, и произвольный социальный акт, позволяющий считать институт срока давности творением позитивного права. Роль осуществляемой здесь социальной регуляции отлична от роли прощения. Срок давности выполняет функцию защиты социального порядка, что предполагает длительный период времени. Хотя прощение также играет важную социальную роль, как мы покажем дальше, рассмотрев его совместно с обещанием, оно по своей природе и истокам обладает социальной функцией, в наибольшей мере отмеченной заботой об общем мире.

Именно на этом фоне следует рассматривать законодательство, провозглашающее неприменимость срока давности к преступлениям против человечности, в том числе к геноциду¹⁸.

¹⁸ Преступления против человечности были определены хартиями международных военных трибуналов в Нюрнберге 8 августа 1945 г. и в Токио 12 января 1946 г. В этих документах различаются: бесчеловечные действия, совершенные против любого гражданского населения до и во время войны, в том числе убийство, истребление, обращение в рабство и депортация; преследования по политическим, расовым или религиозным мотивам. ООН уточнила это понятие в Конвенции о геноциде от 10 декабря 1948 г. Конвенция от 26 ноября 1968 г. о неприменимости срока давности и резолюция от 13 декабря 1973 г., провозгласив международное сотрудничество в деле преследования уголовных преступников, наложили на это понятие печать международного права. Параллельно понятие преступления против человечности было включено во фран-

Неприменимость срока давности означает, что в данном случае неуместно привлекать это правовое установление. Этим приостанавливается действие принципа, который сам по себе тоже является препятствием для исполнения публичного действия. Отменяя срок, в который может быть начато судебное преследование, принцип неприменимости срока давности позволяет неопределенно долго преследовать тех, кто совершил эти величайшие преступления. В данном смысле он возвращает праву его силу вопреки препятствиям, возникающим в процессе его применения. Обоснование этой приостановки действия нормы, также носящей приостанавливающий характер, опирается на многие аргументы. Право на преследование преступников без ограничений во времени обосновывается прежде всего крайней тяжестью преступлений. В противовес ложному аргументу о том, что следы общественного преступления со временем сами собой изглаживаются, здесь предполагается, что осуждение рассматриваемых преступлений не знает временных ограничений. К этому аргументу добавляется соображение о порочности заранее разработанных планов, которое приводится в содержащемся во французском законодательстве ограничительном определении преступления против человечности. Это обстоятельство оправдывает конкретную цель преследования уголовных преступников с учетом невозможности быстрого вынесения приговора — стольким виновным удастся уклониться от правосудия при помощи бегства или изменения внешности. Перед лицом таких уловок необходимы доказательства, неподвластные действию времени, и слово, которое также не должно знать срока давности. Но если так, каковы же отношения между неприменимостью срока давности и невозможностью простить преступление, его непростибельностью? На мой взгляд, ошибочно было бы смешивать два эти понятия: преступления против человечности и геноцид можно назвать не подлежащими прощению (это неточный термин) только потому, что сам данный вопрос неуместно ставить. Выше мы

цузское право законом от 26 декабря 1964 г., который на основании резолюции ООН от 1946 г. «констатировал» неприменимость срока давности к преступлениям против человечности и к геноциду: эти преступления объявлялись «по природе не подлежащими применению к ним срока давности». В судебной практике, отраженной в ряде определений Кассационного суда, причиной которых стали процессы, возбужденные по этой статье обвинения (дела Тувье и Барбье), преступлениями, не подпадающими под срок давности, в итоге стали считаться «негуманные действия и преступления, которые систематически совершались от имени государства, практикующего политику идеологической гегемонии, не только в отношении лиц, принадлежащих к определенным расовым общностям или религиозным общинам, но также в отношении

говорили: правосудие должно действовать. Нельзя подменять правосудие помилованием. Простить означало бы утвердить безнаказанность, которая была бы великой несправедливостью, совершенной по отношению к закону и еще более — к жертвам. Подмене, однако, мог способствовать тот факт, что сама тяжесть преступлений противоречит принципу соразмерности, сообразно которому шкала правонарушений или преступлений соотносится со шкалой наказаний. Не существует наказания, соответствующего преступлению, которое ни с чем не соизмеримо. В этом смысле такие преступления фактически не подлежат прощению¹⁹. Кроме того, под-

противников этой политики, какова бы ни была форма их противостояния». Первый общий элемент — существование заранее разработанного плана. Вторым общий элемент — объектами являются люди, а не ценности, в отличие от военных преступлений. Определение преступления против человечности отныне закрепляется статьей 211-I и последующими статьями нового Уголовного кодекса 1994 г. Геноцид определяется здесь как преступление против человечности, нацеленное на уничтожение какой-либо группы, сознательно посягающее на ее существование, физическую или психологическую целостность либо помещающее членов дискриминированной группы «в условия существования, способные привести к полному или частичному разрушению группы, включая аборты, стерилизацию, обособление взрослых, способных к деторождению, насильственную передачу детей». Все эти уголовные деяния нарушают статьи первую и третью — о равенстве между людьми — Международной хартии прав человека.

¹⁹ Именно так, я полагаю, можно понять различные соображения, высказанные по этому поводу Владимиром Янкелевичем. В первой работе, «Без срока давности», опубликованной в 1956 г. («L'Imprescriptible». Paris, Éd. du Seuil, 1986), в период споров о сроке давности гитлеровских преступлений, он, по его признанию, выступал против прощения. Но об этом ли шла речь? По своему тону эта работа была скорее проклятием, чем выступлением против, причем другая сторона не имела права голоса. Янкелевич был прав в одном: «Все юридические критерии, обычно применяемые к преступлениям, в том числе срок давности, здесь неприменимы» (op. cit., p. 21): «международное» преступление, преступление против «человеческой природы», против «права на существование» — вот сколько преступлений, не имеющих эквивалента; «забыть эти величайшие преступления против человечности означало бы совершить новое преступление против человеческого рода». Именно это я называю фактически не подлежащим прощению. Работа 1967 г. «Прощение» («Pardon», Paris, Aubier) имеет другую направленность, здесь время прощения отождествляется со временем забвения. Значит, речь теперь идет о разрушительном воздействии времени («L'usure», op. cit., p. 30). В третий раз Янкелевич подошел к этой теме в 1971 г., в книге, озаглавленной в вопросительном тоне «Простить?» («Pardoner?», Éd. de Pavillon, переиздана в «L'imprescriptible»). Здесь мы читаем знаменитое восклицание: «Прощение? Но разве они когда-нибудь просили нас о прощении?» (op. cit., p. 50). «Только отчаяние и одиночество виновного могли бы придать смысл и основание прощению» (ibid.). Мы вступаем здесь в иную сферу проблем, где в акте просьбы о прощении фактически была бы восстановлена определенная взаимность. Янкелевич хорошо понимает очевидное противоречие: «Между абсолютом закона любви и абсолютом дурной свободы существует лакуна, которую нельзя полностью превратить в разрыв. Мы не стремились примирить иррациональность зла со всемогуществом любви. Прощение сильно, как зло, но и зло сильно, как прощение» (Avertissement, p. 14-15).

мене способствует близкое к прощению понятие искупления. Часто говорят о преступлении, которое нельзя искупить. Но чем является искупление, как не оправданием, достигаемым в результате самого наказания, поскольку последнее в известном смысле исчерпало чашу злобы? В этом плане искупление влечет за собой прекращение преследований, как того требует срок давности. Поэтому говорить о некоторых преступлениях, что их нельзя искупить, значит объявить их не подлежащими прощению. Но данная проблематика выходит за рамки уголовного права.

Означает ли это, что дух прощения никак не может проявить себя в плане уголовной виновности? Я так не думаю. Можно было заметить, что такого рода виновность по-прежнему определяется с позиции нарушения однозначно толкуемых законов. Не имеющими срока давности объявляются преступления, но наказания несут индивиды. Поскольку виновный — это тот, кто подлежит наказанию, виновность относит действия к тем, кто их совершил. Однако и виновному что-то причитается. Можно назвать это уважением — оно противоположно презрению. Мы пойдем значение такого умонастроения, только если покинем особую область крайне тяжелых преступлений и вернемся к преступлениям, относящимся к сфере обычного права. Те, кто их совершает, имеют право на уважение, поскольку остаются людьми, как и их судьи; на этом основании делается предположение об их невиновности, пока им не вынесено суждение; кроме того, они должны представлять перед судом вместе со своими жертвами в рамках одного процесса; они обладают правом голоса и правом на защиту. В конечном счете они подвергаются наказанию, которое, даже если оно сводится к штрафу или к лишению свободы, остается страданием, добавляемым к страданию, особенно в случаях долгосрочных наказаний. Но уважение не ограничивается рамками процесса или осуществления наказания. Оно должно пропитать собой всю совокупность операций, применяемых в ходе рассмотрения преступления. Разумеется, это относится и к действиям полиции. Но более существенно то, что уважение должно определять собой сам подход к проблемам преступности. Если верно, что функция судебного процесса состоит в том, чтобы заместить насилие дискурсом, убийство дискуссией, очевидно, что далеко не всем в одинаковой мере доступны средства дискуссии. Существуют исключенные из дискурса, те, кого таскают по судам и кто, в особенности в случае приговора по очевидному правонарушению, могут переживать явку в суд как дополнительное выражение того, что они

повседневно испытывают как институциональное насилие. Тогда именно суждение о законе, вынесенное извне моралью, оправдывает поговорку: *summum jus, summa injuria**. Это суждение, вынесенное моралью в отношении правосудия, находит продолжение в суждении, вынесенном за рамками судебного пространства, в форме предписаний, обращенных к правосудию и требующих от него, чтобы оно всегда было более справедливым, то есть более всеобщим и в то же время более адресным, более заботящимся о конкретных условиях равенства перед законом и внимательным к нарративной идентичности подсудимых. Все это как раз и предполагается уважением к людям.

То, что ужас перед величайшими преступлениями препятствует распространению такого уважения на тех, кто их совершил, остается показателем нашей неспособности к абсолютной любви. Именно таков смысл последнего признания Янкелевича: «Прощение сильно, как зло, но и зло сильно, как прощение». Он сближается здесь с Фрейдом, завершающим подобным сомнением свое напоминание о гигантомахии, где сталкиваются Эрос и Танатос.

2. Политическая виновность

Важно разграничить, вслед за Карлом Ясперсом, политическую виновность граждан и политиков и уголовную ответственность, подлежащую рассмотрению в судах и, стало быть, уголовным процедурам, определяющим ход процесса. Политическая виновность обусловлена фактической принадлежностью граждан к государству, от имени которого были совершены преступления. В этом смысле она может быть названа коллективной, при том условии, что ей не будет придан криминальный оттенок: понятие народа-преступника должно быть сразу же отброшено. Но такого рода виновность распространяется на членов политического сообщества независимо от их индивидуальных действий или от степени их согласия с политикой государства. Тот, кто пользовался благами общественного состояния, должен так или иначе отвечать за зло, совершенное государством, часть которого он составляет. По отношению к кому осуществляется такого рода ответственность (*Haftung*)? В 1947 г. Карл Ясперс ответил: по отношению к победителю — «он ставил на карту свою жизнь,

* Высшее право — высшая несправедливость (*лат.*).

и решение выпало в его пользу» («Вопрос о виновности», с. 30). Сегодня мы сказали бы: по отношению к органам власти, представляющим интересы и права жертв, а также к новым органам власти демократического государства. Но речь все еще идет о власти, господстве, пусть даже о господстве большинства над меньшинством. Что же касается следствий, они охватывают диапазон от карающих санкций, провозглашенных судами от имени политики чистки, до обязательств по долгосрочным репарациям, принимаемых государством на основе нового соотношения сил. Но более важным, чем наказание и даже репарация, остается слово правосудия, которое публично устанавливает меру ответственности каждого из действующих лиц и точно определяет взаимные позиции агрессора и его жертвы.

Границы этой виновности таковы: здесь по-прежнему действуют отношения сил, а потому нужно остерегаться возводить историю силы во всемирный трибунал. Но в этих границах располагаются конфликты, которые важны для проблематики прощения. Мы всегда пребываем в сфере действия виновности, обвинения, поскольку остаемся в поле порицания и осуждения. Значит, могут быть пущены в ход стратегии оправдания, препятствующие продвижению духа прощения в направлении «я» виновного. У защиты всегда найдутся аргументы: можно противопоставлять фактам другие факты; апеллировать к правам людей в противовес национальным правам; разоблачать корыстные намерения судей, даже обвинять их в том, что они способствовали бедствиям (*tu quoque!*); а также попытаться потопить локальные перипетии в обширной истории мировых событий. Просвещенному мнению всегда следует переводить изучение сознания с большой сцены на малую сцену государства, послужившего питательной почвой для этого сознания. В связи с этим нужно разоблачать почтенную форму оправдания, используемую гражданином, который считает, что его не затрагивает жизнь общества: «Этика политики, — напоминает Карл Ясперс, — это принцип государственной жизни, в которой все участвуют своим сознанием, своими знаниями, своими мнениями и желаниями» (цит. соч., с. 22). В противоположность этому, уважение, причитающееся обвиняемому, принимает в политическом плане форму сдержанности в исполнении власти, самоограничения в использовании насилия, даже милосердия по отношению к побежденному: *parcere victis!** — милосердие, великодушие, эта тень прощения...

* Щадить побежденного (*лат.*).

3. Моральная виновность

Вопрос о моральной ответственности отдаляет нас от структуры судебного процесса и приближает к очагу виновности, злой воле. Речь идет о множестве индивидуальных действий, незначительных или серьезных, которые тайно или явно способствовали преступной виновности политиков и политической виновности членов государства. Здесь заканчивается область коллективной ответственности и начинается сфера личной ответственности: «Инстанцией являются собственная совесть, а также общение с другом и близким, любящим человеком, которому не безразлична моя душа» (Ясперс К. Вопрос о виновности, с. 19). Здесь очерчивается переход от осуждения к обмену между просьбой и прощением, к чему мы вскоре обратимся. Но именно на данном уровне разворачиваются во всю ширь стратегии оправдания, находящие опору в словесных уловках того, кто всегда хочет быть правым. Нигде так не требуются интеллектуальная честность и стремление хорошо разбираться в собственном «я», как на этом уровне сложных мотиваций. Здесь мы вновь сталкиваемся с желанием ничего не знать, со стремлением найти укрытие в безразличии и с тактикой дремотного забвения, о которой шла речь выше. Но следовало бы напомнить и о противоположных этому эксцессам показного и бесстыдного самобичевания, о жертвовании личным достоинством, могущим обратиться в агрессивность по отношению к соотечественникам, впавшим в немоту²⁰. На ум приходит словесная мизансцена с «кающимся судьей» в рассказе Камю «Падение», где обе роли — обвинителя и обвиняемого — хитроумным образом переплетаются без посредничества непредвзятого и благорасположенного третьего лица²¹.

²⁰ Кодаль, которого не заподозришь в снисходительном отношении к дешевому оправданию, проявляет не меньшую суровость к другой крайности — «высокомерному гипертормализму» (op. cit., S. 36). Столкнувшись с той же проблемой, Макс Вебер после Первой мировой войны разоблачал своих сограждан-побежденных, тех, кто занимался самобичеванием и участвовал в охоте за виновным: «Лучше бы они заняли мужественную и достойную позицию, сказав врагу: “Мы проиграли войну, а вы ее выиграли. Забудем прошлое и поговорим теперь об уроках, которые нужно извлечь из новой ситуации... рассматривая ответственность перед будущим, которая в первую очередь лежит на победителе”» («Le Savant et le Politique». Paris, Plon, 1959; переиздание: coll. «Bibliothèques», 1996, p. 291). Карл Ясперс, двадцать пять лет спустя, требует большего раскаяния от своих соотечественников.

²¹ См.: Gifford P. Socrates in Amsterdam: the uses of irony in «La chute» // The Modern Language Review, 73/3. Edimbourg, 1978, p. 499-512.

Однако послевоенная ситуация, очевидно, привлекла внимание не только к моральной ответственности, играющей роль в отношениях индивидов с общественной силой национального государства, и к внутренним проблемам, поставленным тоталитаризмом. Освободительные войны, колониальные и постколониальные войны, а еще более конфликты и войны, обусловленные требованиями этнических, культурных, религиозных меньшинств, выдвинули на первый план тревожный вопрос, который Клаус М. Кодаль ставит в начале своих размышлений о публичном аспекте прощения: способны ли народы на прощение? Этот вопрос адресован, конечно, всем индивидам поочередно; поэтому речь идет о моральной ответственности, касающейся вполне определенных форм поведения; но мотивация действий переносится коллективной памятью на уровень исторических общностей, несущих ответственность за историю. А потому подобным конфликтам, происходящим на всей планете, свойственно то же переплетение частного и публичного, что и крупнейшим уголовным процессам XX века. Вопрос Кодаля относится именно к этому уровню. К сожалению, он дает на него отрицательный ответ, из чего следует заключить, что слова о «примирении народов остаются только благим пожеланием». У коллектива нет морального сознания; так, столкнувшись с виновностью «вовне», народы вновь начинают пережевывать старую ненависть, прежние оскорбления. Политическая мысль встречается здесь с важным феноменом — несводимостью отношения друг — враг, на котором Карл Шмитт построил свою политическую философию, к отношениям вражды между индивидами. Эта констатация, сделанная скрепя сердце, создает особенно много затруднений для концепции памяти, подобной той, что предложена в данной работе, где утверждается непрерывная связь и взаимодействие между индивидуальной памятью и памятью коллективной, возведенной в ранг исторической памяти, как ее понимает Хальбвакс. На уровне коллективной памяти любовь и ненависть, пожалуй, проявляют себя по-иному.

Придя к этому мрачному выводу, Кодаль предлагает в качестве лекарства для больной памяти идею о нормальности в отношениях между враждующими соседями; он понимает нормальность как своего рода инкогнито прощения (*Inkognito der Verzeihung*) («*Verzeihung nach Wendezeiten?*», S. 14). Речь идет не о братании, а о корректности во взаимоотношениях. И Кодаль связывает эту идею с идеей о культуре уважения (*Nachsichtlichkeit*) на гражданском и межгосударственном уровне. Мы рассматри-

вали это понятие в контексте проблемы уголовной ответственности. Оно может быть распространено на уровень политической ответственности, где выступит в форме сдержанности, снисходительности, великодушия. Наконец, в плане моральной ответственности его можно противопоставить «унаследованной ненависти», если понимать под уважением настойчивое желание понять тех других, из которых история сделала врагов. Будучи приложено к «я», это понятие предполагает отказ от легковесного оправдания чужого — нынешнего или прежнего врага. Доброжелательность на этом уровне требует, в частности, внимания к основополагающим событиям, которые уже не суть мои события, и к рассказам о жизни, которые ведет другая сторона; здесь уместно повторить изречение: «нужно учиться рассказывать по-иному». Именно в рамках этой культуры уважения, распространенной на отношения внешней политики, обретают смысл жесты, которые нельзя перевести в институциональную форму, подобные коленопреклонению канцлера Брандта в Варшаве^{4*}. Важен их исключительный характер. Своей тайной магией они могут воздействовать на социальные институты, обуславливая «установку на уважение», по выражению Кодаля. И он обнаруживает, что такие жесты тоже являются просьбами о прощении. В этом качестве они свидетельствуют о своей принадлежности к двум сферам мысли — сфере обвинения, представляющей собой и область того, что не подлежит прощению, и сфере обмена между просьбой и ее выполнением, где непростительное начинает исчерпывать себя. Именно к этой новой области нам нужно теперь продвигаться.

III. ОДИССЕЯ ДУХА ПРОЩЕНИЯ: ПРОМЕЖУТОЧНАЯ ОСТАНОВКА — ОБМЕН

Сделаем шаг за рамки круга обвинения и наказания, где прощению отводится только второстепенное место. Этот шаг вызван вопросом, подобным тому, что поставил Янкевич: «Разве нас просили о прощении?» Данный вопрос предполагает, что если агрессор просил о прощении, приемлемым ответом было бы простить его. Но само это допущение прямо противоречит главной черте прощения, его необусловленности. Если уж прощать, сказали мы вместе с Деррида, то безо всякого условия, без просьбы. И все же мы верим — эта вера носит практический характер, — что существует своего рода корреляция между

просьбой о прощении и самим прощением. Такая вера переносит в сферу обмена ту односторонность, что свойственна порядку обвинения и наказания. Жесты государственных деятелей, просящих своих жертв о прощении, показывают, какой силой может обладать просьба о прощении в некоторых исключительных политических ситуациях.

Я выдвигаю следующий тезис: хотя рассмотрение прощения в контексте обмена говорит об учете двустороннего отношения между просьбой о прощении и ее выполнением, все же остается непризнанным вертикальный характер соотношения между высотой и глубиной, необусловленностью и обусловленностью. Свидетельство тому — дилеммы, характерные для этой примечательной корреляции. Как отмечает Оливье Абель в послесловии к исследованию о прощении, на данной стадии можно предложить только «географию дилемм»²². Эти дилеммы соответствуют двум актам дискурса — дискурсу виновного, сообщающего о своей вине в результате тяжелой работы по формулированию вины, мучительного включения в интригу, и дискурса жертвы, которая, как предполагается, способна произнести освобождающее слово прощения. Последнее прекрасно иллюстрирует силу акта дискурса, осуществляющего то, что в нем высказывается: «Я тебя прощаю». Дилеммы связаны как раз с условиями такого обмена словами и содержат нечто вроде серии вопрошаний: «Можно ли простить того, кто не признает своей вины?», «Нужно ли, чтобы тот, кто прощает, сам был потерпевшей стороной?», «Можно ли простить самого себя?»²³ Хотя сам автор дает вполне определенный ответ (и может ли философ этого не делать, если его задача не сводится только лишь к перечислению дилемм?), он всегда оставляет место для возражения.

Если говорить о первой дилемме, мне кажется, что ждать от виновного признания означает считаться с его достоинством, проявлять то уважение к нему, о котором мы говорили выше. Вторая дилемма более трудна: круг жертв постоянно растет, если учесть отношения преемственности поколений, существование общественных связей, культурной близости, и предел такого возрастания должна установить политическая мудрость, хотя бы для того, чтобы оградить себя от крайностей современной тен-

²² *Abel O. Tables du pardon. Géographie des dilemmes et parcours bibliographique // Le Pardon. Briser la dette et l'oubli. Paris, Autrement, série «Morales», 1992, p. 208-236.*

²³ *Ibid.*, p. 211-216.

денции к виктимизации. Затруднения вызывает скорее противоположный вопрос: только ли обидчик имеет право первым просить о прощении? Публичные сцены раскаяния и покаяния, о которых говорилось выше, влекут за собой, если отвергнуть подозрение в упрощенчестве и театрализации, вопрос о правомерности: в силу каких полномочий политический деятель или руководитель религиозной общины могут наделить себя правом просить прощения у жертв, которым сами они не наносили обиды и которые лично не претерпели страданий из-за их поступков? Здесь возникает вопрос о представительстве во времени и в пространстве, — представительстве, осуществляемом вдоль непрерывной линии традиции. Парадокс состоит в том, что социальные институты не обладают моральным сознанием и только их представители, говоря от их имени, наделяют их чем-то вроде имени собственного, а вместе с ним и исторической виновностью. Отдельные члены сообществ, о которых идет речь, могут, однако, не чувствовать своей личной причастности к событиям, поскольку культурной солидарности свойственна иная сила, нежели солидарности политической, из которой проистекает упомянутая выше коллективная ответственность²⁴.

Что касается третьей дилеммы, она получит полное решение только на последнем этапе нашей одиссеи. Гипотеза о даровании прощения самому себе создает двоякого рода проблему: во-первых, дуализм ролей обидчика и жертвы препятствует

²⁴ См.: *Schweidler W. Verzeihung und geschichtliche Identität, über die Grenzen der kollektiven Entschuldigung // Salzburger Jahrbuch für Philosophie, XXIV/XZV, 1999/2000.*

Автор вспоминает публичные покаяния политических деятелей в Америке, Австралии, Японии, работу комиссии «Правда и Примирение» в Южной Африке, а также просьбу о прощении, сформулированную католическими епископами и лично папой Римским в связи с крестовыми походами и инквизицией; здесь обсуждается форма моральной ответственности, которая предполагает существование «моральной памяти» общностного характера, иначе говоря, признание морального аспекта коллективной памяти, являющегося истоком «исторической идентичности» человеческого сообщества. Память, говорит автор, есть поэтому нечто публичное, связанное с моральным суждением. Он признает и существование моральных дилемм, относящихся к проблематике *perplexio* (затруднения, неясности. — *И.Б.*): перенос виновности в сферу надполитической человеческой солидарности не должен на деле вести к попыткам оправдания индивида в плане моральной виновности. В действительности оправдание может быть неискренним, более притворным, чем обвинение, которое, со своей стороны, может быть и чрезмерным. Действующая здесь солидарность относится, по Швайдлеру, к тем обязанностям, которые Кант называл «несовершенными» и которые лучше было бы соотносить с *ordo amoris* (порядком любви. — *И.Б.*) по св. Августину.

полной интериоризации (только другой, жертва, может прощать); во-вторых, — и это условие является решающим — различие по высоте между прощением и признанием вины уже не значимо для отношения, в котором вертикальная структура проецируется на горизонтальную корреляцию.

Именно недооценкой этого, на мой взгляд, чревато поспешное уподобление прощения обмену, определяемому одной только взаимностью.

1. Структура дара

Чтобы прояснить эту двусмысленность, я предлагаю соотнести конкретную структуру дилемм прощения с трудностями, обусловленными распространением на проблематику прощения модели обмена, связанной с понятием дара. Этимология и семантика многих языков благоприятствуют такому сближению: *don-pardon, gift-forgiving, dono-perdono, Geben-Vergeben...* Но с идеей дара сопряжены особые трудности, в которых можно выделить два момента. Прежде всего важно восстановить взаимность дара вопреки первоначальной его характеристике как одностороннего. Затем следует воссоздать, в сердцевине отношения обмена, различие по высоте, свойственное обмену и отличающее прощение от дара.

В связи с первым сопоставлением нужно признать, что тезис о безвозвратном даре — это сильный тезис, требующий особого внимания: даровать, по определению словаря Робера, означает «предоставлять кому-либо из щедрости, ничего не получая взамен, вещь, которой обладают или пользуются». Здесь делается акцент на отсутствии взаимности. Кажется, что существует полная асимметрия между тем, кто дарует, и тем, кто получает дар. На первый взгляд это и вправду так. Давать больше, чем обязаны, — это действительно соответствует тому, чтобы давать, ничего не получая взамен. Но в то же время другая логика диктует восстановление взаимности дара на ином уровне, нежели тот, с которым порывает логика избытка²⁵. Здесь

²⁵ В книге «Любовь и правосудие» («Amour et Justice», двуязычное издание, Tübingen, Mohr, 1990) я противопоставил логике избытка, присущую тому, что я назвал структурой дара, логике эквивалентности, свойственной структуре справедливости, с ее взвешиванием и установлением равновесия, даже в применении наказания. См. также: *Boltanski L. L'Amour et la Justice comme compétences.*

наше внимание привлекает классическая книга Марселя Мосса о даре как архаической форме обмена²⁶. Мосс противопоставляет дар не обмену, а торговой форме обмена, расчету, интересу: «Преподнося что-то в дар, всегда ждут ответного приношения», — говорится в старой скандинавской поэме. В действительности дару противоположно не получение, а давание взамен, возврат. Социолог изучает черту «глубинную, но специфическую: добровольный, внешне, так сказать, свободный и безвозмездный и, однако, в то же время принудительный и небескорыстный характер этих поставок» («Очерк о даре», с. 86). Ставится следующий вопрос: «Какая сила, заключенная в даримой вещи, заставляет одариваемого делать ответный подарок?» (там же). Загадка коренится в отношении между тремя обязательствами: дарением, получением в дар, оплатой за дар. Именно энергетика такого отношения, как полагают представители изученных Моссом племен²⁷, лежит

²⁶ *Mauss M. Essai sur le don. Formes et raison de l'échange dans les sociétés archaïques // Année sociologique, 1923-1924, t. I; работа переиздана в: Mauss M. Sociologie et Anthropologie, Paris, PUF, 1950; 8-е éd., coll. «Quadrige», 1990. Это сочинение Мосса относится к тому же времени, что и труд Малиновского из той же области и работа М. Дави о заклантой вере (1922). (Далее мы цитируем по русскому изданию: Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М., 1996. Перевод А.Б. Гофмана. — Прим. перев.)*

²⁷ Именно это Клод Леви-Строс ставит под сомнение в своей знаменитой книге «Введение в творчество Марселя Мосса» (in «Sociologie et Anthropologie»): понятия, употребляющиеся изучаемыми племенами, «не носят научного характера. Они не проясняют явления, которые предлагается объяснить, они причастны им» (ор. cit., p. 45). Для понятий типа *tana* характерно избыточное значение, непостоянное означаемое, которым человек пользуется в своем стремлении познать мир. Чтобы выйти из области простого повторения, тавтологии, наука должна была бы видеть в этом только саму форму отношения обмена в одной из ее донанучных интерпретаций. Совсем иной характер носит рассматриваемая нами проблема сохранения этого архаизма в феноменологическом плане практики и понимания остаточных форм нерыночного обмена в эпоху науки.

В книге Венсана Декомба «Очерки о даре» (*Les essais sur le don // Les Institutions du sens, Paris, Éd. de Minuit, 1996, p. 237-266*) можно найти обсуждение возражений Леви-Строса. Оно сопровождается логическим анализом отношений триады, частный случай которой представляет собой обмен дарами (даритель, дар, получатель дара). Что же касается упрека Леви-Строса в адрес Мосса в том, что он некритически воспринял описание этих взаимодействий самими участниками дарения, то он не имеет силы в случае юридического характера обязательства, управляющего обменом. Искать в бессознательной структуре духа действующую причину обязательства — значит трактовать обязательство как объяснение, лишь иллюзорную версию которого можно было бы дать в терминах «мистической связи» (*Descombes, op. cit.*). В противоположность объяснению через бессознательные инфраструктуры духа, «Очерк о даре» Мосса выдержан в описательном стиле, который только и мог удовлетворить философов, полагающих, вместе с Пирсом, что отношение дарения содержит

в основе обязательства ответного дара; обязанность отплаты за дар проистекает из полученной вещи, а она не является инертной: «в вещах, обмениваемых в потлаче, имеется свойство, заставляющее дары циркулировать, заставляющее дарить и возмещать их» (цит. соч., с. 155)²⁸. Это основание, на котором вырастает рыночная школа и ее понятие частного интереса, чья победа воспевается в «Басне о пчелах» Мандевила (цит. соч., с. 214), должно оставаться краеугольным камнем, к которому нужно возвращаться: здесь «мы соприкасаемся... с чем-то незыблемым, как скала» (цит. соч., с. 207). «Отдавай столько, сколько ты берешь, и все будет очень хорошо», — гласит замечательная поговорка племени маори (цит. соч., с. 208).

в себе бесконечное и препятствует всякому сведению к голым фактам, или, вместе с Витгенштейном, что правило есть не действующая причина поведения (тот или иной психологический механизм), а норма, которой люди руководствуются, стремясь избрать верное направление в жизни» (*Descombes*, op. cit., p. 257). Мне кажется, что поставленный здесь вопрос есть вопрос об отношении между логикой триады (дарить — что-то — кому-то) и обязательством использовать ее в конкретных исторических ситуациях. Таким образом, правомерно формулируется проблема, которая интересует и нас, — проблема сохранения пресловутого архаизма потлача^{5*} в сфере практики нематериального обмена в эпоху науки и техники.

²⁸ С самого начала исследования современных народностей, столь различных, как некоторые племена Северо-Запада Америки (именно с ними и связано название «потлач»), Меланезии, Полинезии, Австралии, у читателей возник вопрос о сохранении следов, оставленных в наших договорных отношениях этими архаическими структурами обмена, предшествующего формированию института торговцев и их главного изобретения — монеты. Эта деятельность, отмечает Мосс, лежит в основе нашей морали и экономики, представляя собой «одну из фундаментальных основ наших обществ» (цит. соч., с. 87). В этой форме обмена между приношением и ответным приношением высоко ценится соревнование в щедрости, избыточность в дарении, влекущем за собой ответное дарение. Такова архаическая форма обмена и ее обоснование. Но Мосс усматривает пережитки этой формы в древних системах права (древнейшее римское право) и хозяйства (залог в германском праве). Поэтому нас здесь интересуют именно «моральные выводы» Мосса: «У нас есть не только мораль торговцев», — восклицает моралист, подбадриваемый социологом (цит. соч., с. 201). «В наши дни, — добавляет он, — старые принципы восстают против жестокости, абстрактности и бесчеловечности теперешних кодексов... И эту реакцию против римско-саксонской бесчувственности нашего строя следует признать совершенно здоровой и обоснованной» (цит. соч., с. 203). Сюда нужно добавить вежливость гостеприимства, руководствующегося великодушием. Заметим тревожное отклонение — пагубный дар, — отразившееся в двойственном смысле слова *gift* в германских языках: с одной стороны, это дар, с другой — яд. Как не вспомнить в связи с этим *pharmakon* из платоновского «Федра», которому мы уделили столько внимания?

2. Дар и прощение

Предоставляет ли рассмотренная архаическая модель достаточную опору для разрешения дилемм прощения? Ответ может быть позитивным, по крайней мере применительно к первой части аргумента о двусторонности и взаимности прощения. Но возникает следующее возражение: если бы модель всего лишь соотносила прощение с круговым характером дара, она не позволяла бы проводить различие между прощением и вознаграждением, которые полностью уравнивают партнеров. Тогда мы попытаемся перевернуть тему и одним скачком перенестись к другому полюсу дилеммы. С чем мы тогда сталкиваемся? С радикальной заповедью любить врагов беззаветно. Кажется, что только эта невыполнимая заповедь соответствует духу прощения. Враг не просил о прощении: нужно любить его таким, каков он есть. Однако эта заповедь оборачивается не только против принципа вознаграждения, равно как и закона талиона, скорректировать который должен данный принцип, но, в конечном счете, против золотого правила нравственности, призванного порвать с талионом. «Не делайте другому того, чего бы вы не хотели, чтобы сделали вам», — гласит золотое правило. Незачем переписывать: «Не делайте другому того, чего он не хотел бы, чтобы вы делали». Здесь речь идет именно о взаимности. Постепенно недоверие обратится против форм индивидуального или общественного поведения, соотносящих себя с духом великодушия (работа на общественных началах, сборы пожертвований, помощь нищим); что уж говорить о нападках, жертвами которых являются сегодня неправительственные организации, оказывающие гуманитарную помощь. Их противники выдвигают следующие аргументы: дарение принуждает к тому, чтобы давать что-то взамен (*do ut des*); дарение подспудно создает неравенство, ставя дарителей в позицию снисходительного превосходства; дарение связывает того, кто им пользуется, вменяя ему обязанность быть благодарным; дарение обрушивает на получающего дар тяжесть неоплатного долга.

Критика не обязательно является недоброжелательной; евангелисты вкладывают ее в уста Иисуса, сразу после напоминания о золотом правиле. Здесь читаем следующее: «И если любите любящих вас, какая вам за то благодарность? Ибо и грешники любящих их любят... Но вы любите врагов ваших, и благотворите, и займы давайте, не ожидая ничего...» (Лк 6, 32-37). Предшествующая критика таким образом радикализуется: абсолют-

ная мера дара — это любовь к врагам. И именно с ней связана идея давания займы без надежды на возврат. Критика вовсе не приглушается, а становится более радикальной под давлением (почти) невыполнимой заповеди.

Я хотел бы подчеркнуть, что не один лишь торговый обмен подпадает под эту критику: она нацелена и на высшую форму обмена, даже если речь идет о любви к врагам. Действительно, все возражения предполагают какой-то интерес, скрытый за великодушием. Таким образом, они сами держатся в пространстве торговых ценностей, которое имеет свое оправдание, но именно в той области, где ожидание взаимности обретает форму денежного эквивалента. Заповедь любить врагов своих с самого начала разрушает правило взаимности, требуя крайности; в соответствии с евангельской риторикой гиперболы, заповедь утверждает, что оправданным является только дар врагу, от которого, как предполагается, не ждут ничего взамен. Но именно это допущение ложно: ведь от любви ждут того, чтобы она превратила врага в друга. Потлач, прославленный Марселем Моссом, изнутри ломал торговый порядок благодаря щедрости — как это делает на свой манер «трата» (*dépense*) у Жоржа Батая. Евангелие осуществляет это, сообщая дару характер «безрассудства», с которым лишь отдаленно сходны обычные акты великодушия²⁹.

Как же назвать такую неторговую форму дара? Это уже обмен не между дарением и оплатой, а между дарением и простым получением³⁰. В великодушии, все еще зависящем от торгового уклада, потенциально подвергалось оскорблению достоинство одаряемого. Дарить, уважая того, кто пользуется даром, — такую форму обретает в плане обмена упоминавшееся выше уважение. Под эгидой уникальной формы, в которой выступает отныне уважение, взаимность дара и получения кладет конец горизонтальной асимметрии дара без духа возврата. Признание обоюдности отношения между просьбой о прощении и его дарованием составляет только первый этап в целостной реконструкции этого отношения. Остается осмыслить вертикальное расстояние между двумя полюсами прощения: именно оно подразумевается в столкновении между необусловленностью про-

²⁹ Я рискну сказать, что усматриваю нечто от евангельской гиперболы даже в политической утопии кантовского «вечного мира»: эта утопия наделяет каждого человека правом быть принятым в чужой стране «как гость, а не как враг», причем универсальное гостеприимство поистине представляет собой политическое приближение к евангельской любви к врагам.

³⁰ *Kemp P. L'Introuvable*. Paris, Corti, 1997.

щения и обусловленностью просьбы о прощении. Эта постоянно возрождающаяся сложность вновь возникает в самой сердцевине модели обмена, примененной к прощению, представляя в форме вопроса: что делает партнеров способными вступить в обмен между признанием и прощением? Данный вопрос не бесполезен, если вновь вспомнить о препятствиях, преграждающих путь признанию, и о тех, не менее серьезных, что мешают произнести слово прощения; ведь просить прощения значит быть готовым получить отрицательный ответ: нет, я не могу, не могу простить. Но в модели обмена считается признанным обязательство дарить, получать и возвращать. Мосс, как мы видели, связывает ее истоки с квазимагической силой, присущей обмениваемой вещи. Как же обстоит дело с невидимой силой, сопрягающей два акта дискурса — признание и прощение? Этот проблематичный характер предполагаемого взаимодействия обусловлен асимметрией — назовем ее вертикальной, — стремящейся замаскировать взаимность обмена: в действительности прощение преодолевает расстояние между верхом и низом, между вершиной духа прощения и пропастью виновности. Такая асимметрия конститутивна для суждения о прощении. Она сопутствует нам как загадка, которую невозможно полностью разгадать.

В связи с этими сложностями я хотел бы упомянуть об особом рода проблемах, за разрешение которых отважно взялись инициаторы известной комиссии «Правда и Примирение» (*Truth and Reconciliation Commission*), созданной по воле президента новой Южной Африки, Нельсона Манделы, и с успехом руководимой монсеньором Десмоном Туту. Задача этой комиссии, которая заседала с января 1996 по июль 1998 гг. и в октябре 1998 г. представила обширный доклад в пяти объемистых томах, состояла в том, чтобы «собрать свидетельства, утешить оскорбленных, возместить ущерб жертвам и амнистировать тех, кто признался в совершении политических преступлений»³¹.

³¹ Pons S. Apartheid. L'aveu et le pardon, Paris, Bayard, 2000, p. 13. Комиссия в составе 29 человек, представлявших религиозные, политические и гражданские объединения, включала в себя три комитета: комитет по расследованию нарушений прав человека, призванный выяснить природу, причину и размах злоупотреблений, совершенных между 1960 и 1994 гг., и наделенный расширенными полномочиями по анкетированию и вызову в суд; комитет по репарациям и возмещению убытков, имевший целью идентификацию жертв и изучение их жалоб в виду последующей компенсации потерь, материальной помощи и психологической поддержки; комитет по амнистии, призванный изучить просьбы о прощении, при условии полного признания, доказывающего политическую мотивацию инкриминируемых действий.

«Понимание, а не месть» — таково было намерение, в противоположность карательной логике крупнейших уголовных процессов в Нюрнберге и Токио³². Здесь не было речи о коллективной амнистии и неприкосновенности. В этом смысле данный альтернативный опыт очищения от прошлого заслуживает упоминания именно в контексте модели обмена.

Конечно, еще рано оценивать воздействие, оказанное на население этой формой так называемого репарационного правосудия. Но участники и многочисленные свидетели продвинули обсуждение достаточно далеко, что дает возможность сделать предварительный вывод относительно встретившихся препятствий и внутренних границ предприятия, ставившего целью не прощение, а примирение в его очевидно политическом измерении, которое К. Ясперс ограничил понятием политической виновности.

Если говорить о жертвах, то с точки зрения терапевтической, моральной и политической они бесспорно извлекли пользу из работы комиссии. Семьи, которые в течение многих лет боролись за такое право, смогли высказать свое горе, дать выход ненависти перед лицом обидчиков и в присутствии свидетелей. На продолжительных заседаниях они смогли рассказать о насилиях и назвать преступников. В этом смысле слушания действительно создали возможность для публичного осуществления работы памяти и скорби в соответствии с условиями состязательной процедуры. Предоставляя публичное пространство жалобам и рассказу о страданиях, комиссия несомненно способствовала совместному катарсису. Важно, кроме того, что, помимо вызванных на заседания лиц, измерить глубину своей памяти смогли и приглашенные туда профессионалы из деловых кругов, прессы, гражданского общества, церкви.

³² «Важнейшее новшество южноафриканцев связано с принципом индивидуальной и условной амнистии, в противоположность общим амнистиям, дарованным в Латинской Америке под давлением военных. Речь шла не о зачеркивании или покрытии преступлений, а, напротив, об их выявлении. Былые преступники должны были участвовать в переписывании национальной истории, чтобы получить прощение; неприкосновенность нужно заслужить, она предполагает публичное признание своих преступлений и принятие новых демократических установлений. ...Из тьмы веков звучат слова о том, что всякое преступление должно быть наказано. На краю африканского континента, по инициативе бывшего политзаключенного и под руководством деятеля церкви страна двинулась по новому пути, пути прощения для тех, кто признал свои преступления» (*Pons S.*, *op. cit.*, p. 17-18).

И все же задаваться вопросом, в какой мере протагонисты сумели продвинуться по пути подлинного прощения, означало бы, наверно, чересчур многого ждать от этого беспрецедентного опыта. Трудно дать какой-либо ответ. Правомерное стремление возместить ущерб можно было удовлетворить, не доводя очищение памяти до отказа от гнева и искреннего дарования прощения, пример чего, впрочем, порой давали люди, наделенные религиозным или медитативным сознанием, либо знатоки колдовских заклинаний, восходящих к обычаям предков. Зато многие публично радовались, когда в амнистии отказывали тем, кто причинил им горе, или отказывали в оправдании обидчикам их близких. Кроме того, амнистия, дарованная компетентным комитетом, не означала прощения со стороны жертв, лишенных удовлетворения, которое обычно обеспечивается судебным процессом.

Если говорить об осужденных, то здесь итог был более контрастным и, главное, более двусмысленным: разве публичное признание не являлось очень часто уловкой, предпринимаемой в целях получения амнистии, освобождающей от всякого судебного преследования и уголовного наказания? Признаться, чтобы не таскаться всю жизнь по судам... Не отвечать на вопросы жертвы, но соответствовать требованиям закона, от которых зависит амнистия... Картина публичного покаяния вызывает недоумение. На деле, публичное использование языка как простой условности не могло не стать поводом для поступков, нацеленных только на политическую амнистию. Признаться в совершенных бесчинствах, сохраняя при этом уверенность в своей правоте, означало наиболее экономным образом применить правила игры в признание. Что сказать тогда о тех обвиняемых, кто извлек выгоду из процедур признания, донося на вышестоящих лиц или на сообщников? Они, конечно, способствовали установлению фактической истины, но поступились той истиной, которая освобождает. Фактическая безнаказанность прежних преступлений превратилась для них в правовую безнаказанность, ставшую наградой за признание без раскаяния. По контрасту высокомерное поведение бывших властителей, отказавшихся просить прощения, заслуживает большего уважения, хотя в политическом плане оно наносит ущерб, поскольку культивирует презрение.

Эти сложности, возникающие на обеих сторонах обмена между признанием и прощением, побуждают рассмотреть внутренние границы такого проекта примирения. Само учреждение комиссии стало результатом интенсивных переговоров между

прежней и новой властью, без учета столкновений между соперничающими группами заговорщиков, обреченных на то, чтобы разделить победу. Более существенно то, что насилия апартеида нанесли раны, для излечения которых недостаточно нескольких лет публичных слушаний³³. Тем самым мы вновь приходим к сожалению, близкому к тревожной констатации Кодаля, утверждавшего, что народы не прощают. Инициаторы и защитники комиссии «Правда и Примирение» попытались опровергнуть это отрезвляющее суждение и дали исторический шанс публичной форме работы памяти и скорби на службе общественному миру. Очень часто комиссия изрекала жестокие истины, с которыми не могли согласиться инстанции политического примирения между бывшими врагами, о чем свидетельствует отвержение многими доклада комиссии. Признать границы — не зависящие от обстоятельств, а в каком-то смысле структурные — предприятия примирения, требующего не только значительного времени, но и работы над собой, примирения, в котором можно различить нечто вроде инкогнито прощения, представляющего в форме публичного осуществления политического примирения, — признать такие границы не значит дать волю отчаянию.

Затруднения, которые мучительный опыт комиссии «Правда и Примирение» вызвал у ее участников и свидетелей, вновь подводят нас к точке, где мы прервали обсуждение отношений между прощением, обменом и даром. Такое обсуждение, как показывает название данного раздела Эпилога, было, конечно, только этапом на пути от формулирования суждения о прощении до его разрешения в потаенных глубинах человеческой самости. Но этот этап был необходим для выявления аспекта инаковости в акте, по сути представляющем собой определенное отношение, в котором сопоставляются два акта дискурса, признания и оправдания: «Я прошу у тебя прощения. — Я тебя прощаю». Эти два акта дискурса совершают то, о чем в них говорится: вина действительно признается, она действительно прощается. Тогда вопрос состоит в том, чтобы понять, как это происходит, учитывая структуру прощения, а именно внешнюю несоизмеримость между необусловленностью прощения и обус-

³³ К политической значимости бремени несказанного следует добавить уроки презрения, навязчивую идею о прародительских страхах, идеологические и даже теологические оправдания несправедливости, геополитические аргументы времен холодной войны и весь аппарат мотиваций, связанных с коллективной и личной идентичностью. Все это образует огромную массу проблем, которые нуждаются в исследовании.

ловленностью просьбы о прощении. Нельзя ли каким-то образом преодолеть эту пропасть при помощи своего рода обмена, сохраняющего полярность крайностей? Здесь и предлагается модель дара с присущей ему диалектикой возврата дара. Несоразмерность между словом прощения и словом признания вновь заявляет о себе в форме единственного вопроса: какая сила делает способным просить, давать, получать слово прощения?

IV. ВОЗВРАЩЕНИЕ К СЕБЕ

Теперь нам предстоит направить наш анализ на существо самости. Какую человеческую способность, какую душевную силу можно использовать, чтобы просить прощения?

1. Прощение и обещание

Прежде чем приступить к изучению парадокса покаяния, следует предпринять попытку прояснения, которая станет для нас последней в ходе изучения вопроса об обмене и дарении; именно в нашей способности господствовать над ходом времени мы, как представляется, можем черпать силу для того, чтобы просить прощения.

Эта попытка сродни той, которую предпринимает Ханна Арендт в «Ситуации человека»³⁴. Ее репутация вполне заслуженна: она представляет в новом свете старую символику — символику *«delier-lier»* (отпускать грехи — быть в дружбе) и связанную с ней тему диалектики прощения и обещания: прощения как отпущения грехов; обещания как соединения в дружбе. Сила этих двух способностей заключается в том, что они в полной мере откликаются на временные ограничения, которым подчиняется «континуальность действия» в ходе человеческих свершений³⁵.

³⁴ *Arendt H. The Human Condition.*

³⁵ Шаг в этом направлении был сделан Янкелевичем в работе «Необратимое и ностальгия» («*Irreversible et la Nostalgie*». Paris, Flammarion, 1974). Автор резко противопоставляет неотменяемое и необратимое (гл. 4). Необратимое выражает то, что человек не может вернуться в свое прошлое и что прошлое не может вернуться как прошлое; неотменимое означает, что то, что «было» — по существу, то, что «свершилось», — не может быть отменено: то, что сделано, не может быть вычеркнуто. Две прямо противоположные невозможности. Ностальгия, это первое чувство, исследуемое автором, находится на стороне необратимого. Это сожаление (*regret*) о том, чего больше никогда не будет, что хотелось бы удержать, возобновить. Угрызения совести (*remords*) — это нечто другое: они хотели бы вычеркнуть из памяти, «уничтожить» (*op. cit.*, p. 219).

Действие, как мы помним, является третьим понятием в триаде: труд (*labeur*), изготовление (*oeuvre*), действие (*action*). Это — основополагающая триада *via activa* (*активной жизни*), рассмотренной в ее антропологических структурах на стыке фундаментального и исторического. Действие отличается от двух других элементов присущей ему временностью. Труд растрачивается в потреблении; изготовление стремится жить дольше, чем его смертные авторы; действие хочет просто продолжаться. В то время как у Хайдеггера, собственно, нет понятия действия, которое, вкуче с заботой, могло бы стать опорой морального и политического, у Ханны Арендт нет необходимости обращаться к *Mitsein*, чтобы придать общностный характер заботе, которая в «Бытии и времени» отмечена печатью смерти, неподвластной коммуникации. Здесь действие сразу же и непосредственно разворачивается в пространстве публичной зримости, где демонстрирует свою структуру, сеть своих отношений и взаимодействий. Говорение и действие происходят в публичном пространстве проявления человеческого, осуществляются непосредственно, без перенесения личного в публичное, интериорного в социальное. Плюральность человеческого первична. Почему же именно теперь следует переходить к способности прощать и способности обещать? По причине того, что Арендт называет свойственной плюральности «слабостью». Хрупкость человеческих деяний на деле не сводится к обреченности на смерть, к смертности, к подчиненности всех человеческих начинаний безжалостному порядку вещей, к физическому стиранию следов, этой основе окончательного забвения. Опасность коренится в неопределенности, которая связана с действием в условиях плюральности. Эту неопределенность следует соотносить, с одной стороны, с необратимостью, которая сводит на нет желание

Угрызения совести противостоят своим специфически этическим характером эстетизирующей, обостренно чувственной тональности прискорбиа. Но от этого они не менее мучительны. Если «забвение не отвергает ценности неотменяемого» (op. cit., p. 233) и если неотменяемое нельзя вычеркнуть, то, чтобы отменить прошлое, следует полагаться не на разрушительное воздействие времени, а на акт отпущения грехов. Стало быть, надо держать в запасе мысль о том, что «такая отмена оставляет после себя неустранимый осадок» (op. cit., p. 237). Таковым будет неотвратимая часть скорби. С этим граничит непрощаемое, а наряду с ним и непоправимое, конечный след того, что «было» и того, что было «совершено». Невозможность *undone*, как говорит Шекспир в «Макбете», невозможность того, что «не свершилось» (op. cit., p. 241). Как раз в конце этой главы Янкевич пишет фразу, которая начертана на его могиле и взята в качестве эпиграфа к этой книге: «Тот, кто был, отныне не может не быть: отныне этот таинственный и в высшей степени непостижимый факт «был» является его причащением к вечности» (op. cit., p. 275).

безраздельно господствовать над результатами действия, чему отвечает прощение; с другой стороны, с непредсказуемостью, которая разрушает веру в ожидаемое развитие действий, саму надежность человеческого действия, чему отвечает обещание³⁶.

Если говорить о проблематике, введенной нами уже на первых страницах настоящего раздела, где прощение рассматривается как то, что приходит свыше, позиция Ханны Арендт существенно иная: «...не следует, — говорит она, — искать средства против необратимости и непредвидимости процесса, вызванного действием, в другой, более высокой, способности; таким средством является одно из возможных человеческих действий» («Condition de l'homme», р. 266). «О способности прощения, давания и выполнения обещаний», утверждает она, можно говорить только на языке способностей (ibid.). Свидетельствует ли это о том, что никто не может сам себя простить и что мы, предоставленные сами себе, обречены скитаться, не имея ни силы, ни цели? Да, это так: «...обе эти способности зависят от плюральности». Для того, чтобы совершить акт и прощения, и обещания, достаточно плюральности человеческого. В основе способности прощать и обещать лежат опыты, которых никто не может осуществлять в одиночестве, — они полностью базируются на присутствии другого. Если исток этих двух способностей лежит в плюральности, то сфера их осуществления, в конечном счете, является политической. В этом пункте Арендт прибегает к толкованию евангельских текстов, лучше всего соответствующих ее интерпретации. В них говорится о том, что только если люди взаимны в актах прощения, они могут надеяться и на прощение со стороны Бога: способность прощать — это собственно человеческая способность³⁷. Арендт за-

³⁶ Строгая полярность схем «объединения в дружбе и отпущения грехов» привела к характерному использованию ее возможностей артикуляции в новых областях: Франсуа Ост в работе «Время права» («Le Temps du droit»; франц. перевод: Paris, Odile Jacob, 1999), посвященной временному характеру права, говорит о «четырёхтактном делении»: связь с прошлым (память), освобождение от прошлого (прощение), связь с будущим (обещание), освобождение от будущего (новое сомнение). Время, о котором говорит право, «это настоящее, поскольку именно в настоящем происходит четырёхтактное деление права» (op. cit., р. 333).

³⁷ Об этом мы читаем в Евангелии от Матфея (18, 35): «Так и Отец Мой Небесный поступит с вами, если не простит каждый из вас от сердца своего брату своему согрешений его». Или еще: «Ибо если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный, а если и не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших» (Мф 6, 14-15). «Если же согрешит против тебя брат твой, выговори ему; если покается, прости ему; и если семь раз в день согрешит против тебя и семь раз в день обратится, и скажет: каюсь — прости ему» (Лк 17, 3-4).

мечает: «Только взаимно отпуская грехи за содеянное, люди могут оставаться свободными в своих действиях» (op. cit., p. 270). Подтверждением этому служит, с одной стороны, противоположность между прощением и мщением, этими двумя способами, какими человек реагирует на оскорбление; с другой стороны, параллелизм между прощением и наказанием, поскольку оба они прерывают бесконечную череду прегрешений³⁸.

Именно эту абсолютную симметричность между прощением и обещанием, выраженную в терминах способности, я хотел бы теперь обсудить. Ханна Арендт обратила внимание на то, что прощение имеет религиозное значение, а обещание такого значения не имеет. Обещание отвечает на непредвидимость, являющуюся следствием наших сердечных перебоев и разрывов в цепи сложных последствий наших действий; этой двойной неопределенности человеческого состояния обещание противопоставляет способность господствовать над будущим, как если бы речь шла о настоящем. Эта способность сразу же находит применение в политике при заключении пактов и договоров, предусматривающих обмен обещаниями, которые, как объявляется, нельзя нарушать. Здесь Арендт присоединяется к Ницше, к Рассмотрению второму в его «Генеалогии морали», где обещание провозглашается «памятью воли», победившей вялость забывчивости³⁹. К этой черте, подмеченной Ницше, Арендт добавляет включенность акта обещания в деятельность плюральности, которая, в свою очередь, намечает подход к обещанию в политической сфере.

³⁸ В данном пункте Арендт порой склонна к колебанию: «Это, стало быть, наиболее значимо, это структурный элемент в сфере человеческих поступков — люди не в силах простить того, за что они не в силах наказать, и не в силах наказывать за то, что предстает как непростительное. Это — подлинная печать оскорблений, которые со времен Канта носят название «радикально плохого», о чем мы так мало знаем, мы, которые публично подверглись одному из редких его проявлений. Нам только известно, что мы не в состоянии ни прощать, ни наказывать за них, следовательно, они находятся по ту сторону человеческих дел и обе радикальным образом разрушают потенциальные человеческие способности всюду, где бы они ни проявляли себя. В том случае, когда сам акт лишает нас всякой потенции, мы можем только повторить вслед за Иисусом: «...тому лучше было бы, если бы повесили ему жерновный камень на шею и бросили его в море» (op. cit., p. 271)^{6*}.

³⁹ *Nietzsche F. La Généalogie de la morale*. Текст установлен Дж. Коли и М. Монтинали; французский перевод Изабель Хиденбранд и Жана Градьена (Paris, Gallimard, coll. «Folio», 1987). Начало Рассмотрения второго «Генеалогии морали» многообещающе: «Выдрессировать животное, смеющееся обещать, — не есть ли это как раз та парадоксальная задача, которую поставила себе природа

Иначе обстоит дело с прощением, поскольку его отношение к любви держится вдали от политики.

Доказательством этому — доказательством от противного — служит абсолютный провал попыток институализировать прощение. Существуют весьма шаткие институты обещания, на разных основаниях относящиеся к сфере, где действует клятвенное обязательство, — с прощением все не так. Выше мы упоминали о карикатуре на прощение, каковой является амнистия⁴⁰, эта институциональная форма забывания. Но мы можем вспомнить и несуразицы совсем в другой сфере, вызванные бюрократическим подходом к таинству исповеди в католической церкви⁴¹. Прямой

относительно человека? не есть ли это собственно проблема человека?... Что проблема эта до некоторой степени решена, наверняка покажется тем удивительнее тому, кто вдоволь умеет отдавать должное противодействующей силе, силе забывчивости». И как же она решена? С помощью направленного против забывчивости обещания. Однако забывчивость, со своей стороны, это не просто инерция, а «активная, в строжайшем смысле сдерживающая способность». В связи с этим обещание фигурирует в генеалогии как завоевание второго уровня: оно есть победа над забывчивостью, которая сама есть победа, победа над движением жизни: «...такова польза этой активной, как я сказал, привратницы, охранительницы душевного покоя, этикета». (Цит по: Ницше Ф. Соч. в 2-х томах. Т.2. М., 1990, с. 439. Перев. с нем. К.А. Свасьяна. — *Прим. перев.*). Память работает в ином направлении, нежели забывание, но не любая память, не память — хранительница прошлого, вспоминающая о прошедших событиях, об истекшем прошлом, а память, которая снабжает человека способностью держать свои обещания, ручаться за себя; память самости, сказали бы мы, память, которая распоряжается ее будущим, опираясь на прошлое, делает человека «исчислимым, регулярным, необходимым» — и, стало быть, способным «ручаться за себя как за будущность». Именно на таком блистательном фоне неистовствует другая «мрачная затея»: долг, вина, виновность. Обо всем этом можно прочитать в великолепной книге Жюль Делёза «Ницше и философия» (*Deleuze J. Nietzsche et la Philosophie. Paris, PUF, coll. «Quadrige», 1962, 1998^{7*}*).

⁴⁰ См. выше, часть третью, гл. 3, с. 625-630.

⁴¹ *Delumeau J. L'Aveu et le Pardon. Les difficultés de la confession, XIII-XVIII siècle. Paris, Fayard, 1964, 1992*: «Никакая другая христианская церковь и никакая другая религия, кроме католицизма, не придавали столько значения исповеданию в грехах, его деталям и регулярности. Мы всегда живем под знаком нескончаемых приглашений и грозных требований копания в самих себе» (р. 5). Вопрос состоит в том, вело ли пожалование прощения, полученное ценой такого признания, к успокоению, а не к страху и чувству вины? Именно так формулирует проблему автор работ «Страх на Западе» («*La Peur en Occident*», 1978), «Грех и страх. Чувство виновности на Западе» («*Le Péché et la Peur. La culpabilisation en Occident*», 1983): «Заставить совершившего грех признаться в нем, чтобы получить от священника прощение Бога и на этом успокоиться: таким было устремление католической церкви особенно начиная с тех пор, как она признала обязательным ежегодное личное исповедание и, более того, потребовала от верующих подробного описания всех «смертных» прегрешений» (р. 9). Это еще один способ вывести на свет намерения системы, которая ввергает «ключевые полномочия духовным лицам, стоящим отдельно от общины верующих и выступающим в трех ролях: «врачевателя», «судьи» и «отца» (р. 27).

противоположностью практике отпущения грехов и пребывания в дружбе в церковной общине, хорошо организованной в целях получения утешения и прощения, является образ Великого инквизитора из «Братьев Карамазовых» Достоевского⁴². Именно легенда о Великом инквизиторе должна стать шкалой при оценке попыток, пусть даже благодушных, принести спасение людям ценой их свободы. Политики прощения не существует.

Вот что предчувствовала Ханна Арендт. Она говорила об этом с позиции, противоположной той, которую символизирует образ Великого инквизитора, — с позиции любви: любовь, это и вправду «очень редкое явление в человеческой жизни» (ор. cit., p. 272), признается чуждой миру и, в силу этого, не только аполитичной, но и антиполитичной. Это несоответствие между оперативными уровнями прощения и обещания для нас чрезвычайно важно. Только оно замаскировано симметрией между двумя этими «слабостями», которыми человеческое обязано своему временному состоянию — необратимости и непредвидимости. И именно на эту симметрию, как представляется, опирается наш автор, совершая скачок, который можно выразить следующим образом: «Любови, тому, что в ней есть самого потаенного, соответствует уважение в широкой сфере человеческих деяний» (ор. cit., p. 273). Здесь следует скорее сослаться не на *agapē** проповедника, а на *philia politikē*** философа, эту своего рода дружбу без интимности, без близости. Последнее замечание переводит прощение в план горизонтального обмена, о чем речь шла в предыдущем разделе. Именно в лоне плю-

⁴² Образ Антихриста есть образ тюремщика Христа, этого, согласно Евангелию, победителя в трех искушениях сатаны, но вместе с тем и великого побежденного историей; Великий инквизитор предлагает толпам спокойную совесть, прощение всех грехов в обмен на повинование: «Правы мы были, уча и делая так, скажи? Неужели мы не любили человечества, столь смиренно сознав его бессилие, с любовью облегчив его ношу и разрешив слабосильной природе его хотя бы и грех, но с нашего позволения? К чему же теперь пришел нам мешать?... У нас же все будут счастливы и не будут более ни бунтовать, ни истреблять друг друга, как в свободе твоей, повсеместно... Мы скажем им, что всякий грех будет испулен, если сделан будет с нашего позволения; позволим же им грешить потому, что их любим, наказание же за эти грехи, так и быть, возьмем на себя, а нас они будут обожать, как благодетелей, понесших на себе их грехи перед Богом. И не будет у них никаких от нас тайн» («La légende du Grand Inquisiteur» // «Les Frères Karamazov». Trad. fr. Paris, Gallimard, 1952, 1973. Т. 1, p. 358-359-361). (Цит. по: Достоевский Ф. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. Собр. соч. в 10 томах. Т. 9. М., 1958, с. 323, 324, 325-326. — Прим. перев.).

* Милосердие, братская любовь (греч.).

** Государственная дружба (греч.).

ральности человеческого прощение осуществляет ту же способность раскрытия «кто», которая содержится в действии и дискурсе. Кажется, Арендт даже полагает, что мы могли бы сами себя прощать, если бы были в состоянии сами себя воспринимать: если считается, что мы неспособны прощать самих себя, то это потому, что «мы зависим от других, перед которыми мы предстаем в своей индивидуальности, какую мы сами не в состоянии воспринимать» (ibid.).

Но все ли разыгрывается в обозримом пространстве публичной сферы? На последней странице главы о действии книги «Ситуация человека» неожиданно появляется рассуждение о рожденности и смертности, в рамки которых заключено человеческое действие: «...предоставленные самим себе, человеческие деяния могут лишь подчиняться закону смертности, самому жестокому, единственному определенному закону жизни, проходящей между рождением и смертью» (op. cit., p. 277). Если способность действовать, соединенная со способностью говорить, может противодействовать этому закону и даже разрушать неумолимый автоматизм, то это потому, что действие и язык черпают свои ресурсы из «запасов рожденности» (op. cit., p. 276). Не следует ли видеть в этом едва заметный, но вместе с тем упорный протест, адресованный хайдеггеровской философии бытия-к-смерти? Не надо ли «постоянно напоминать о том, что люди, хотя им и предстоит умереть, родились не для смерти, а для того, чтобы приносить с собой новое»? (op. cit., p. 277). В этом отношении «действие предстает как чудо» (ibid.)⁴³.

Ссылка на чудо действия, лежащее в истоке чуда прощения, со всей серьезностью ставит под вопрос анализ способности прощения. Каким образом связаны между собой господство над временем и чудо рожденности? Именно этот вопрос дает импульс всему предпринятому исследованию и зовет к продол-

⁴³ «Действие, по существу, является единственной чудесной, чудотворной способностью: пронизательное видение Иисусом из Назарета этой способности по своеобразию и новизне перекликается с суждением Сократа о способностях мышления; Иисус, несомненно, знал это, когда сравнивал способность прощать с более общей способностью творить чудеса, относя их к тому же плану и связывая с человеком. Чудо, которое спасает мир, сферу человеческих деяний от обычного, «естественного» разрушения, — это, в конечном счете, сам факт рожденности, в котором онтологически укоренена способность действовать... Именно эта надежда и эта вера в мир, вне всякого сомнения, получили свое наиболее лаконичное и наиболее известное воплощение в краткой фразе из Евангелия о «благой вести»: «младенец нам родился» (op. cit., p. 277-278).

жению одиссеи духа прощения вплоть до сердцевины самости. По моему мнению, политической интерпретации прощения как раз не хватает рефлексии над актом отпущения грехов как условием акта дружелюбия; последнее обеспечило бы симметричное отношение прощения к обещанию на уровне взаимного обмена⁴⁴. Мне кажется, что Ханна Арендт, соединяя вместе акт и его последствия, а не субъекта действия и само действие, остановилась на пороге, отделяющем ее от решения загадки. Разумеется, прощение может повлечь за собой отделение долга от бремени виновности и в некотором роде выявление феномена долга как зависимости от полученного наследия. Но на этом нельзя останавливаться. По меньшей мере, нужно сделать еще кое-что: отделить агента от его акта.

2. Отделить агента от его акта

Разберемся хорошенько, о чем здесь идет речь. В целом, наше исследование прощения является частью анализа признания — признания виновным своей вины, что означает интериоризацию обвинения, которое отныне указывает на автора акта, стоящего за самим актом: кодексы выступают против нарушения закона, в то время как суд наказывает людей. Эта констатация привела нас к тезису Николая Гартмана, согласно которому нельзя разделить акт и его исполнителя. Доведя это положение до крайности, мы заключили, что в правовом отношении виновная самость не может быть прощена. Именно в ответ на эту правовую невозможность мы выдвинули требование невозможного прощения. В этой связи весь смысл нашего последующего анализа будет заключаться в том, чтобы выявить интервал между непростительным характером вины и невозможным прощением. Исключительные жесты прощения, наставления о необходимости уважения к юридическому и все формы поведения,

⁴⁴ Произведенное Ханной Арендт объединение прощения и обещания на основе их отношения ко времени не является единственно возможным. Автор «Ситуации человека» выбрала в качестве тем исследования их необратимость и непредвидимость, Янкелевич — темы необратимости и неотменяемости, Оливье Абель в своих еще не изданных работах, с которыми я имел возможность познакомиться, ссылается на временную последовательность, какую образуют способность начинать, вступать в обмен; с их помощью он обозначает обещание, способность пребывать в состоянии обмена, руководствуясь идеей справедливости, способность выходить из области обмена, что является прощением. Между этими двумя полюсами, говорит он, расположена сфера этики.

которые мы рискнули рассматривать в тройном плане криминальной, политической и моральной виновности как *инкоgnито* прощения — что зачастую оборачивалось всего лишь алиби для прощения, — с великим трудом смогли заполнить этот интервал. В конечном счете все вертится вокруг возможности отделить исполнителя от его действия. Такое отделение говорило бы о включенности в поле горизонтального несоответствия между потенцией и актом вертикального несоответствия между высотой, на которой вершится прощение, и пропастью, где пребывает виновность. Виновный, способный начать все с начала, — таковым был бы образ этого отделения, которое руководит всеми другими отделениями.

Именно это отделение руководит всеми другими отделениями. Но возможно ли оно как таковое? Я в последний раз сошлюсь здесь на довод Деррида: отделить виновного от действия, иными словами, простить виновного, осуждая его действие, значило бы простить другого человека, а не того, который совершил акт⁴⁵. Довод серьезен, и ответить на него трудно. Ответ, как я считаю, следует искать в более радикальном разъединении, чем то, о котором идет речь в приведенном примере, — о разъединении первого субъекта, того, кто совершил проступок, и второго субъекта, который понес наказание, — в разъединении, совершаемом в сердцевине возможности действия — *agensu*, — иными словами, между осуществлением и возможностью, которую оно актуализирует. Это внутреннее разъединение означает, что способность вовлечения морального субъекта не исчерпывается его различными включениями в ход мира. Оно выражает акт веры, доверие к возможностям возрождения «я».

Для обоснования этого высшего акта доверия нет иного пути, кроме как согласиться с решающим парадоксом, заключенным в религиях Священного писания, который я нахожу в авраамической памяти. Этот парадокс выражается в форме соединения, о котором мы еще не упоминали; оно действует на таком глубинном уровне, которого не достигает ни одно из рассмотренных прежде соединений: это — соединение прощения и раскаяния.

⁴⁵ Точнее, Деррида, говоря о явно требуемом условном прощении, добавляет: «И кто теперь является не виновным во всех отношениях, а другим, лучше, нежели виновный. В этом отношении и при этом условии прощают не виновного как такового» (ibid.). Я бы сказал, что речь идет о том же самом человеке, но потенциально — а не действительно — о другом.

В данном случае речь идет не о сделке⁴⁶. Этот парадокс (скорее парадокс, чем дилемма) внушает идею некоего уникального круга, где экзистенциальный ответ на прощение некоторым образом включен в сам дар, в то время как то, что предшествует дару, признается находящимся в сердцевине начального жеста покаяния. Разумеется, если существует прощение, оно «никогда не перестает», как говорится о любви в прославляющем ее величии гимне^{8*}; если оно есть сама высь, оно не допускает ни «до», ни «после», тогда как ответ на покаяние приходит во времени, он бывает либо внезапным, как это можно наблюдать в ходе некоторых поразительных обращений, либо поэтапным, испытанием, делящимся всю жизнь. Парадоксальным является как раз круговое отношение между тем, что «пребывает» навсегда, и тем, что случается всякий раз. Известно, сколько догматических положений замыкались в рамки альтернативных логик: сначала милосердие, одно милосердие, или, в первую очередь, человеческая инициатива. Тупик становится абсолютным, когда на сцену является каузальность — предвосхищающая, вспомогательная, суверенная или какая другая. Оставим парадокс на стадии его зарождения, далекой от спекулятивных перегрузок, и ограничимся тем, что покажем, каким образом он включается в историческое состояние — в разнообразных формах аффективного расторжения отношения между актом и его исполнителем.

С философской точки зрения этот акт расторжения не является ошибочным: он остается в русле философии действия, где акцент ставится на способностях, которые в совокупности

⁴⁶ Charles-Saget A. *Retour, Repentir et Constitution de Soi*. Paris, Vrin, coll. «Problèmes et Controverses», 1998. Работы, собранные здесь Центром А.Ж.Фестюжера (Paris X — Nanterre), посвящены вопросу о переплетении между библейским покаянием и возвращением к Первоначалу в неоплатонизме. Этот термин происходит из древнееврейского *Teshuvah* как возвращения к Богу, к Завету прямым путем, под сенью закона. В свою очередь Евангелие от Марка ссылается на крещение покаяния (*metanoia*), совершенное Иоанном Крестителем (по латыни *metanoia* это *conversio*). Христианское покаяние в таком случае означает скорее жест начала, нежели «возвращение». В греческом языке семидесяти толковников Библии и Назидательных книг используется образ возвращения, «Поворота», *epistropha*. Плотин в «Эннеадах», напротив, предлагает сугубо философское движение *epistrophē*, говорящее о познавательном отношении и в то же время об аффективном стремлении. Благодаря прокловскому возвращению к Первоначалу круг замыкается. И только школа внутреннего усмотрения (см. выше, часть первая, гл. 3, с. 136 — 168) ставит вопрос о вкладе возвращения, или покаяния, в конституирование «я» — и вместе с этим вопросом возникает череда отмеченных здесь парадоксов.

составляют образ человека могущего. В свою очередь, эта философская антропология опирается на фундаментальную онтологию, которая, если следовать метафизике Аристотеля, в рамках обширной полисемии глагола «быть» отдает предпочтение пониманию «быть» в его значении потенции и акта, в отличие от субстанциалистской трактовки, преобладающей в докантовской метафизике. Эта фундаментальная онтология потенции и акта, линии которой можно проследить у Лейбница, Спинозы, Шеллинга, Бергсона и Фрейда, по-моему, возрождается на границах моральной философии, там, где философия религии присоединяется к деонтологической концепции морали, как это можно видеть у самого Канта, в последнем разделе очерка об изначальном зле, помещенном в начале его работы «Религия в пределах только разума». Как бы радикально ни было зло, говорит Кант, — и на деле оно, как таковое, является максимой всех максим зла, — оно не первоначально. Радикальной является «склонность» ко злу, первоначальными — «задатки» добра. Именно эта расположенность к добру предполагается известной формулировкой, которой открывается первый раздел «Основ метафизики нравов»: «Нигде в мире, да и нигде вне его, невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме одной только доброй воли»*. Это заявление говорит не только о том, что телеологическая этика явно растворяется в деонтологической морали, но также, напротив, о подспудном признании укорененности второй в первой. Именно эта укорененность подтверждается в формулировке из «Религии...», где подчеркивается связь между склонностью ко злу и задатками к добру: все рассуждение о задатках (*Anlage*) — это по существу телеологический дискурс, связывающий между собой задатки к животности, задатки к разумности, задатки к личности. Эта троичность резюмируется в утверждении, что «первоначальные задатки в человеке добрые» («Общее замечание»). Таким образом, первая формулировка моральной философии и конечная формулировка раздела об изначальном зле полностью совпадают друг с другом.

Итак, именно в «изначальной склонности к добру» коренится возможность ее «восстановления во всей силе». Я охотно признал бы, что под этими непритязательными словами — «восстановление в силе первоначальных задатков добра» — скрывается и с их помощью раскрывается целый проект философии

* Цит по: Кант И. Соч. в 6-ти томах. Т. 4. Ч. 1. М., 1965, с. 228.

религии, в центре которой, по существу, находится тема высвобождения доброго начала в человеке. Это «побуждение к добру», заявляет Кант, «мы никогда потерять не можем, а если бы это было возможно, то мы никогда не могли бы приобрести его вновь» (с. 118*). Эта убежденность укрепляется при новом философском прочтении старых мифов, говорящих о мета- или трансисторическом истоке зла. Выше мы ссылались на миф об Адаме, где о грехопадении рассказывается как о первом событии, кладущем начало, после состояния невинности, времени. Форма рассказа, таким образом, сохраняет радикальную случайность исторического положения, ставшего непоправимым, но ни в коей мере не бывшего фатальным. Этот разрыв с состоянием сразу после сотворения приберегает в запасе возможность для другой истории, каждый раз открываемой актом покаяния и выражаемой всеми вторжениями добра и невинности в ход времени. Именно с этой экзистентно-экзистенциальной возможностью, находящейся под покровительством повествования об истоке, соотносится расположенность к добру, на которой базируется кантовская философия, изложенная в работе «Религия в пределах только разума». В таком случае этому масштабному проекту по восстановлению послужили, с одной стороны, символы — такие, как символ страдающего слуги и его выражение в распятии Христа, — питающие религиозное воображение евреев и христиан, с другой стороны, метаполитические институты — такие, если говорить о христианстве, как церковь в ее зримых формах, выступающая по отношению к этому воображаемому вкладу и как наследница, и как хранительница. Именно этим символам и этим институтам посвящено продолжение «Религии...», которое Кант излагает — и это в самом деле так — во все более и более патетическом тоне, адресуясь к историческим формам, впитавшим в себя ту исходную религиозность, о которой сегодня мы сказали бы, что в ней и заключен дух религий Священного писания.

На заднем плане именно такого философского рассмотрения западной религиозности обнаруживается загадка прощения, соответствующая смыслу этих религий. Изучая включенность духа прощения в деятельность воли, Кант в данном случае ограничивается ссылкой на «сверхъестественное содей-

* Здесь и далее цит по: *Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980 — Перев. с нем. Н.М. Соколова под ред. А. Столярова.*

ствие», сопровождающее и дополняющее принятие в максимум воли морального мотива. Это — основной вопрос, касающийся как отпущения греха при прощении, так и связывания себя обещанием⁴⁷.

В чем тогда состоит разумная задача, соответствующая такому положению дел? Каковы бы ни были аргументы, используемые в ходе теологических споров на тему о свободе и добродетели, которые Кант отделяет друг от друга в третьей части «Религии...», складывается впечатление, что слова «необусловленность» и «обусловленность», заимствованные из антиномий диалектики чистого разума, не соответствуют проблематике прощения и покаяния. Разделению, дилемме следует, как представляется, противопоставить парадокс. Об этом парадоксе не стоит говорить в спекулятивном или трансцендентальном плане⁴⁸. Об однозначно практической природе следует говорить только в желательном наклонении.

Если иметь в виду прощение, то виновный предстает как повинный в чем-то ином, нежели проступки и ошибки. Следовало бы вернуться к его способности действовать, к действию, имеющему продолжение. Именно эта способность могла бы приветствоваться в актах уважения, в которых мы

⁴⁷ «Если допустить, что, для того чтобы стать добрым или лучшим, необходимо еще сверхъестественное содействие, то, будет ли оно состоять в уменьшении препятствий или в положительной помощи, человек должен до этого сделать себя достойным получить его и принять эту помощь (это немаловажно), то есть принять в свою максимум положительное увеличение силы, благодаря чему только и становится возможным, что ему приписывается добро и его признают добрым человеком» (с. 116). Философия религии в пределах только разума запрещает себе выбирать между двумя интерпретациями, касающимися личного экзистенциального вовлечения, руководствующегося той или иной традицией прочтения, и интерпретации в пределах религий, основанных на Священном писании. Последние слова «Общего замечания» направлены на то, чтобы призвать человека к применению своей прирожденной расположенности к добру, чтобы «надеяться, что то, что не в его силах, будет восполнено высшим споспешествованием» (с. 123).

⁴⁸ «Каким же образом может злой по природе человек сам себя сделать добрым, — это выше нашего понимания; в самом деле, каким образом плохое дерево может приносить хорошие плоды? А так как, по ранее сделанному признанию, первоначально (по задаткам) хорошее дерево принесло плохие плоды и так как падение от добра ко злу (если только вспомнить, что это зло возникает из свободы) не более понятно, чем восхождение от зла к добру, то нельзя оспаривать возможность последнего. Несмотря на отпадение, заповедь «мы должны стать лучше», не ослабевая, звучит в нашей душе. Следовательно, мы должны также и мочь сделать это, даже если то, что мы можем сделать, само по себе было бы недостаточным, и тем самым мы делаем себя только способными принять непостижимое для нас высшее содействие» (с. 116).

увидели *инкогнито* прощения, разыгрываемого на публичной сцене. Наконец, именно этой возрожденной способностью могло бы овладеть обещание, которое проецирует деятельность к будущему. Эти освободительные слова в их первоначальном звучании были бы такими: ты стоишь больше, чем твои действия.

V. ВОЗВРАЩЕНИЕ НА ПРЕЖНИЙ МАРШРУТ: КРАТКИЙ ВЫВОД

Итак, движение прощения, прослеженное от его истока, и «я», взятое в его фундаментальной моральной способности, то есть вменяемости. Каким образом размышления о прощении помогут нам окинуть взглядом весь путь, проделанный в настоящей книге? Что происходит с памятью, историей и забвением, когда они осеняются духом прощения? Ответ на этот последний вопрос образует своего рода эпилог в «Эпилоге».

Дискурс этой заключительной части отличен от дискурса и феноменологии, и эпистемологии, и даже герменевтики; это — дискурс, соответствующий исследованию завершающего момента цепи операций, конституирующих грандиозный мемориал времени, включающий в себя память, историю, забвение. В этом плане я рискну говорить об эсхатологии, чтобы подчеркнуть аспект предвосхищения и проецирования этого конечного горизонта. Наиболее подходящей грамматической формой здесь является желательное наклонение, существующее на равной дистанции от изъявительного наклонения, используемого при описании, и повелительного, используемого при предписании.

По правде говоря, я слишком поздно определил для себя эту связь между духом прощения и горизонтом нашего исследования. Здесь явно речь идет о новом прочтении. Было ли у меня это предчувствие в начале пути? Может быть. Если это так, то применю ли я к нему различие, предложенное мной в начале книги «Я-сам как другой», между подспудным ходом мотивации и основным развитием аргументации? Иными словами, различие, которым, как я полагаю, я обязан Ойгену Финку, а именно различие между оперативными понятиями, никогда целостно не присутствующими перед разумом, и тематическими понятиями, возведенными в ранг соответствующих предметов познания. Я не знаю, что сказать по этому поводу. Зато я точно

знаю, что цель всего исследования достойна называться прекрасным словом «удача».

1. Хорошая память

После всего сказанного я могу утверждать, что путеводной звездой в исследовании феноменологии памяти была мысль о хорошей памяти. Она была скрыта в определении когнитивного понимания памяти как верности. Верность прошлому является не данностью, а обетом. Этот обет, как любой другой, может не осуществиться, быть нарушенным. Его специфика заключается в том, что он реализуется не в действии, а в репрезентации, воссозданной в серии речевых актов, конституирующих декларативное измерение памяти. Как все дискурсивные акты, акты декларативной памяти могут быть успешными или неуспешными. При таком условии это желание изначально воспринимается не как обет, а как претензия, притязание — *заявка*, — отягощенная изначально апорией, о которой я не перестаю говорить, апорией, образованной представлением в настоящем отсутствующей вещи, отмеченной печатью предшествования, временной дистанцией. К тому же, хотя эта апория создала реальную трудность для мышления, она никогда не превращалась в тупик. Таким образом, типология мнемонических операций была от начала и до конца типологией способов преодоления дилеммы присутствия и отсутствия. Из этой разветвленной типологии последовательно была выведена главная тема узнавания воспоминания. В начале исследования узнавание было лишь одной из фигур типологии памяти и только в конце его, в русле бергсоновского анализа узнавания образов, феномен узнавания, обозначенный как сохранение или оживление образов, утвердил свое преимущество. Сегодня именно в этом феномене я вижу эквивалент того, что в разделах, предшествующих этому «Эпилогу», я охарактеризовал как *инкогнито* прощения. Но всего лишь эквивалент, в той мере, в какой ключевым здесь является не слово «виновность», а слово «примирение», и это в конце концов ставит свою печать на все последующие мнемонические операции. Я считаю узнавание маленьким чудом памяти. Но будучи чудом, оно может и не состояться. Когда же оно происходит — при перелистывании страниц фотоальбома, неожиданной встрече знакомого, безмолвном воспоминании отсутствующего в данный момент или ушедшего из жизни человека — вдруг раздается

возглас: «Это она! Это он!» То же восклицание там и здесь сопровождает — правда, уже в размытых тонах — вспомненное событие, вновь обретенное умение, подвергшиеся «узнаванию» обстоятельства. Вся работа памяти резюмируется в таком узнавании.

Свет этой путеводной звезды распространяется за пределы типологии памяти к феноменологическому исследованию в целом.

Ссылка на хорошую память дала мне возможность сразу же отложить до завершающей части книги анализ вклада в изучение памяти нейронаук. Тайным аргументом здесь было то, что постижение мнемонических явлений при безмолвии телесных органов может длиться до тех пор, пока нарушения памяти не потребуют — в плане форм поведения и жизненных позиций — обращения к знаниям, имеющим своим предметом мозг.

То же предположение о ясности феномена узнавания для «я» позволило затем с помощью узкого луча отделить друг от друга два отсутствия — отсутствие того, что предшествует, и отсутствие ирреального и, следовательно, принципиальным образом отделить память от воображения — вопреки вызывающим тревогу вторжениям галлюцинаций в мнемоническую сферу. Я полагаю, что скорее смогу отличить воспоминание от вымысла, хотя воспоминание и приходит в качестве образа. Я — и это очевидно — хотел бы всегда уметь проводить это различие.

Правильное и неправильное использование памяти, которое расставляет вехи на пути добывания воспоминания, также сопровождается доверием. Задержанная память, память как объект манипуляции, управляемая память — вот сколько образов трудного, но все же возможного воспоминания. Оно осуществляется ценой сцепления работы памяти и работы скорби. Однако я думаю, что при некоторых благоприятных обстоятельствах, таких как разрешение на воспоминания, полученные от другого, или, что лучше, помощь, полученная от другого при совместном воспоминании, воспоминание может считаться успешным и место, с необходимостью отведенное меланхолии, этому потворству грусти, займет скорбь. Если все происходит так, то хорошая память превращается в память умиротворенную.

Наконец, именно в узнавании «я» самого себя достигает высшей точки — в форме желания — рефлексивный момент памяти. Однако мы не дали себя ослепить видимой непосредственностью, очевидностью, надежностью, которые будто бы в самом деле свойственны рефлексивному моменту. А ведь он также является обетом, претензией, притязанием. В этом отноше-

нии набросок теории атрибуции в трех ее формах: атрибуции памяти себе, близким и дальним другим — следует рассмотреть под углом зрения диалектики связывания в дружбе и прощения грехов, вытекающей из проблематики прощения. Взамен, эта диалектика, распространяясь и на сферу памяти, покидает специфическую сферу виновности, чтобы достичь масштаба диалектики примирения. Рассмотренная в свете диалектики «прощать грехи — дружить», атрибуция «я» совокупности воспоминаний, создающих хрупкую идентичность единичной жизни, оказывается результатом нескончаемого опосредования между отдалением и присвоением. Необходимо, чтобы я мог наблюдать на расстоянии сцену, на которой представлены воспоминания о прошлом, чтобы ощущать их череду чем-то своим, принадлежащим мне. В то же время тезис о тройной атрибуции мнемонических феноменов «я», другим близким и другим дальним требует раскрытия диалектики «отпускать грехи — быть в дружбе» перед другим, отличным от меня. То, что предстало выше как одобрение способа быть и действовать, свойственного тем, кого я считаю своими близкими, — одобрение в качестве критерия близости — состоит также в «развязывании — связывании» отношений: с одной стороны, уважение достоинства другого — которое выше оценивалось как *инкогнито* прощения в ситуации публичного обвинения — является моментом одобряющего развязывания, в то время как симпатия выступает в качестве момента связывания. Историческому познанию надо следовать этой диалектике «развязывания — связывания» в плане атрибуции памяти всем другим, отличным от меня и моих близких.

Таким образом, диалектика «развязывания — связывания» развивается вдоль линии атрибуции воспоминания множественным субъектам памяти: хорошая память, умиротворенная память, примиренная память — таковыми будут образы счастья, относительно которых наша память дает обет нам и нашим близким.

«Кто научит нас радоваться воспоминанию?» — восклицал Андре Бретон в «Безумной любви»⁴⁹, придавая современное звучание не только Нагорной проповеди, но и обращению древнееврейского псаломщика: «Кто покажет нам благо?» (Пс 4,7). Счастливая память есть один из ответов на этот риторический вопрос.

⁴⁹ Breton A. L'Amour fou. Paris, Gallimard, 1937.

2. Плохая история?

Применение к истории идеи эсхатологии приводит к двусмысленности. Не возвращаемся ли мы к тем метафизическим или теологическим проектам, которые Помиан называет «хронософиями» в противоположность хронологиям и хронографиям исторической науки? Разумеется, речь здесь должна идти о горизонте исторического познания, осознающего свои границы, о чем мы говорили в начале третьей части настоящего труда.

Главное, что толкает к сравнению между проектом истины в истории и нацеленностью памяти на верность, это тот факт, что маленькое чудо узнавания не имеет аналога в истории. Эта пропасть, которая никогда не будет преодолена, вырастает из так называемого эпистемологического разрыва, который режимом письма вменяется совокупности исторических операций. Последние, не переставали мы повторять, полностью являются видом записи, начиная с этапа архивирования и кончая этапом литературного письма в форме книг или статей, предназначенных для прочтения. В этом отношении мы смогли перетолковать приведенный в «Федре» миф об истоке письменности — или, по меньшей мере, о письменности, осуществляемой с помощью внешних знаков, — как миф об истоке историографии во всех ее видах.

Это не означает, что благодаря письменному замещению устраняется любой переход от памяти к истории, что подтверждается свидетельством, этим основополагающим актом исторического дискурса: «Я там был! Верите вы мне или не верите. А если не верите мне, спросите у кого-нибудь другого!» Таким образом, свидетельство, доверенное другому, передает истории энергию декларативной памяти. Однако живое слово свидетеля, превратившееся в письмо, растворяется в массе архивных документов, которые связаны с новой парадигмой — парадигмой «признаков», охватывающей собой следы любого рода. Не все документы являются свидетельствами, хотя ими являются также те документы, которые «свидетельствуют помимо своей воли». Более того, не все факты, считающиеся установленными, являются конкретными событиями. Многие события, признаваемые историческими, никогда не были чьими-либо воспоминаниями.

Разрыв между историей и памятью углубляется в фазе объяснения, где подвергаются испытанию все наличные употребле-

ния соединительного союза «потому что...». Разумеется, соединение между объяснением и пониманием, которое мы постоянно подчеркиваем, сохраняет свою связь со способностью принимать решение, реализуемой социальными агентами в запутанных ситуациях, и, тем самым, с зависящим от памяти самопониманием. Однако историческое понимание отдает преимущество структуре смысла, которая превосходит ресурсы даже коллективной памяти: связь между событиями, структурами и конъюнктурами, увеличение числа уровней длительности на шкале норм и оценок, распределение значимых предметов истории по многочисленным планам — экономическому, политическому, социальному, культурному, религиозному и т.п. История не только обширнее памяти — ее время распределяется по иным уровням. Высшая отметка удаления истории от памяти достигалась тогда, когда факты памяти трактовались как «новые предметы» такого же ранга, что и сексуальность, мода, смерть. Следовательно, мнемоническая репрезентация, осуществляющая связь с прошлым, сама становится объектом истории. В таком случае с полным основанием мог встать вопрос о том, не превратилась ли память, эта матрица истории, в простой объект истории. Дойдя до этой конечной точки историографической редукции памяти, мы услышали протест, в котором находит себе прибежище способность памяти свидетельствовать о прошлом. История может расширить, дополнить, скорректировать, даже опровергнуть свидетельство памяти относительно прошлого, но она не в состоянии упразднить память. Почему? Потому что, как нам кажется, память остается хранительницей высшей конститутивной диалектики прошлого, то есть отношения между «больше не», подчеркивающим характер завершенности, упраздненности, преодоленности, и «было», говорящем об изначальном и в этом смысле нерушимом характере. То, что некое событие действительно произошло, — это предмет допредикативной и даже донарративной веры, на которой основывается узнавание образов прошлого и словесное свидетельство. В этом отношении такие события, как Шоа и величайшие преступления XX века, едва доступные репрезентации, есть события из событий, оставивших свой травматический след в сердцах людей и на их плоти: опровергая утверждение о том, что они прошли, требуют, чтобы о них рассказали, чтобы их осмыслили. Этот протест, питающий собой свидетельство, относится к области веры: его можно оспорить, но нельзя опровергнуть.

Из этой хрупкости исторического познания вытекают два следствия.

С одной стороны, мнемоническая репрезентация имеет своим единственным историческим соответствием — при отсутствии свидетельства узнавания — понятие репрезентирования, хрупкий характер которого мы уже подчеркнули. То, что построения историка могут быть реконструкцией действительно произошедших событий, способна удостоверить только работа по пересмотру и переописанию, проводимая историком в его кабинете.

Второе следствие: соперничество между памятью и историей, между верностью одной и истинностью другой не может разрешиться в эпистемологическом плане. В этом отношении сомнение, подстрекаемое мифом из «Федра», — является ли *pharmakon* письма целебным средством или ядом? — никогда не могло быть разрешено в гносеологическом плане. Оно снова возродилось благодаря атакам Ницше на негативные стороны исторического характера культуры. Последние отголоски его слышны в рассуждениях нескольких известных историков о «пугающей чуждости истории». Дебаты следует перенести на другую сцену — сцену, принадлежащую читателю истории, которая вместе с тем является и сценой рассудительного гражданина. Получатель исторического текста должен и лично, и в плане публичной дискуссии поддерживать равновесие между историей и памятью.

Это ли является последним словом относительно тени, отбрасываемой духом прощения на историю историков? Подлинный ответ на вопрос об отсутствии эквивалента мнемонического феномена узнавания в истории можно прочесть на страницах, посвященных смерти в истории. История, говорили мы там, ответственна за тех, кто некогда умер и чьими наследниками мы являемся. Историческую операцию в целом можно тогда считать актом погребения. Не местом захоронения, не кладбищем, не простым хранилищем останков, а все время повторяющимся актом погребения. Такое письменное погребение в плане истории продолжает работу памяти и работу скорби. Работа скорби окончательно отделяет прошлое от настоящего и уступает место будущему. Работа памяти достигла бы своей цели, если бы реконструкции прошлого удалось в каком-то отношении воскресить прошлое. Следует ли оставить за конкурентами Мишле — признанными или непризнанными — ответственность за этот романтический обет? Не притязает ли историк на то, чтобы за каждой посмертной маской увидеть лица тех, кто

некогда существовал, действовал, страдал, и выполнить обещания, которые они оставили невыполненными? Именно это могло стать тайным обетом исторического познания. Однако его все время откладываемое выполнение не числится за теми, кто пишет историю, оно в руках тех, кто ее созидает.

Как не вспомнить здесь картину Клее, названную им «Angelus Novus» и описанную Вальтером Бенямином в девятом из «Тезисов по философии истории»⁵⁰. «Существует, — говорит он, — картина Клее, названная «Angelus Novus». На ней изображен ангел, который, как кажется, готов слететь со своего места, где пребывает в неподвижности. Его глаза таращатся, рот открыт, крылья распростерты. Именно так непременно должен выглядеть ангел истории. Он весь обращен в прошлое. В том, что для нас предстает как цепь событий, он видит всего лишь катастрофу... Он хотел бы задержаться, разбудить мертвых и собрать вместе побежденных⁵¹. Однако из рая дует сильный ветер, который запутывается в крыльях ангела, и он не может больше их сложить. Этот сильный ветер беспрестанно толкает его в будущее, к которому он повернут спиной, в то время как перед ним до самого неба громоздятся руины. Этот ураган мы называем прогрессом». Что значит для нас этот ураган, парализующий ангела истории? Не скрывается ли за этим ныне оспариваемым образом прогресса история, творимая людьми и обрушивающаяся на историю, которую пишут историки? Но в таком случае предполагаемый смысл истории зависит не от историков, а от гражданина, который дает продолжение событиям прошлого. Для историка-специалиста по эту сторону убегающего горизонта остается пугающая чуждость истории, нескончаемое соперничество между обетом верности, данным памятью, и поисками истины в истории.

⁵⁰ Benjamin W. Thèses sur la philosophie de l'histoire (1940) // Schriften, 1955; Illuminationen, 1961; Angelus Novus, 1966. Frankfurt, Suhrkamp Verlag; франц. перевод М. де Гандийака в: Benjamin W. Oeuvres II. Poésie et Révolution. Paris, Denoël, 1971, p. 277-288. Другой перевод читайте в: Benjamin W. Écrits français. Paris, Gallimard, 1991 под названием: «О понятии истории» (1940), p. 333-356. Я привожу цитаты по первому из названных переводов. О произведении «Thèses...» можно прочитать следующие работы: Mosès St. L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem. Paris, Éd. du Seuil, 1992, p. 173-181; Gagnebin J.-M. Histoire et Narration chez Walter Benjamin. Paris, L'Harmattan, 1994, «Histoire et césure», p. 143-173.

⁵¹ На деле это бы случилось, если бы будущее смогло спасти от забвения историю побежденных: все, наконец, были бы «призваны». В этом моменте будущего революция и искупление совпали бы.

Может быть, тогда стоит завести речь о плохой истории? Я не знаю. Но я не буду говорить: плохая история. На деле у истории есть некая привилегия, которой у нее не отнять, — не только распространять коллективную память за пределы любого реального воспоминания, но и подправлять ее, критиковать, даже избочивать во лжи память определенного сообщества, когда оно сосредоточивается на себе и погружается в собственные страдания до такой степени, что становится слепым и глухим по отношению к страданиям иных сообществ. Именно на пути исторической критики память встречает смысл справедливости. Что было бы с хорошей памятью, если бы она не была вместе с тем беспристрастной?

3. Прощение и забывание

Станем ли мы *in fine* провозглашать что-то вроде долга хорошего забвения? Я выскажу некоторые сомнения по поводу *happy end*^{*}, предписанного всему нашему предприятию.

Мои колебания начинаются в плане внешнего проявления забвения и продолжаются вплоть до его глубинного конституирования, до того плана, где переплетаются забвение, связанное со стиранием следов, и забвение-резерв.

Уловки забвения еще легко разоблачать там, где институты забвения, парадигму которых представляет амнистия, усугубляют неправильное применение забвения, соответствующее неправильному употреблению памяти. Память об амнистии в Афинах, о которой мы говорили в последней главе о забвении, в этом отношении показательна. Мы увидели, благодаря какой стратегии отрицания основополагающего насилия установился тогда гражданский мир. Декрет, учрежденный с помощью клятвы, предписывающей «не помнить зла», претендовал ни больше, ни меньше как на то, чтобы замаскировать реальность, *stasis* междоусобной войны, поскольку общество одобряло лишь войну вовне. Государство в своей глубинной сущности объявлялось чуждым конфликту. Тогда вставал такой вопрос: возможна ли здравая политика без чего-то вроде цензуры памяти? Политическая проза начинается там, где кончается месть, иначе история рискует превратиться в смертельно опасное чередование вечной ненависти и забывчивой памяти. Общество не может жить

* Счастливым концem (англ.).

в бесконечном гневе против самого себя. В таком случае одна лишь поэзия сохраняет силу не-забывания, укрывшуюся в печали, которую Эсхил объявляет «ненасытным злом» («Eumenides», v. 976^{9*}). Поэзии известно также, что политика основывается на забывании незабываемого, этом, как сказала Николь Лоро, «никогда не формулируемом оксюмороне» («La Cité divisée», p. 161). Клятва может о нем напомнить и выразить его лишь в форме отрицания отрицания, объявляющего о невозможности того несчастья, о котором Электра говорит, что оно есть несчастье, «которое не забывает» (Électre, v. 1246-1247). Такова духовная ставка амнистии: заставить замолчать не-забываемое памяти. Вот почему греческая политика нуждалась в религиозном — чтобы поддерживать стремление к забвению незабываемого, обращаясь к проклятиям, которых достойно нарушение клятвы. Мы видели, как при отсутствии религиозного и поэтического амбиция риторики восславления в эпоху королей, о чем упоминалось выше в связи с идеей величия, имела целью вместо памяти об Éris (полемике), о Discorde (разладе) внушить память совсем о другом. Клятва, этот словесный ритуал — *horkos*, в створе с *lêthê* — вероятно, исчезла из демократической и республиканской прозы, но не из самовосхваления общества с его эвфемизмами, церемониями, гражданскими ритуалами, поминаниями. Здесь философ поостережется осуждать цепь амнистий, на которые столь щедр в частности Французская республика, а просто подчеркнет их терапевтический, утилитарный характер. И он прислушается к голосу незабывающей памяти, вытесненной из сферы возможного забывчивой памятью, связанной с прозаическим изменением политического. Именно такой ценной может быть сохранена едва заметная грань, отделяющая амнистию от амнезии. Знание о том, что общество остается «разделенным обществом», зависит от практической мудрости и ее политического воплощения. Этому содействует позитивное использование *диссенсуса*, являющегося отголоском незабывающей памяти о разладе.

Тревога о том, чтобы занять справедливую позицию перед лицом правильного и неправильного использования забывания, прежде всего в институциональной практике, в конечном счете является симптомом стойкой неуверенности, оказывающей воздействие на отношение забвения к прощению в его глубинной структуре. Вопрос встает снова и снова: если можно говорить о хорошей памяти, существует ли что-то вроде хорошего забывания? По-моему, нет никакой ясности относительно того, что

могло бы выступать в качестве эсхатологии забвения. Мы увидели такой кризис в конце главы о забвении, сопоставляя забвение как стирание следов и забвение-резерв. Именно об этом сопоставлении снова пойдет речь, если мы взглянем на дело под углом зрения хорошей памяти.

Почему нельзя говорить о хорошем забывании так же, как мы говорим о хорошей памяти?

Первый довод заключается в том, что наше отношение к забвению не отмечено актами мышления, сравнимыми с актами узнавания, которые мы назвали маленьким чудом памяти, — воспоминание вызвано, оно внезапно пришло, оно вернулось; мы мгновенно узнаем вещь, событие, человека и вскрикиваем: «Это она! Это он!». Приход воспоминания — это событие. Забывание не является событием, оно не приходит, его не заставляют прийти. Разумеется, можно в определенный момент заметить, что мы что-то забыли. Но то, что в таком случае признают, это состояние забвения, в котором мы были. Такое состояние можно, конечно, назвать «силой», как об этом говорит Ницше в начале Рассмотрения второго в «Генеалогии морали». Это, говорит он, «не есть простая *vis inertiae*» (с. 439*), это, скорее, «активная, в строжайшем смысле позитивная сдерживающая способность» (там же). Но каким образом мы узнаем об этой способности, делающей из забывания «привратницу, охранительницу душевного порядка, покоя, этикета»? (там же). Мы узнаем о ней благодаря памяти, этой противоположной способности, «с помощью которой забывчивость в некоторых случаях упраздняется — в тех именно случаях, где речь идет об обещании» (там же). В этих определенных случаях можно было бы говорить не только о способности, но и о желании не забывать, о «непрерывном волеии однажды поволенного — о настоящей памяти воли» (с. 440). Именно связывая себя, мы освобождаем себя от того, что было силой, но в то же время и волей. Можно возразить, сказав, что стратегии забывания, о которых говорилось чуть выше, состоят в более или менее активном вмешательстве и в нем можно видеть серьезные способы замалчивания, упущения, ослепления. Однако, если моральная виновность может быть связана с поступками, относящимися к разряду не-действия, как заявляет Карл Ясперс в работе «Вопрос о виновности», то тогда речь пойдет о множестве конкретных актов не-действия, точные обстоятельства которых можно вспомнить ретроспективно.

* Здесь и далее цит по: *Ницше Ф.* Соч. в 2-х томах. Т. 2. М., 1999.

Второй довод в пользу непризнания аналогии между памятью и забвением, если иметь в виду успешность или осуществление, состоит в том, что у забвения, с точки зрения прощения, есть собственные дилеммы. Это проявляется в том, что если память имеет дело с событиями, в том числе и с событиями обмена, дающими повод для освобождения от наказания, возмещения понесенных убытков, оправдания, то забывание приводит к тяжким последствиям, которые в этом смысле можно назвать историческими, поскольку они образуют трагизм действия. В итоге забвение мешает деятельности продолжаться, поскольку из-за него либо до такой степени запутываются роли, что становится невозможно в них разобраться; либо возникают неразрешимые конфликты, в которых разногласия оказываются непреодолимыми; либо упускаются из внимания непоправимые ошибки, зачастую совершенные в давно минувшее время. Если прощение в состоянии что-то сделать в этой ситуации, отмеченной усилением трагизма⁵², то речь может идти лишь о некоей неконкретной работе, о том, как подходить к типичным ситуациям безвыходности, непримиримости, непоправимости и как достигать их. Это негласное допущение касается не столько памяти, сколько скорби, длительного пребывания в ней. Три образа, приведенные здесь, на деле являются образами утраты: признание того, что существуют безвозвратные утраты, было бы верхом мудрости, достойной выступать в роли *инкогнито* прощения при трагическом действии. Главным делом здесь был бы не столько терпеливый поиск компромисса, сколько согласие на *диссенсус* в этике дискуссии. Может быть, следовало бы говорить о «прощении долга», этом образе утраты? Да, конечно же, поскольку долг граничит с виной и может повторяться. Но и нет, поскольку долг означает признание наследия. Деликатная работа прощения греха и завязывания дружбы должна совершаться в сердцевине самого долга: с одной стороны, освобождение от вины, с другой стороны, налаживание дружбы с вечным должником. Долг без вины. Долг без прикрытия. Здесь мы вновь встречаем долг по отношению к умершим и историю как погребение.

⁵² *Abel O.* Ce que le pardon vient faire dans l'histoire // «Esprit», 1993, № 7, «Le Poids de la mémoire». Можно отметить близость этой проблематики к гегелевской, развиваемой в «Феноменологии духа», где прощение основывается на взаимном самоотречении сторон, на исчезновении единичности каждой из них^{10*}.

Наиболее прочным основанием асимметрии между забыванием и памятью с точки зрения прощения является неустрашимая полярность, разделяющая, вопреки ему самому, подземное царство забвения: полярность между забыванием из-за стирания следов и забыванием-резервом. Именно признание этой непреодолимой двойственности является самым ценным и сокровенным знаком прощения. Признать, что «для человеческого видения не существует некой высшей точки зрения, с которой можно было бы узреть общий исток разрушения и созидания»; таков сформулированный выше вердикт герменевтики исторического состояния по поводу забвения: «Нам неведом возможный исход этой великой драмы бытия», — сказали мы в заключение. Вот почему можно мечтать о хорошей памяти, хорошее же забвение невозможно. Какую печать на этом зароке могло бы поставить прощение? В негативном плане она означала бы: на первое место в списке того, от чего следовало бы отказаться, нужно поставить бессилие рефлексии и умозрения; в позитивном же плане этот отказ от знания следовало бы включить в число маленьких завоеваний хорошей памяти, как только барьер забвения опустится на несколько ступеней. Можно ли в таком случае говорить об *ars oblivionis* в том же смысле, в каком ранее говорилось об *ars memoriae*? По правде говоря, прокладывать путь в этом едва знакомом пространстве довольно трудно. Для нашего исследования я предлагаю три маршрута. Можно было бы, как это делает Харальд Вайнрих, у которого я заимствовал эту формулировку⁵³, прокладывать маршрут строго параллельно *ars memoriae*, восславленному Фрэнсис Йейтс. Если для этого искусства была характерна скорее техника запоминания, чем доверие к воскрешению в памяти и ее спонтанным порывам, то противоположное ему искусство было «*léthatechnique*» («*Lethe*», р. 29). На деле, если следовать трактатам о мнемоническом искусстве, современным подвигам *ars memoriae*⁵⁴, искусство забывания должно было бы базироваться на риторике исчезновения: писать, чтобы исчезнуть, — что противоположно занесению в архив. Однако под этой варварской мечтой Вайнрих, терзаемый «Освенцимом и невозможным забвением» (ор. cit., р. 253sq), не поставил бы своей подписи. Такое опустошение, названное однажды аутодафе, вырисовывается на горизонте памяти как угроза, большая, чем стирание следов. Разве

⁵³ *Weinrich H. Lethe, Kunst und des Vergessens.*

⁵⁴ См. выше, часть первая, гл. 2, § 1, с. 89-103.

такое обращение в пепел, будучи предельным опытом, не является доказательством от противного того, что искусство забывания, если оно существует, не могло бы оформиться в ясно выраженный проект — наряду с обетом хорошей памяти? Вопреки этому разрушительному соперничеству между стратегиями памяти и забвения, намечается возможная работа забывания, вpleтeнная во все устремления, связывающие нас со временем: память о прошлом, ожидание будущего и внимание к настоящему. Именно такой путь избрал Марк Оже в «Формах забвения»⁵⁵. Исследователь и проницательный интерпретатор африканских ритуалов, он изображает три «фигуры» забвения, которые ритуалы возводят в ранг символов. Чтобы вернуться в прошлое, говорит он, надо забыть настоящее, как это бывает в состоянии одержимости. Чтобы обрести настоящее, надо отвлечься от связей с прошлым и будущим, как это происходит в игре при смене ролей. Чтобы ухватить будущее, надо забыть прошлое в жесте начала, начинания, возобновления, как это бывает в ритуале инициации. И в конечном счете «забвение всегда сопрягается с настоящим» («Les Formes de l'oubli», p. 78). Как требуют символические фигуры, «три фигуры» забвения (op. cit., p. 79) господствуют над коллективами и индивидами; это — одновременно и институты и опыты: «Отношение ко времени мыслится всегда в единственно-множественном числе. Это значит, чтобы совершить акт забвения, то есть чтобы распорядиться временем, необходимо быть по меньшей мере вдвоем» (op. cit., p. 84). Однако, если «нет ничего более трудного, чем возвращение» (op. cit., p. 84), что известно уже со времен «Одиссеи», а может быть, и чем отвлечение и начинание, стоит ли стремиться забыть, рискуя найти лишь нескончаемую память, как это случилось с рассказчиком в «Поисках»? Не стоит ли забыванию, обманув собственную бдительность, в некотором роде забыть о самом забывании?

Остается исследовать третий маршрут: маршрут забывания, не являющегося более ни стратегией, ни работой, то есть беспричинное забывание. Оно могло бы дублировать память не в смысле припоминания о случившемся, запоминания умения или поминания событий, основополагающих для нашей идентичности, а в смысле заботы, размещенной в длительности. Если, на самом деле, память есть способность, возможность запоминать, то еще в большей мере она есть образ заботы, этой осно-

⁵⁵ Augé M. Les Formes de l'oubli. Paris, Payot, 1998.

вополагающей антропологической структуры исторического состояния. В памяти-заботе мы пребываем возле прошлого, мы озабочены им. Не будет ли тогда высшей формой забвения — как расположения и способа бытия в мире — беззаботность, или, лучше сказать, не-забота? О заботах, о заботе не стали бы тогда больше говорить, как, в конце концов, не стали бы говорить о психоанализе, который сам Фрейд называл «способным исчерпать себя»... Однако под угрозой попасть в ловушку амнистии-амнезии это *ars oblivionis* не должно, потакая разрушительной силе времени, составлять сферу, отличную от памяти. Оно может встать — в желательном наклонении — лишь на сторону хорошей памяти. Оно привнесло бы оттенок благодати в работу памяти и работу скорби. Ведь оно вовсе не было бы работой.

Как не вспомнить — в унисон с обращением Андре Бретона к радости воспоминания и в дополнение к упоминанию Вальтером Беньямином ангела истории со сложенными крыльями — похвальное слово Кьеркегора в адрес забвения как освобождения от заботы?

На деле именно к «озабоченным» был обращен призыв евангелиста: «Взгляните на птиц небесных... Посмотрите на полевые лилии»^{56, 11*}. «Если озабоченный и впрямь обращает внимание на лилии и на птиц, — отмечает Кьеркегор, — если он забывается в них, то, незаметно для себя, узнает у этих учителей кое-что о себе самом» (*Discours édifiants...*, p. 157). О лилиях он узнает, что они «не трудятся». Стоит ли в таком случае признать, что даже работа памяти и работа скорби подлежат забвению? И если их простое существование есть их собственное украшение и они «не исчезают», то не следует ли понять, что «человек не работающий, не исчезающий, не имеющий никаких собственных заслуг, уже потому, что существует, одет роскошнее, чем Соломон во всей славе своей? Что касается птиц, «они не сеют, не жнут, не собирают в житницы». Однако если «дикий голубь — это человек», как удастся ему, чтобы удовлетвориться своим положением человека, «не быть более осмотрительным», «не тревожиться, предаваясь сравнениям»?

Какое «божественное отвлечение» — так Кьеркегор называет это «забвение печали», чтобы отличить его от обычного раз-

⁵⁶ *Kierkegaard S.* Ce que nous apprennent les lis des Champs et les oiseaux du ciel // *Discours édifiants à divers points de vue* (1847). Trad. fr. de P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau. Paris, Éd. de L'Orante, 1966.

влечения, — окажется способным привести человека к «мысли о том, как *прекрасно быть человеком*»?

Беззаботная память на горизонте озабоченной памяти как модель, общая и для забывчивой памяти, и для памяти, не знающей забвения.

Под знаком этого последнего *инкогнито* прощения можно было бы повторить Слово мудрости из Песни Песней: «Крепка, как смерть, любовь»^{12*}. Забвение-резерв, скажу я в таком случае, столь же сильно, как забвение из-за стирания следов.

Под историей — память и забвение.
Под памятью и забвением — жизнь.
Созидать жизнь — это другая история.
Не имеющая конца.

Поль Рикёр

КОММЕНТАРИИ

Часть первая

1* Ноэсис (ноэза) и ноэма — термины платоновской и аристотелевской философии. Гуссерль использует их для отдельного описания объектов сознания и процессов их идеального построения; они связаны с центральным понятием феноменологии — интенциональностью, то есть предметной направленностью сознания. Рикёр так поясняет эти термины: поете — воспринимаемое, желаемое; poese — восприятие, желание (см.: *Ricœur P. Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle.* P., 1995, p. 30, а также с. 46, 178 наст. издания).

2* См., например: *Декарт Р.* Соч. В 2-х томах. Т. 1. М., 1989, с. 253.

3* Сущностное (от греч. *eidōs* — вид, образ, идея) различие.

4* См.: *Sartre J.-P.* L'Imagination. P., 1936; L'Imaginaire, P., 1940 (Воображаемое. Феноменологическая психология воображения. М., 2001. Перевод с франц. М. Бекетовой).

5* См.: *Деррида Ж.* О грамматиологии. М., 2000. Перевод с франц. Н.С. Автономовой. *Он же.* Письмо и различие. СПб., 2000. Перевод с франц. А. Гараджи, В. Лапицкого, С. Фокина.

6* См.: *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1. М.; СПб., 2000, с. 42-106. Перев. с франц. Т.В. Славко под редакцией И.И. Блауберг.

7* По Гуссерлю, «материальные дисциплины» (от греч. *hylē* — материя, вещество), основанные на чувственных данных (см. с. 155 наст. изд.).

8* Ср.: *Платон.* Государство, 511d // *Платон.* Соч. В 3-х томах. Т. 3, ч. 3. М., 1971. Перевод с греч. А.Н.Егунова.

9* См.: *Аристотель.* Метафизика, 1018a 1-15; 1021a 5-10; 1061a 10-15 // *Аристотель.* Соч. В 4-х томах. Т. 1. М., 1976.

10* См.: *Аристотель.* Метафизика, 1026a 30-35 // Там же.

11* См.: *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994, с. 278 и след.

12* См.: *Платон.* Менон, 82с-83е.

13* «Идеальный тип» — одна из понятийных конструкций М.Вебера эвристического характера, в которой фиксируется культурный смысл того или иного явления, интерпретируемого с точки зрения его близости или отдаленности от некоего идеально-типического образца (см.: *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990).

14* Специфическая взаимосвязь языковых феноменов, основанная не на сущностных характеристиках языка, а на «языковых играх» — упрощенной модели употребления слов и выражений в соответствии с принятыми в «лингвистическом сообществе» правилами (см. *Витгенштейн Л.* Философские работы. Часть I. М., 1994).

15* В греческой мифологии персонификация забвения. Именем *Лета* названа река в царстве мертвых, испив воду которой, души умерших забывают свою земную жизнь.

16* «Гуссерлиана» (Husserliana, HUA) — принятое в международном философском сообществе обозначение Собрания сочинений Э. Гуссерля.

17* П. Рикёр имеет в виду неоконченное сочинение Э. Гуссерля «Кризис европейских наук и трансцендентальная философия» (см. с. 181 наст. изд.).

18* Бессознательное повторение субъектом прежнего опыта. У Фрейда явление навязчивых поступков связано с общей природой бессознательных влечений и их устойчивостью. (Подробнее см.: *Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б.* Словарь по психоанализу. М., 1996. Перевод с франц. Н.С. Автономовой.)

19* Перевод М. Цветаевой.

20* Речь идет о главном сочинении древнеримского оратора и учителя красноречия Квинтилиана (ок. 35 — ок. 96) «О воспитании оратора».

21* См.: *Декарт Р.* Рассуждение о методе // *Декарт Р.* Соч. В 2-х томах. Т. 1, с. 260: «делать всюду перечни настолько полные и обзоры столь всеохватывающие, чтобы быть уверенным, что ничто не пропущено» (перевод с франц. Г.Г. Слюсарева).

22* В психоанализе означает процесс *переноса* бессознательных желаний на те или иные объекты в рамках аналитических отношений. У некоторых теоретиков психоанализа трансфер охватывает почти всю совокупность отношений между пациентом и психоаналитиком.

23* Перевод В. Левика.

24* «*Les France*» в работе П. Нора — различные этапы в создании национальной истории Франции.

25* Имеется в виду работа Декарта «Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом», написанная на латинском языке и изданная в Париже в 1641 г.; французский перевод с приложением семи «Возражений некоторых ученых мужей против изложенных выше “Размышлений” с ответами автора» опубликован в Париже в 1647 г. под названием «Метафизические размышления». См.: *Декарт Р.* Соч. В 2-х томах. Т. 2. М., 1994.

26* В русском издании: § 36. «Темпорально-конститутивный поток как абсолютная субъективность» (с. 79).

Часть вторая

1* В тексте П. Рикёра — *mis en place*, по-мещено; автором постоянно обыгрывается понятие *места*, *place*.

2* Лире (Liré) — небольшая деревушка в живописном месте у Луары, где родился известный французский поэт XVI века, теоретик «Плеяды», Жоашен Дю Беллэ. В поэтических произведениях, которые он нередко посвящал этой сельской местности, звучали ностальгические ноты.

3* Shoah (древнеевр.) — катастрофа; в настоящее время означает геноцид еврейского народа при нацизме.

4* Напомним: в концепции К. Гинзбурга значение понятия *indices* конкретизируется и, в определенном смысле, сужается до юридического понятия «улики». Сам смысл слова *indices* — знак, признак, симптом — несравненно шире.

5* На русский язык этот термин первоначально переводился, благодаря труду Л. Леви-Брюля, как «первобытное мышление». С переводом множества других работ по социологии, истории и т.п. стало все труднее сохранять это понятие в столь общем виде. Термин «ментальность» еще раньше пронизывал насквозь выдающееся произведение Й. Хейзинги (являвшегося во многих отношениях, в том числе и в исследовании ментальности, предшественником «Анналов») «Осень Средневековья» и, разумеется, был сохранен в русском переводе (см.: *Хейзинга Й. Осень Средневековья*. М., 1988. Перев. с нидерл. Д. Сильвестрова). Труднее привыкнуть к употреблению этого слова в русском языке во множественном числе, однако конкретизация и диверсификация его в современных исследованиях требуют этого.

6* Речь идет о работе: *Freud S. Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Amst., 1939. На русск. яз.: *Фрейд З. Человек по имени Моисей и монотеистическая религия*. Перев. с нем. Р. Додельцева. М., 1993.

7* Эта и следующая цитаты приводятся по французскому переводу книги К. Гинзбурга, на который в своем анализе опирается П. Рикёр.

8* П. Рикёр нередко, в традиции М. Хайдеггера — Ж. Деррида, «играет» этимологией слов. Так, в данном случае: *l'enveloppe* во фр. — оболочка; *envelopper* — обертывать, окутывать; охватывать; *développer* — развивать, а также разворачивать (пакет и т.п.).

9* Значение слова «prestige» (в том числе, в работе Луи Марена «*Les prestiges de l'image*»): обаяние, престиж, власть (над умами) и т.п. Первоначально от лат. *praestigium* — обман, надувательство, иллюзия; в дальнейшем обрело и другой оттенок: влияние, авторитет (личности, имени, сана).

10* Во франц. языке «*grandeur*» — величие и величина; в русском языке обозначить используемое и обыгрываемое П. Рикёром *единое* слово «*grandeur*» одним словом невозможно.

11* В слове «великие», заключенном в кавычки, не следует видеть выражение уничижительного отношения к упомянутым историкам (невзирая на критику автора в их адрес). Это вновь — «цитирование» слова «grand», подчеркивание неустрашимости смысла «величина», «величие».

Часть третья

1* Употребляемый здесь П. Рикёром термин *modernité* обозначает и «современную эпоху», и эпоху модерности (модерна), или Нового времени. Немного далее этот термин приобретет дополнительный оттенок, обозначая уже и «современность» как характеристику, которой каждая данная эпоха наделяет саму себя, и эпоху модерности в ее противопоставлении эпохе постмодерности (постмодерна), или — в соответствующих контекстах — постсовременности. В переводе мы будем учитывать оба этих значения.

2* См.: *Арендт Х.* Ситуация человека. Разделы 24-26 главы V // Вопросы философии, 1998, № 11.

3* См. об этом: *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1, с. 27-33.

4* Очевидно, имеется в виду: «Поэтика», 1461b 9-16.

5* См.: *Ролз Д.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995.

6* Имеется в виду работа Вильгельма Шаппа «Впутанный в истории» («In Geschichten verstrickt»). См.: *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1, с. 91-92.

7* См.: *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // *Кант И.* Собр. соч. В 6 томах. Т. 6. М., 1966, с. 487.

8* Вейцман Хаим (1874—1952) — первый президент государства Израиль, один из лидеров сионистского движения.

9* Французский философ, математик и экономист Антуан Огюстен Курно (1801—1877), в концепции которого значительное место занимало понятие случайности, понимал случай как результат совместного действия независимых друг от друга причинных рядов.

10* См.: *Аристотель.* Поэтика, 1448 а 15-17.

11* Речь идет о разгроме французской армии в 1940 г. См.: *Блок М.* Странное поражение. М., 1999.

12* См. об этом: *Рикёр П.* Время и рассказ. Т. 1, с. 240—250.

13* См. комм. 10* к первой части.

14* См.: *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Собр. соч. В 6 томах. Т. 4, часть 1. М., 1965, с. 269.

15* См.: *Аристотель.* Никомахова этика, 1094b 24-25.

16* См.: Кант И. Критика способности суждения, § 9, 39, 40, 48 и др.

17* Французский термин *dérivation*, используемый автором, означает и «выведение», и «отклонение» (от подлинности). Здесь важны оба эти значения.

18* Выражение «первобытие» (*être sauvage*) М. Мерло-Понти использует в поздних сочинениях, например в работе «Видимое и невидимое» («*Le Visible et l'Invisible*». Paris, 1961), для обозначения исходного, первоначального бытия как предельного основания отношений субъективности и мира, источника существующих в мире смыслов.

19* Жаргоном подлинности Адорно называет язык, который выражает одну из социально-политических тенденций европейской интеллектуальной традиции и является, в частности, симптомом фашизма, хотя и имеет более широкий охват. См.: Адорно Т. Жаргон подлинности. М., 2003.

20* Понятие *Wiederholung*, использовавшееся Кьеркегором, часто переводят как «повторение», но мы в данном случае принимаем вариант «возобновление», предложенный В.В.Бибихиным в переводе «Бытия и Времени».

21* *Vita activa* (деятельная жизнь) — важная категория философии Ханны Арендт, одна из ведущих характеристик человеческого существования, охватывающая собой три элемента: труд (работу), созидание (изготовление), действия (поступки). См.: Арендт Х. *Vita activa*, или О деятельной жизни. СПб., 2000.

22* Спиноза Б. Этика, часть 4, теорема 67. Перевод Н.А. Иванцова.

23* В оригинале приведены две фразы, которые в Синодальном переводе переданы одинаково. Полностью они звучат так: «И испустил Исаак дух и умер, и приложился к народу своему» (Быт 35, 29); «И окончил Иаков завещание сыновьям своим... и скончался, и приложился к народу своему» (Быт 49, 33).

24* В переводе В.Бибихина немецкое «Schuld» передано как «вина», но французское слово «dette» не дает такой возможности. Поэтому далее в тексте и при цитировании мы вносим соответствующие коррективы.

25* Французское слово *toit* означает и «вина», и «вред».

26* Сюрен Жан-Жозеф (1600—1665) — французский писатель-мистик, незуит.

27* Имеется в виду «Словарь французского языка» («*Dictionnaire de la langue française*»), подготовленный и изданный в 1850-х годах французским философом-позитивистом Э. Литтре совместно с Л. Ашеттом и оказавший большое влияние на развитие французской лексикографии и культуры в целом.

28* Лк 22, 19.

29* В переводе В.Бибихина немецкий термин *Geschick* передан словосочетанием «исторический путь» («Бытие и Время», с. 384).

30* Полимния (Полигимния) (от poly, много, и mnēmē, память) — муза танца, музыки.

31* Слово «sens», используемое в оригинале, многозначно: его можно перевести как «смысл», «чутье» или «чувство», «представление о». Здесь имеется в виду и придание смысла, направленности истории, и историческое чувство. Это следует учитывать далее.

32* «Шма» — еврейская молитва, начинающаяся словами «Слушай, Израиль» (см., например, Ис 48, 1).

33* Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни, с. 163.

34* Об этой книге см.: Автономова Н.С., Караулов Ю.Н., Муравьев Ю.А. Культура, история, память (О некоторых тенденциях новейшей французской историко-методологической мысли) // Вопросы философии, 1988, № 3.

35* Имеется в виду работа К. Ясперса «Духовная ситуация времени» (1932). Русский перевод см. в издании: Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991, с. 287—418.

36* 1980 год был объявлен ЮНЕСКО годом культурного наследия.

37* Французское слово «souvenir» означает и «вспоминать», и «вспоминание».

38* См.: Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч. В 6 томах. Т. 3. М., 1964, с. 286—289.

39* Имеется в виду книга французского философа-спиритуалиста Феликса Равессона «О привычке» («De l'habitude»), 1840.

40* См.: Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г.В. Соч. В 4-х томах. Т. 2. М., 1983, с. 111.

41* Ср. в переводе Н.И. Иванцова: «Но все прекрасное так же трудно, как и редко».

42* «Печаль и жалость» («Le Chagrin et la Pitié», 1969) — документальный фильм режиссера Марселя Офюльса (Ophüls), рассказывающий о жизни в Оверни в 1940—1945 гг., во время немецкой оккупации и освобождения. В фильме использовано много архивных материалов и свидетельств очевидцев.

43* Туве Поль (1915—1996) — один из руководителей нацистской полиции в Лионе в годы Второй мировой войны. Судебный процесс над ним состоялся во Франции в 1994 г. Осужден по статье «преступления против человечности».

44* Моррас Шарль (1868—1952) — французский консервативный писатель и публицист, монархист, лидер националистического движения «Action française».

45* Жан Мулен (1899—1943) — герой французского Сопротивления.

46* Очевидно, имеется в виду американский многосерийный телефильм «Холокост» (1978). «Ночь и туман» («Nuit et Brouillard») — документальный фильм французского режиссера Алена Рене (1955).

47* Барбье Клаус (1913—1991), по прозвищу «Лионский мясник», во время Второй мировой войны руководил лионским гестапо.

48* Папон Морис (р. 1910) — французский коллаборационист, министр правительства Виши. Процесс над ним проходил во Франции в 1997 г. после 16-летнего судебного разбирательства. Был осужден по статье «преступления против человечности» за участие в депортации евреев в годы Второй мировой войны.

49* Мишель де Лопиталь (1505—1573) — французский государственный деятель, в 1560—1568 — канцлер Франции.

Эпилог

1* Литания (от греч. *litaneia* — моление) — в католичестве и лютеранстве — молитвословие, совершающееся во время церковных процессий.

2* Керигма (от греч. *kerugma* — заявление, весть, проповедь) — провозглашение благой вести проповедником, обращающим непосвященных.

3* Бурдалу (1632—1704) — французский оратор, иезуит. Известен своими проповедями на духовные темы, произносившимися в Париже и при дворе.

4* В 1973 г. канцлер Брандт преклонил колени перед памятником участникам восстания еврейского гетто в Варшаве (1943).

5* Потлач, по определению М.Мосса, это «тотальные поставки агонистического типа», то есть свойственная некоторым первобытным и архаическим обществам система совокупных тотальных поставок, основанных на обмене дарами, причем в ситуации, когда доминирующим в отношениях племен является принцип соперничества (см. *Мосс М.* Очерк о даре, с. 88-92; цитата на с. 91).

6* Мк 9, 42.

7* См.: *Делёз Ж.* Ницше и философия. Гл. IV: От злопамятности к нечистой совести. М., 2003. Перев. с франц. О. Хомя под ред. Б. Скуратова.

8* 1 Кор 13, 8.

9* «Еще молю о том, чтоб никогда
Здесь не гремели мятежи и смуты
Усобиц ненасытных...»

(Перевод с древнегреческого С. Апта).

10* См.: *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. СПб., 1913, с. 299 и след.

11* Мф 6, 26.

12* Песн 8, 5.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абель** (Abel) О. 661, 679, 696
Августин 46, 47, 49, 55, 58, 92, 96, 99, 100, 136-144, 153, 155, 164, 185, 215, 218, 220, 224, 313, 417, 426, 481, 485, 486, 492, 493, 532, 534, 544, 595, 602, 662
Адорно Т.В. 364, 488
Александр (Alexandre) Ж. 168
Ален (Э.Шартье) 565
Алкуин 97
Альтюсер Л. 120
Амери (Améry) Ж. 247, 449, 642
Андерсон (Anderson) П. 361
Анкерсмит (Ankersmit) Ф.Р. 343, 391
Анри (Henry) М. 124
Антельм (Antelme) Р. 247
Апель К.О. 428
Арендт (Arendt) Х. 92, 124, 151, 182, 185, 230, 231, 256, 312, 358, 369, 411, 424, 465, 498, 641, 672-675, 677-679
Ариес (Ariès) Ф. 168, 276
Аристотель 16, 24, 26, 32, 35-43, 45, 51, 52, 70, 72, 75, 83, 87, 95, 96, 111, 127, 129, 134, 136, 155, 176, 214, 241, 323, 331, 340-342, 354, 369-372, 375, 376, 395, 434, 463, 481-483, 485, 491, 576, 584, 610, 626, 682
Арон (Aron) Р. 234, 255, 365, 469-471, 532
Артог (Hartog) Ф. 195, 232, 347
Ауэрбах (Auerbach) Э. 361
- Балибар** (Balibar) Э. 144, 145, 147, 149
Барбье (Barbie) К. 624, 653
Баррес М. 567
Барт (Barthes) Р. 199, 349-351, 361, 390, 393, 471
Барт (Barth) Ф. 298
Батай Ж. 667
Бауэр (Bauer) Г. 516
Бахтин М. 268, 299
Башляр Г. 171, 207, 257
Бейль П. 241
Бенвенист Э. 214, 220, 227, 228, 252, 253, 347, 431, 479
Бенза А. 294
Бентам (Bentham) И. 242
- Беньямин** (Benjamin) В. 300, 481, 514, 692, 699
Бергсон (Bergson) А. 36, 41, 46, 48-50, 52-54, 57, 62, 67, 69, 81-85, 87, 90, 95, 144, 157, 170, 215, 257, 397, 482, 527, 535, 551, 562, 578, 588, 592, 595-605, 607-609, 616, 682
Беркли Д. 605
Берман (Berman) А. 105
Бернар К. 267
Бернар Шартрский 219, 432
Бернет (Bernet) Р. 58, 75, 154, 155, 163, 164
Берныйт (Burnyeat) М. 29, 30
Бертоз (Berthoz) А. 585
Бетховен Л. ван 114
Бинсвангер Л. 111
Бирнбаум (Birnbaum) О. 164
Бисмарк О. фон Шёнхаузен 419
Блок (Bloch) М. 33, 237-240, 242, 243, 245, 248, 250, 266, 268, 275, 335, 431, 446, 473, 486, 552
Блондель (Blondel) Ш. 170, 268
Бовийар (Beauvillard) К. 443
Боден Ж. 258
Бодлер Ш. 93, 114, 414, 434, 437, 438, 543, 545
Боллем (Bolleme) Ж. 299
Болмери (Balmory) М. 181
Болтански (Boltanski) Л. 185, 309, 311, 312, 318, 385, 537, 663
Борхес (Borges) Х.Л. 558, 574
Боссюз Ж.Б. 313
Ботри-Лакантинери (Bautry-Lacantinerie) Г. 651
Бозм (Boehm) Р. 77
Брандт В. 660
Брежу (Bréjoux) Ж. 432
Бремон А. 511
Брентано Ф. 57, 60, 62, 73
Бретон (Breton) А. 645, 688, 699
Бриссон (Brisson) Л. 198
Бродель Ф. 184, 190, 211-213, 219, 220, 256-258, 261, 266, 270, 271, 274, 289, 294, 296, 297, 305, 314, 335-337, 341, 387, 471, 477, 479, 513

- Броунинг (Browning) Ч.Р. 363
 Бруно Дж. 96, 98-100, 102, 112, 242
 Буало Н. 376
 Будон (Boudon) Р. 303
 Буке (Bousquet) 624
 Бурдалу (Bourdoulou) 651
 Бурдье П. 292, 293, 317, 588, 610
 Бурже (Bourget) Ж.Л. 465
 Буркхардт Я. 353, 422
 Бэкон Ф. 99
 Бюзе (Buser) П. 587, 588, 614
 Бюргьер (Burguière) А. 267, 271, 316
- Вайнрих (Weinrich) Х.** 94, 98, 100-103, 417, 431, 573, 575, 614, 697
 Валла (Valla) Л. 240, 241, 247, 393, 624
 Вальцер (Walzer) М. 312
 Вебер (Weber) М. 47, 120, 122, 123, 166, 182, 234, 255, 259, 271, 321, 380, 469, 470, 476, 532, 658
 Вейль (Weil) С. 500
 Вейль Э. 384
 Вейцман Х. 460
 Вен (Veayne) П. 219, 249, 258, 355, 395, 471, 475
 Вернан (Vernant) Ж. 244, 273, 274, 278, 376
 Вернер (Werner) М. 420
 Видаль де ла Блаш П. 211, 212, 267
 Видаль-Наке (Vidal-Naquet) П. 274, 278, 362, 625, 649
 Вико Дж. 219, 353, 354
 Виланд К.М. 422
 Винь (Vigne) Э. 553
 Виньи А.В. де 545
 Витгенштейн Л. 48, 665
 Вольтер (М.Ф. Аруэ) 336, 422
 Вордсворт У. 168
 Вормс (Worms) Ф. 81, 605
 Вригт (Wright) Г.Х. фон 229, 259, 476
 Вьялане (Vialaneix) П. 514
- Гадамер Х.Г. 7, 199, 396-398, 416, 417, 441, 533, 581
 Галилей Г. 241
 Гандийак (Gandillac) М. де 692
 Гарapon (Garapon) А. 448-450, 465
 Гартман Н. 644, 679
- Гегель (Hegel) Г.В.Ф. 144, 167, 220, 306, 353, 377, 384, 398, 411, 416, 423, 428, 484, 490, 491, 515-517, 519, 544
 Гельвеций К.А. 102
 Генрих IV 627
 Гердер И.Г. 422, 434, 437, 517
 Герне Л. 273
 Геродот 189, 190, 195, 232, 347, 348, 553, 574
 Гёте И.В. 517
 Гизо Ф. 386
 Гинзбург (Ginzburg) К. 178, 238, 240, 241, 243-245, 294, 298-301, 324-328, 345, 358, 362, 445-447, 475
 Гириц (Geertz) К. 120-123, 298, 306, 324
 Гитлер А. 460, 461
 Гиттон (Guitton) Ж. 138
 Гоббс Т. 116, 152, 313, 502
 Голль Ш. де 624
 Гольдштайн (Goldstein) К. 91, 212, 586
 Гомбрих (Gombrich) Е. 326
 Гомер 195
 Гранель (Granel) Ж. 75, 155
 Гратьен (Gratien) Ж. 675
 Грейш (Greisch) Ж. 496, 498, 519, 525, 528, 533, 535
 Гренди Э. 294, 304
 Гримауди (Grimaudi) М. 294, 295
 Губер (Goubert) 570
 Гуйе (Gouhier) А. 49, 93
 Гумбольдт В. фон 223, 422
 Гурвич Ж. 270
 Гуссерль Э. 7, 35, 46, 56, 57, 59-63, 69, 70, 73-78, 80, 138, 144, 153, 155-160, 162-167, 178, 179, 181, 215, 305, 389, 481, 484, 485, 534, 581, 594, 602, 608
- Дави (Davy) М.** 664
 Д'Аламбер Ж.Л. 433
 Дампьер (Dampierre) Е. де 182
 Даниил 218, 220
 Данте Алигьери 97, 98, 103
 Дантон Ж.-Ж. 447
 Дастюр (Dastur) Ф. 494, 496, 498
 Декарт Р. 24, 99, 102, 103, 144, 145, 147, 153, 241, 242, 583
 Декомб (Descombes) В. 435-438, 664, 665
 Делёз Ж. 598, 600, 601, 604, 606, 676
 Деррида (Derrida) Ж. 27, 154, 196, 197, 362, 646-648, 660, 680

- Детьен (Detienne) М. 244, 274, 278
 Джеймс У. 57, 157
 Джентиле Дж. 362
 Джойс Дж. 210, 390
 Дидро Д. 433
 Дильтей (Dilthey) В. 7, 171, 182, 218, 259, 338, 340, 469, 471, 476, 490, 516, 518-524, 528, 581
 Диэс (Diès) О. 26, 28, 30, 31, 34
 Досс (Dosse) Ф. 17, 190, 211, 258, 269, 331, 481, 486, 535
 Достоевский Ф.М. 483, 677
 Дрейфус А. 629
 Дройзен И.Г. 218, 422
 Дуглас (Douglas) М. 168
 Дю Беллэ Ж. 210
 Дюби Ж. 237, 275, 570
 Дюлон (Dulong) Р. 225-228, 230, 242, 246, 248
 Дюпрон (Dupron) 431
 Дюран-Богарт (Durand-Bogaert) Ф. 110
 Дюрер А. 112, 114
 Дюркгейм Э. 135, 168, 169, 239, 268, 308, 309, 315, 454
 Дюссор (Dussort) А. 56, 75, 155
 Дюфло (Duflo) Т. 17
- Е**
 Ерушалми (Yerushalmi) Й. 237, 539, 553-558, 560
- Ж**
 Жерволино (Jervolino) Д. 633
 Жессон (Jaisson) М. 168
- З**
 Заксль (Saxl) Ф. 110, 113
 Зиммель Г. 291, 524
- И**
 Икскюль Я. 212
 Иоанн Солсберийский 432
 Ипполит (Hippolite) Ж. 398, 604
- Й**
 Йейтс (Yates) Ф. 89, 93, 94, 96, 98, 99, 101, 573, 697
 Йорк фон Вартенбург П. 490, 516, 518, 520-522
- К**
 Камю А. 658
 Кангилем (Cangilhem) Ж. 91, 212, 585, 586
 Кант И. 7, 46, 67, 74, 99, 138, 144, 153, 157, 159, 165, 205, 215, 338, 397, 413, 418, 422, 425, 459, 483, 594, 598, 605, 625, 636, 638, 662, 675, 682-684
 Канторович (Kantorowicz) Э. 373
 Карл Великий 97
 Карл I Английский 513
 Квинтилиан 94, 95, 241
 Кедворт Р. 144, 145
 Кейси (Casey) Э. 63-67, 70, 71, 101, 169, 206, 209, 210, 434, 535, 569, 586
 Кеплер И. 425
 Керн (Kern) И. 166
 Китс (Keats) J. 114, 115
 Клее П. 692
 Клибански (Klibansky) Р. 110, 112
 Кодаль (Kodalle) К.М. 645, 658-660, 671
 Козеллек (Koselleck) Р. 221, 319, 344, 345, 370, 407, 413, 414, 416-423, 425-429, 433, 485, 505, 532, 535, 613
 Колли (Colli) Дж. 405, 412, 675
 Коллингвуд (Collingwood) Р.Дж. 255, 370, 395, 474, 530, 531, 556
 Кольбер Ж.Б. 374
 Кольридж С.Т. 368
 Коммин Ф. де 331
 Кондильяк Э.Б. де 144
 Кондорсе Ж.А.Н. 303, 414, 433, 436, 437
 Константин 240, 241, 363, 393
 Конт О. 135
 Корбен (Corbin) А. 276
 Кордеро (Kordero) Н.-Л. 30
 Кост (Cost) П. 144
 Крелл (Krell) Д.Ф. 27, 28, 30, 34
 Крепелин (Краерелин) Э. 111
 Кригер Л. 386
 Кроче Б. 336, 353, 362
 Курно А. 463
 Курциус (Curtius) Э.Р. 432
 Кьеркегор (Kierkegaard) С. 113, 528, 699
 Кэссес (Kassis) Р. 77
- Л**
 Ла Капра (La Capra) Д. 364
 Ла Кок (La Coque) А. 643
 Лабрусс Э. 220, 256, 257, 266, 273, 274, 289, 293, 294, 305
 Лабрюйер Ж. де 291
 Лависс Э. 241, 387
 Лакомб (Lacombe) П. 249
 Лакутюр (Lacouture) 570
 Ланглау А. 240, 241, 249, 264, 266
 Лапланш Ж. 107
 Лафонтен Ж. де 102, 377
 Леви (Levi) Дж. 294, 298, 300, 301, 317

- Леви (Levi) П. 232, 246, 247, 362
 Леви-Брюль Л. 261, 267, 268, 276, 277
 Левинас (Levinas) Э. 143, 164, 165, 449, 502-504, 535, 645
 Леви-Строс (Levi-Strauss) К. 12, 221, 269, 272, 431, 664
 Леге (Legay) 624
 Ле Гофф Ж. 119, 191, 219, 223, 233, 237, 246, 274, 275, 322, 419, 431, 538, 539, 541, 570
 Лежандр (Legendre) П. 528, 549
 Лейбниц Г.В. 144, 145, 391, 499, 561, 610, 682
 Лепти (Lepetit) Б. 183, 262, 269, 294, 295, 305, 309, 315, 316, 318, 319, 354, 494, 529, 537
 Лерис (Leiris) М. 465
 Леруа-Гуран А. (Leroy-Gourhan) А. 539
 Леруа Ладюри (Le Roy Laduri) Э. 275, 299, 471, 513
 Лессинг Т. 112
 Ливий Т. 331
 Линней К. 281
 Лиотар Ж.Ф. 441, 442
 Литтре Э. 516
 Ллойд (Lloyd) Дж. 277-279
 Локк (Lock) Дж. 119, 138, 144-151, 153, 175, 180, 181, 619
 Лонэ (Launpay) М. де 165
 Лопиталь (de l'Hospital) М. де 628
 Лорига С. 294
 Лоро (Logaux) Н. 626, 628, 694
 Людовик XIV 374, 375, 377, 387, 432
 Лютер М. 419
- М**абильон Ж. 218, 240, 241, 336
 Майер (Meier) К. 459
 Макрон (Macron) Э. 18
 Маленво (Malinvaud) Э. 303
 Малиновский Б. 664
 Мандевиль Б. 665
 Мандела Н. 668
 Мандру (Mandrou) Р. 273, 275, 299
 Манн Т. 370
 Манхейм К. 120, 182, 288
 Мао Цзэдун 253
 Марбах (Marbach) Э. 73
 Марен (Marin) Л. 262, 295, 324, 325, 327, 328, 332, 371-374, 376-382, 383, 565
 Марион (Marion) Ж.Л. 164, 611
- Маркс (Marx) К. 120, 123, 124, 192, 353, 426
 Марру (Marrou) А.И. 250, 469, 471, 474, 493
 Марсель Г. 12, 114
 Мартино (Martineau) Э. 482, 519, 612
 Мартон Э. де 211
 Матье А. 391
 Мезюр (Mesure) С. 469, 518, 519
 Мейерсон И. 273
 Мелль (Melle) У. 77
 Мен де Бيران 581
 Мерло-Понти М. 12, 88, 91, 207, 305, 488, 581
 Микеланджело 244
 Милль Д.С. 518
 Мильтон Дж. 114
 Минк Л.О. 260, 338, 339, 342, 353
 Миттеран Ф. 570
 Мишле Ж. 86, 218, 275, 331, 336, 353, 386, 387, 391, 424, 477, 511, 513, 514, 517, 530, 565, 691
 Мольер (Ж.Б. Поклен) 448
 Момigliано (Morigliano) А. 195, 358, 555
 Моно (Monod) Г. 241, 267
 Монтень (Montaigne) М. 23, 101, 325, 500, 504
 Монтескье Ш. 434, 437
 Монтиари (Montinari) М. 405, 412, 675
 Мопассан Г. де 291
 Морелли 244
 Моррас Ш. 623
 Мосс (Mauss) М. 664, 665, 667, 668
 Музиль Р. 390
 Мулен (Moulin) Ж. 623
 Мюнье (Mugnier) Р. 36-40
 Мюссе А. де 543, 567
- Н**абер (Nabert) Ж. 7, 459, 463, 499, 581, 633, 636, 640-642, 644, 650
 Нагель (Nagel) Т. 443, 444, 553
 Намер (Namer) Ж. 168
 Наполеон I Бонапарт 419
 Нарси (Narcy) М. 26, 29
 Нибур Р. 421, 422
 Николай Кузанский 112
 Ницше (Nietzsche) Ф. 103, 197-199, 201, 241, 296, 353, 405-412, 481, 493, 558, 568, 675, 691, 695
 Новалис (Ф. фон Гартенберг) 422, 423
 Нольте (Nohte) Э. 358, 459-461
 Нокс (Knox) Т. 530

- Нора П. (Nora) 131, 132, 191, 219, 233, 237, 240, 252, 253, 275, 387, 411, 419, 539, 558, 560-566, 568-570, 621
 Ньютон И. 425
- Оже** (Augé) М. 698
 Озайл (Osiel) М. 367, 454, 455, 457, 458, 462, 463, 465, 467, 622, 623
 Ост (Ost) Ф. 674
- Панафски** Э. 110, 112, 317, 588, 610
 Папаиоанну К. (Papaioannou) 423
 Папebroх Д. 240
 Папон М. (Papon) 624
 Парменид 32
 Паскаль Б. 23, 293, 295, 296, 302, 307, 325, 328, 374, 376, 378-380, 382, 448
 Паскье Э. 387
 Пеги Ш. 567
 Пейфер (Peiffer) Ж. 165
 Пелиссон-Фонтанье 374
 Пиаже Ж. 431
 Пико дела Мирандола 112
 Пиррон 240
 Пирс Ч. 664
 Пифагор 111
 Платон 16, 26, 30-36, 38, 40, 42, 43, 51, 62, 87, 94, 111, 134, 148, 176, 194-197, 200, 297, 323, 331, 373, 394, 495, 406, 411, 482, 491, 576, 583, 590, 593, 598, 608
 Плотин 681
 Плутарх 189
 Полибий 258
 Полнер М. 231, 232
 Помиан К. (Pomian) 216, 218, 220, 221-223, 336, 337, 436, 493, 539, 541, 542, 689
 Понталис Ж.-Б. 107
 Пропп В. 281, 349
 Прост (Prost) А. 249, 267
 Протагор 27
 Пруст М. 68, 275, 291, 390, 562
 Путо М. (Pouteau) 465
 Пуш П. (Pusch) 405
- Рабле** 299
 Равессон Ф. (Ravaisson) 581, 609, 610
 Рамю Ш.Ф. 102
 Ранке Л. 266, 289, 336, 353, 386, 395, 422, 429, 507
 Рансьер (Rancière) Ж. 477-479, 513, 514
 Расин Ж. 376
 Ревель (Revel) Ж. 184, 223, 267, 271, 294, 295, 298, 300-302, 304, 306, 308-310, 317, 318, 390
 Рево д'Аллон (Revault d'Allones) М. 642
 Ремон (Rémond) Р. 320, 321, 472, 473
 Рентге-Финк (Renthe-Fink) Л. фон 515-517, 521
 Рикёр С. 15
 Риккерт Г. 524
 Робер 376
 Робэн (Robin) Л. 26
 Розенталь П.А. 298, 308
 Розенцвейг (Rosenzweig) Ф. 558, 611
 Розеншток-Хюсси (Rosenstock-Huessy) О. 558
 Роле (Raulet) Ж. 441
 Ролз Дж. 443
 Руге А. 426
 Руссо (Rousso) А. 130, 358, 473, 568, 621, 622
 Руссо Ж.-Ж. 92, 102, 313, 436, 443, 544
- Сартр** (Sartre) Ж.-П. 12, 25, 84, 85, 581
 Семпрун (Semprun) Х. 93
 Сен-Симон А.-К. 291, 313
 Сеньобос (Seignobos) Ш. 190, 240, 241, 249, 264, 266, 267, 471
 Серто М. де 66, 191, 193, 233-235, 261, 262, 273, 279, 280, 283-287, 299, 329, 331, 395, 419, 471, 477, 510-514, 543
 Сильвестр 241
 Симиан Ф. 267
 Симон Р. 240
 Симонид Кеосский 94, 100
 Сиринелли (Sirinelli) Ж.Ф. 472
 Смит А. 313
 Сократ 26, 27, 30, 43, 87, 111, 148, 202, 583, 678
 Сорабжи (Sorabji) Р. 36-41
 Соссюр Ф. де 222, 349
 Спиноза Б. 23, 24, 241, 325, 498, 499, 582, 598, 614, 682
 Спитц (Spitz) Ж.-Ф. 151
 Старобински (Starobinski) Ж. 114, 545
 Стендаль (А.М. Бейль) 434, 437
 Стросон (Strauwson) П.Ф. 176, 178
 Сюрэн (Surin) Ж.Ж. 511

- Тацит** 331, 375, 483
Тевено (Thévenot) Л. 185, 311, 312, 318, 319, 385, 537
Тердиман (Terdiman) Р. 543-546, 559, 567
Тисье (Tissier) А. 651
Тодоров (Todorov) Ц. 125, 126, 129
Тойнби А. 420
Токвиль А.К. де 353, 439
Том (Thom) Р. 222
Торо Г. 210
Трейчке Г. 419
Тувье (Touvier) П. 622, 623, 653
Туту Д. 668
Тэйлор (Taylor) Ч. 63, 134, 223, 438-440
Тюрго А. 219
Тюрло 433
- Уайт (White)** Х. 332, 352-362, 366, 392, 393, 447, 456, 557
- Фавье (Favier)** Ж. 236, 472
Февр (Febvre) Л. 211, 266-268, 275, 279, 300, 446, 552
Фарж (Farges) А. 254, 478
Фемистокл 100
Фераджоли (Feragoli) Л. 445
Филипп II 211, 212, 270, 341, 342, 479, 513
Финк О. 685
Фихте И.Г. 153, 636
Фиchino М. 112
Фома Аквинский 97
Фонтанье 372, 376
Фрай (Frey) Н. 354
Франциск Ассизский 500
Фрасибул 628
Фрейд (Freud) З. 87, 105-111, 113-115, 117, 118, 128, 168, 244, 286, 287, 365, 499, 547, 551, 562, 601, 615-617, 656, 682
Фресс (Fraise) П. 431
Фридлендер (Friedlander) С. 247, 357-361, 363, 364, 459, 463, 642
Фридрих Великий 419
Фруассар Ж. 331
Фукидид 47, 189, 195, 232, 579
Фуко М. 168, 235, 261, 262, 269, 275, 279-287, 299, 310, 316, 481, 510, 562
Фюре (Furet) Ф. 335, 386, 391, 568
Фюретьер (Furetière) А. 324, 327
Фюстель де Куланж Н.Д. 241
- Хабермас (Habermas)** Ю. 115, 118, 120, 124, 234, 358, 365, 441, 442, 462
Хайдеггер (Heidegger) М. 7, 58, 63, 155, 164, 417, 481-485, 487-495, 499-501, 504-508, 515, 516, 519-529, 531-537, 549, 581, 611-613, 673
Хальбакс (Halbwachs) М. 93, 135, 168-174, 257, 421, 535, 548-554, 560, 561, 568, 659
Херш (Hersch) Ж. 636, 649
Хиденбранд (Hidenbrand) И. 675
Хильгрубер (Hillgruber) А. 360, 461
Хладениус Й.М. 422, 428
Хобсбаум Э. 431
Хойсси (Heussi) К. 394
Хоменс (Homans) П. 107
Хомский Н. 223
- Цицерон М.Т.** 94-96, 99, 100, 112, 189, 421
- Черутти С.** 294
- Шави (Chavy)** Ж. 182
Шанжэ (Changeux) Ж.-П. 177, 581, 589
Шартье Р. 113, 223, 288, 289, 292, 314, 323-325, 327, 352, 355, 389, 392, 393
Шатле (Châtelet) Ф. 195, 431
Швайidler (Schweidler) В. 662
Швейцер А. 516
Шекспир У. 114, 483, 673
Шелер М. 291
Шеллинг Ф.В.Й. 682
Шиллер Ф. 422
Шлегель Ф. 422, 428
Шлейермахер Ф. 325, 398, 517, 519, 521, 581
Шмитт К. 659
Шолем (Scholem) Г. 558
Шоню (Chaunu) П. 257, 271
Шпенглер О. 420
Шпигель 358
Шпигельман А. 360
Штайнер Г. 361
Штерн У. 57
Штирле (Stierle) К.Х. 417
Штрассер С. 165
Штраус Д. 516
Штраусс Л. 436
Штюрмер (Stürmer) М. 461
Шюц (Schutz) А. 182, 185, 230, 426, 550

- Э**
Эббингауз Г. 521
Эванс-Причард Э. 168
Эврар (Evgard) Л. 110
Элиас (Elias) Н. 261, 262, 268, 279, 280, 287-293, 297, 300, 302, 303, 308, 310, 317, 325, 328, 344, 377, 481, 588, 610
Эмпедокл 111
Эразм Роттердамский 112
Эсхил 694
-
- A**
Amphoux P. 213
Anscombe G.E. 255
Arasse D. 89
Audard C. 242
Azouvi F. 583
- B**
Barret-Kriegel B. 241
Bedarida F. 236, 393
Berque A. 213
Booth W.C. 354
- C**
Cazzaniga G. 583
Chapoutier G. 90
Charles-Saget A. 681
Clark A. 585
- D**
Delacroix Ch. 537
Delumeau J. 276, 676
Duby G. 276
Dumont E. 242
Durand G. 326
- E**
Engel P. 312
Etoré J. 288
- F**
Ferry J.-M. 185
Finkielkraut A. 625
Fløistad G. 191
- G**
Gacon S. 629
Gagnebin J.-M. 692
Geanerod J. 585
Giard J.-B. 240
Gifford P. 658
Granger G.G. 355
- H**
Hart H.L. 175
Hildesheimer F. 236
Hutton P.H. 168, 198
- J**
Jacquet-Tisseau E.-M. 699
- Я**
Якоби Ф.Г. 358
Якобсон Р. 222, 347
Янкелевич В. 14, 654, 656, 660, 672, 673, 679
Ясперс (Jaspers) К. 8, 12, 469, 470, 559, 634, 636, 641, 649, 656-658, 669, 695
Яусс (Jauss) Х.Р. 430, 432-434
-
- K**
Kamnitzer P. 288
Kellner H. 355
Kemp P. 667
- L**
Leclerc G. 92
Lejeune Ph. 368
- M**
Maillard C. 430
Maugé A. 232
Marguerat D. 517
Melançon C. 63
Meur D. 94
Moses St. 692
- N**
Neirinck D. 236
Nys P. 213
- O**
Orth E.W. 163
- P**
Petit J.-L. 124, 231, 585
Pharo P. 311
Pons S. 668, 669
Poulain J. 435
- Q**
Quééré L. 311
- R**
Robinet A. 49
- S**
Schacter D. 587
Schruoffenegger M. 232
Stone L. 340
- T**
Tisseau P.-H. 699
Tulmin S.E. 354
- V**
Vovelle M. 276
- W**
Wacquant L. 292
Wangfleteten Th. 628
- Z**
Zarka C. 583
Zumstein J. 517

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ*

Амнезия (amnésie): см. *Забвение*

Амнистия (amnistie): см. *Долг забвения* под рубрикой *Забвение*. См. также *Амнезия* (там же)

Апробация: см. *Атрибуция*

Археология знания (archéologie du savoir): 280, 282-284, 316-317, 562

Архив (archive): 181, 192, 203, 204, 224-226, 232-239, 245-248, 267, 280, 282, 329, 401, 402, 415, 416, 445, 472, 474, 478, 561-563, 569, 576, 591, 697. См. также *Документ*

Атрибуция (attribution)

— *воспоминания, памяти* (du souvenir): 174-186, 464, 588, 688 (см. также: *Память личная/коллективная* под рубрикой *Память*)

— *ответственности*: 464 (см. также *Память личная/коллективная* под рубрикой *Память*)

— *смерти*: 464, 490, 501-502, 504

Близкие (proches): 184-186, 490, 501, 502 (см. также *Атрибуция* и *Память личная/коллективная* под рубрикой *Память*)

Бытие (être):

— *бывшее в прошлом, имевшее место* (ayant été): 78, 396, 490, 506-508, 526, 527, 532, 533, 612, 613, 690 (см. также *Dasein*; *Время*)

— *бытие-«во»-времени* (être-«dans»-le-temps): 487, 490, 533-547 (см. также *Историческое состояние* под рубрикой *Историческое*)

— *бытие-к-смерти*: 483, 487, 489, 492-505, 514, 523, 534, 536 (см. также *Смерть*)

Верность (точность) памяти (fidélité de la mémoire): 22, 25, 28, 32, 33, 44, 51, 86, 88, 129, 190, 218, 265, 323, 394, 403, 573, 597, 686, 689-692 (см. также *Истина*)

Вина (faute): 403, 506, 531, 633-644, 649, 661-663, 679, 696 (см. также *Виновность*)

Виновность (culpabilité):

— *вменяемость, вменение, способность нести ответственность* (imputabilité): 150, 175, 180, 185, 463, 464, 482, 505, 532, 546, 634-637, 642, 644, 646, 685

— *метафизическая* (métaphysique): 650

— *моральная* (morale): 650, 658-660, 695

— *обвинение* (inculpation): 451, 458, 467, 649, 657, 660, 661

— *политическая* (politique): 634, 649, 650, 656-658, 669

— *уголовная* (criminelle): 594, 650-656, 658, 679

См. также: *Признание, Показание, Преступление, Оправдание, Вина, Невинность, Зло, Наказание, Процесс, Жертва*

Возобновление, повторение (répétition): 65, 68, 93, 105-108, 110, 364, 394, 427, 482, 490, 491, 528-531, 533, 537, 547, 610, 612, 613, 615, 616, 621, 696

Воображение (imagination): 23-86, 95, 98-102, 119, 155, 178, 216, 274, 328, 352, 353, 377-381, 446, 485, 531, 564, 594, 687

Воспоминание (souvenir):

— *вторичное* (reproduction): 53, 56, 57, 61, 62, 75, 77-79, 161-163, 485

— *образ* (image): см. *Образ-воспоминание* под рубрикой *Образ*

— *первичное, удержание* (rétention): 56-61, 74-76, 78-79, 153-159, 161-163, 225, 226, 228, 473, 485

— *чистое* (pur): 53, 81, 215, 596, 599, 600, 602, 603, 606, 608, 616, 617

Время (temps):

— *временение, темпорализация* (temporalisation): 58, 59, 418, 421, 425-428, 487, 490, 496, 497, 515, 524, 533

— *временность, темпоральность* (temporalité): 70, 493, 497

* Составлен в соответствии с оригиналом (р. 659-664).

- *длительность* (durée): 24, 56-57, 62, 69, 145, 146, 156-158, 161, 173, 209, 215, 220, 256, 257, 262, 270, 271, 275, 297, 301-303, 308, 315-320, 336, 341, 345, 421, 472, 568, 578, 579, 602, 605, 606, 646, 690, 698
- *история и время* (histoire et temps): 481-573
- *настоящее, прошлое, будущее* (présent, passé, futur): 21-25, 27, 33, 36, 37, 41, 44, 45, 48, 49, 57-62, 65-68, 73, 76-92, 95, 101, 106, 108, 114, 117, 119, 126-132, 136-137, 142, 143, 147-162, 169, 172-173, 183, 191-193, 202, 203, 214-227, 235, 237, 238, 248, 250, 252, 260, 265-267, 277, 280, 284, 285, 296, 298, 316, 318, 319, 322, 323, 327, 330, 331, 333, 344, 346, 348, 349, 354, 362, 365, 368, 386, 388, 389, 393-396, 402-404, 408-411, 414-417, 421-437, 440-442, 444, 445, 448, 449, 460, 461, 464, 469-476, 485-493, 497, 505-514, 524-527, 529-535, 537, 562, 566-581, 589, 593-608, 612-619, 621, 623, 624, 626-630, 651, 669, 674, 675, 686, 688, 690-692, 698
- *необратимость* (irréversibilité): см. *Прощение*
- *непредсказуемость* (imprédictibilité): см. *Обет*
- *хронософия* (chronosophie): 216-221, 224, 436, 493
- Герменевика* (herméneutique):
- *критика исторического познания* (critique de la connaissance historique): 413-480
- *онтологическая* (ontologique): 402, 481-547
- Дар* (don)
- *и прощение* (et pardon): 635, 665-672
- *структура дара и обмен* (économie du don et échange): 663-665
- Деятельность, действие* (action, agencu): 222, 223, 256, 264, 326, 638, 640, 680
- Диссенсус* (dissensus): 231, 415, 449, 454-458, 467, 622, 623, 629, 641, 650, 694, 696
- Документ* (document): 224, 231, 234-242, 243, 245-255, 260, 267, 276, 329, 342, 392, 393, 475, 540
- *документ-памятник* (document-monument): 68, 246, 478 (см. также: *Место памяти*)
- *фаза документирования* (phase documentaire): 190, 191, 203-254, 329, 342, 475 (см. также *Историографическая операция* под рубрикой *Историография*)
- Документальное доказательство* (preuve documentaire): см.: *Документ*. См. также *Историк и судья* под рубрикой *Историк*
- Долг* (dette): 129, 403, 426, 466, 490, 506-508, 522, 526, 613, 666, 671, 679, 696
- *наследие* (héritage): 129, 403, 506-508, 526, 528, 679, 696
- Жертва* (victime): 126, 129, 228, 247, 448, 450, 451, 623, 649, 657, 661, 669, 670. См. также: *Виновность*
- Забвение, забывание* (oubli): 26, 28, 33, 44, 51, 52, 55, 56, 60, 64, 65, 68, 72, 94, 96, 100, 102, 105, 118, 119, 125, 127, 132, 140-142, 147, 149, 171, 199, 200, 201, 309, 317, 328, 344, 402, 403, 407, 409, 412, 449, 450, 458, 471, 482, 495, 508, 537-539, 542, 573-630, 633, 635, 651, 658, 673-676, 685, 693-700
- *амнезия* (amnésie): 51, 171, 585, 590, 624-626, 630, 694
- *долг забвения, амнистия* (devoir d'oubli, amnistie): 580, 625-630, 651, 668-670, 676, 693-694 (см. также *Память, Прощение*)
- *забвение-резерв* (de réserve): 402, 536, 578, 579, 591-613, 693, 695
- *из-за стирания следов* (par effacement des traces): 580-591
- *искусство забывания* (ars oblivionis): 103, 573, 590
- *хорошее (счастливое) забывание* (oubli heureux): 573, 695-697
- Заблуждение, ошибка* (erreur): 26-30, 42, 179, 242, 281, 380
- Запись, письменное начертание, письменное запечатление* (inscription, graphē): 39, 42, 93, 95, 195, 197, 199, 200, 203, 204, 209, 215, 224, 247, 259, 276, 377, 445, 469, 563, 589, 591, 608
- См. также: *Εἰκόλ, След*
- Зло* (mal):
- *моральное* (moral): 634, 640-644
- *радикальное, изначальное* (radical): 641, 642, 682
- См. также *Виновность*

Идентичность (identité):

— коллективная (collective): 116, 671
— личная (personnelle): 116, 144-152, 619, 671

Извинение (excuse): 646, 647

См. также: *Виновность*

Иконический (iconique): см. *Eikōn*

Интериорность (intériorité): см. *Рефлексия*

Интерпретация в истории (interprétation en histoire): 48, 259, 260, 269, 280, 294, 304, 323, 326, 330, 337, 338, 360, 363, 364, 379, 391, 416, 468-480, 514, 522, 524, 528, 533, 539. См. также: *Объективность*; *История и истина* под рубрикой *Истина*

Исповедь, признание, показание (confession): 224-231

Истина (vérité):

— история и истина (histoire et vérité): 190, 193, 194, 202, 218, 248, 251, 265, 269, 284, 286, 294, 322, 323, 330, 339, 340, 357, 358, 362, 365, 383, 386, 392-394, 403, 411, 416, 422, 428, 434, 443, 447, 451, 468-470, 477, 478, 501, 505, 517, 533, 546, 595, 602, 630, 668-671, 689, 691, 692

— правдоподобие, вероятность (vraisemblance): 243, 351, 390

— притязание памяти на истину (ambition véritative de la mémoire): 44, 86, 190, 193, 194, 218, 260, 264, 322, 323, 330, 392, 394, 403, 416, 422, 443, 468, 539 (см. также *Верность памяти*)

Историк (historien):

— историк и судья (historien et juge): 442-468

— спор историков (controverse des historiens, Historikerstreit): 358-367, 458-468, 506

Историография (historiographie): 183, 190-193, 198, 199, 202, 204, 205, 248, 261, 265, 279, 282, 304, 307, 316, 319, 323, 327, 329-398, 401, 405, 406, 493, 510, 514, 515, 524-533, 553-559

— историографическая операция: см. *Документ*; *Объяснение/понимание*; *Историческая репрезентация* под рубрикой *Репрезентация*

См. также *Эпистемология истории* под рубрикой *История*; *Исторический дискурс* под рубрикой *Историческое*

Историческое, исторический (historique):

— дискурс (discours): 218, 234, 251, 252, 256, 258-260, 285, 287, 296, 305, 329-398, 417, 474, 477-479, 507, 689

— знание, познание (connaissance): 47, 59, 66, 68, 70, 127, 132, 136, 189, 190, 193-196, 205, 214, 216, 224, 234, 238, 244, 249, 250, 254, 264, 287, 303, 316, 329, 335, 337-339, 352, 353, 388, 443, 468, 469, 471, 474, 485, 489, 493, 494, 507, 515, 552, 554, 586, 689-693

— состояние (condition): 399-630

Историчность (historicité, die Geschichtlichkeit): см. *Историческое состояние* под рубрикой *Историческое*

История (histoire):

— время истории (fardeau de l'histoire): 405-412, 557

— критическая философия истории (philosophie critique de l'histoire): 413-480

— ментальностей (des mentalités): см. *Репрезентация-объект* под рубрикой *Репрезентация*;

— *Microstoria*: 294, 298, 299, 301-303, 308

— пугающая чуждость истории (inquiétante étrangeté de...): 547-571, 691, 692

— «сама история» (histoire même, die Geschichte selber): 416-429

— эпистемология истории (épistémologie d'histoire): 126, 132, 189-398, 485-488, 537, 573, 586. (См. также *Критическая философия истории* под рубрикой *История*)

См. также *Историк*; *Историография*; *Историческое*

Клятва (serment): см. *Обет*

Конъюнктура, совокупность обстоятельств (conjoncture): 179, 184, 220, 221, 252, 270, 273, 289, 294, 315, 320, 344, 392, 452, 559, 624, 690. См. также: *Событие*; *Структура*

Масштабы, уровни, шкалы (échelles):

— времени (de temps): 315, 344, 494

— чередование, смена масштабов (variation d'échelles): 262, 270, 293-305, 307, 311, 314, 315, 319

Меланхолия (mélancolie): 107-114, 128, 207, 464, 467, 545, 607, 617, 687. См. также: *Скорбь*

Ментальности (mentalités): см. *Репрезентация/объект* под рубрикой *Репрезентация*

Место памяти (lieu de mémoire): 131, 204-213, 558-571. См. также *Документ/памятник*

Модерность, модерн, современность (modernité): 219, 407, 410, 411, 414, 418, 420-422, 425, 429-442, 444, 462, 543, 544 — «*наша современность*» (notre modernité): 414, 429-442

— *постмодерный, постсовременный* (postmoderne): 359, 361, 415, 440-442

Наказание (punition): 150, 310, 450, 625-627, 634, 649, 657, 661 (см. также *Виновность*)

Невиновность (innocence): 637, 638, 643, 683. См. также *Виновность*

Неподпадающее под срок давности (imprescriptible): 650-656

Обвинение (accusation): см. *Виновность*

Обет, обетование, обещание (promesse): 229, 388, 427, 467, 635, 652, 672-679, 684, 685

— *непредсказуемость* (imprédictibilité): 635, 674

См. также *Прощение*

Обмен (échange): см. *Дар*

Образ (image):

— eidōlon: 28, 31, 32, 35, 201

— *магия* (prestige) *образа*: см. *Историческая репрезентация* под рубрикой *Репрезентация*

— *и места* (lieux), *ars memoriae*: см. *Запоминание* под рубрикой *Память*

— *образ-воспоминание* (image-souvenir): 25, 42, 72-75, 580, 585, 596

— *образ вымышленный, вымысел* (image-fiction): 25, 30, 31, 41, 78, 265.

См. также *Eikōn*

Объективность (objectivité): 57, 59, 135, 160, 234, 236, 410, 416, 468-480, 483, 524, 594. См. также *Истина; Интерпретация*

Объяснение/понимание (explication/compréhension): 191, 194, 218, 255-328, 330, 334, 340, 357, 366, 389, 401, 457, 475, 476, 478. См. также *Историографическая операция* под рубрикой *Историография*

Оправдание (justification):

— *и неоправдываемое* 459, 463, 641-642, 650

Опыт (expérience):

— *временной* (temporelle): 162, 165, 166, 484

— *истории* (de l'histoire): 415, 418, 420, 421, 423, 429, 505

См. также *Пространство опыта* под рубрикой *Пространство*

Организованное истребление (massacre administratif): 246, 454, 650, 652, 653

Ошибка, заблуждение (erreur): 26-30, 42, 179, 242, 281, 380, 446, 451

Память, воспоминание (mémoire, mnēmē): 22, 40, 41, 42, 51, 73, 87

— *архивированная*: см. *Документ*

— *задержанная память, помехи памяти* (mémoire empêchée): 89, 104-118, 130, 181, 364, 615-618

— *запоминание, память-подпорка, ars memoriae* (mémorisation, hypomnēsis): 41, 65, 68, 89-103, 198, 201, 216, 485, 564, 573, 575, 590, 697

— *личная/коллективная* (mémoire personnelle/collective): 64, 71, 85, 104-107, 115-120, 127, 133-186, 206, 216, 248, 264, 416, 454, 455, 491, 493, 538-542, 547-554, 557, 560, 561, 570, 614, 618, 622, 624, 659, 693 (см. также *Атрибуция памяти* под рубрикой *Атрибуция*)

— *объект манипуляции* (manipulée): 89, 103, 104, 118-126, 130, 181, 231, 614, 619-625, 687

— *память-долг* (devoir de la mémoire, mémoire obligée): 104, 126-132, 614, 625 (см. также *Долг забвения* под рубрикой *Забвение*)

— *припоминание, воскрешение в памяти, воспоминание* (remémoration, réminiscence, anamnēsis): 22, 24, 25, 30, 40-43, 46, 51, 61, 65, 68, 69, 73, 87-89, 97, 125, 150, 156, 161, 177, 198, 230, 254, 255, 406, 473, 540, 544, 545, 567, 590, 611, 613, 615, 617, 697, 698

— *работа памяти* (travail de mémoire): 54, 109, 115, 126-132, 181, 364, 449, 473, 537, 620, 621, 630, 669, 671, 687, 691, 699 (См. также *Работа скорби* под рубрикой *Скорби*)

— *феноменология памяти* (phénoménologie de la mémoire), *мнемонические феноме-*

ны (phénomènes mnémoniques): 21-25, 44-72, 80, 85, 86, 115, 126, 132, 135, 136, 147, 152, 153, 165, 177-180, 189, 227, 248, 256, 261, 302, 323, 331, 333, 334, 485-489, 537, 544, 573, 575, 577, 585-587, 590, 591, 596, 614, 686-688
 — *хорошая, счастливая* (heureuse): 99, 139, 140, 200, 545, 573, 591, 593, 596, 614, 635, 687, 688, 693, 694, 697

См. также *Воспоминание; Истина*

Писание истории (écriture de l'histoire): см. *Исторический дискурс* под рубрикой *Историческое*

Плюральность человеческого (pluralité humaine): 151, 424, 425, 641, 673

Повествование и история (narration et histoire): 226, 251, 266, 331, 333, 334-338, 349, 350, 375, 383, 432, 540, 552, 611

— *нарративная связность (cohérence narrative)*: 333, 340-342

См. также *Историческая репрезентация* под рубрикой *Репрезентация*

Погребение (sépulture): см. *Смерть*

Показание, признание (aveu): 446, 633, 637-639, 645, 647, 679, 697. См. также *Виновность*

Поколение (génération): 92, 185, 386, 426, 433, 490, 528, 549-551, 554, 566-568, 623

Поминание, мемориальные церемонии, мемориальные торжества (commémoration): 50, 71-72, 89, 97-98, 125, 130-132, 143, 156, 176-177, 209, 491, 547, 559, 562-565, 568-571, 623, 648, 694, 698.

См. также *Память-долг* под рубрикой *Память*

Преступление (crime): 403, 415, 447-450, 453, 454, 459, 461-468, 506, 625-627, 629, 634, 648, 650, 652-656, 668-670, 690. См. также *Виновность*

Признак, примета, симптом, улика (indice): 65, 159, 161, 243-246, 301, 390, 446, 475

— *парадигма признаков, улик (paradigme indiciaire)*: 243-245, 301, 446, 475

См. также *Материальный след* под рубрикой *След*

Присутствие того, что отсутствует (présence de l'absent): см. *Образ-воспоминание* под рубрикой *Образ*

Пространство (espace):

— *обитаемое (habité)*: 203-214

— *опыта (d'expérience)*: 417-422, 505, 532, 613

Процесс (procès): см. *Историк и судья* под рубрикой *Историк; Виновность*

Прошлое (passé): см. *Время*

Прощение (pardon):

— *необратимость прощения (irréversibilité)*: 635, 651, 673-674, 677

— *непростительное (impardonnable)*: 634, 642-649, 653-655, 660, 670, 671, 679

— *покаяние, раскаяние (pénitence, repentance)*: 635, 647, 662, 670, 672, 676, 679-684

См. также: *Виновность, Дар, Забвение*

Репрезентация (représentation):

— *репрезентация-объект (représentation-objet)*: 431

— *репрезентация-операция, историческая репрезентация (représentation-opération, représentation historique)*: 329-398, 416, 431, 508, 510 (см. также: *Историографическая операция* под рубрикой *Историография*)

— *репрезентирование (représentance)*: 388-398, 403, 527, 574, 623

Рефлексия (réflexion): 35, 45, 48, 67, 142, 146, 154, 160, 163, 411, 413-416, 421, 422, 430, 433, 435, 438, 439, 442, 454, 458, 462, 468-471, 474, 477, 479, 523-526, 532, 536, 538, 559, 574, 604, 608, 639, 697

Риторика (rhétorique): см. *Исторический дискурс* под рубрикой *Историческое; Образы и места* под рубрикой *Образ*

Рожденность (natalité): 411, 498, 523, 528, 678

Самосознание (conscience de soi): 160, 163, 183. См. также *Рефлексия*

Самость (ipséité): 121, 229, 526, 634, 635, 645, 672-679

Связывать (lier):

— *связывать-развязывать (lier-délier), связывание-развязывание (liement-déliement)*: 676-677, 679-684

Скорбь (deuil): 106-110, 114-118, 128, 501, 504, 510, 545, 568, 622, 630, 669, 687, 691, 699

— *работа скорби* (travail de deuil): 106-110, 114-118, 128-129, 132, 449, 473, 617, 621, 687, 691, 699

След (trace):

— *материальный* (typos): 26, 33, 34, 38, 42, 43, 81, 100, 129, 576, 590, 598, 602 (см. также *Признак*)

— *мнезический, кортикальный* (mnésique, corticale): 35, 36, 90, 100, 576, 577, 579-581, 584, 585, 589, 591, 592, 608

— *отпечаток* (empreinte, sêmeion): 26-43, 51, 81, 95, 100, 199, 245, 274, 526, 576, 590, 594, 690

— *психический, впечатление-аффект* (psychique, impression-affection): 35, 36, 576, 578, 592-594

Смерть (mort):

— *в истории* (en histoire): 285, 326, 502, 504-514, 530, 536, 548, 691

— *погребение* (sépulture): 325, 473, 490, 510-512, 514, 526, 530, 691, 696

Событие (événement): 23, 34, 35, 45, 46, 49, 66, 69, 89, 100, 214-216, 218-221, 227, 240, 242, 250-252, 256, 266, 270, 273, 285, 294, 320, 326, 335-337, 339-345, 357-366, 376, 378, 393, 394, 421, 426, 447, 456, 461, 472, 509, 513, 514, 523, 526, 531, 532, 544, 559, 576, 610, 612, 615, 620-623, 643, 644, 683, 687, 695. См. также *Конъюнктура, Структура*

Срок давности (prescription): 585, 650-656
— См. также *Неподпадающее под срок давности*

Структура (structure): 184, 212, 217-223, 228, 230, 231, 233, 252, 268-270, 273, 281, 289, 291, 294, 306, 316, 318-320, 324, 337, 339, 344-346, 348-353, 355, 356, 391, 392, 417, 445, 448, 465, 466, 479, 505, 509, 523, 528, 533, 564, 584, 589, 590, 593, 610, 624, 635, 637, 658, 663, 671, 673, 690, 694, 698-699

См. также *Конъюнктура; Событие*

Судья (juge): см. *Историк и судья* под рубрикой *Историк*

Третье лицо, третья сторона (tiers): 133, 181, 228, 415, 416, 443, 449, 466, 467, 502, 503, 658

Уважение (considération): 655, 657, 659-661, 667, 679, 684, 688

Узнавание, признание (reconnaissance): 30, 47, 55, 68, 85-87, 89, 90, 109, 140, 162, 169, 170, 176, 265, 311, 314, 427, 527, 545, 576-580, 593-604, 606-608, 610, 615, 637, 639, 686-688, 690, 695, 696. См. также: *Память; Забвение-резерв* под рубрикой *Забвение*

Уникальность (unicité): 367, 454, 461-464, 466

Усмотрение (regard):

— *внутреннее/внешнее*: см. *Память личная/коллективная* под рубрикой *Память*

Чувство (affection, pathos): 22, 37, 51, 55, 65, 87, 104, 127, 133, 176, 265

Экзистенциал, экзистенциальный (existential): 63, 401, 402, 483, 484, 486, 488-491, 496, 500, 507, 515, 523, 524, 529, 534, 536, 636

— *категории-экзистенциалы* (catégories existentielles): 429, 483, 484, 526, 534

Эсхатология (eschatologie): 685-700

— *горизонт* (horizon): 63, 67, 71, 80, 115, 159, 166, 221, 377, 412, 416-419, 421, 422, 440, 448, 450, 496, 497, 500, 503, 505, 531, 532, 573, 574, 612, 613, 633, 685, 689, 692, 697, 700

Я (soi): см. *Рефлексия; Самосознание и личная идентичность* под рубрикой *Идентичность*

Dasein: 483, 484, 489, 490, 494-498, 506, 522-529, 536. См. также *Бытие*

Eikōn: 24, 26-36, 38, 39, 42, 43, 51, 73, 81, 87, 161, 176, 245, 261, 265, 324, 394, 395, 527, 576, 602

— *art eikastique et mimétique* (*искусство копирования и подражания*) 31-33, 42, 87, 394

Eidōlon: см. *Образ*

Graphē: см. *Запись*

Habitus: 50, 230, 289-293, 309, 317, 344, 588, 610

Pharmakon: 195, 198-202, 235, 236, 254, 406, 409, 547, 691

Содержание

От переводчиков	5
Интервью с профессором Полем Рикёром. К изданию в России книги «Память, история, забвение»	7
<i>Перевод О.И. Мачульской</i>	
<i>Вместо введения</i>	15

Часть первая О ПАМЯТИ И ПРИПОМИНАНИИ

<i>Общие пояснительные замечания</i>	21
Глава 1. Память и воображение	23
<i>Пояснительные замечания</i>	
23	
I. Греческое наследие	25
1. Платон: представление в настоящем отсутствующей вещи	
26	
2. Аристотель: «Память сопряжена с прошлым»	
36	
II. Феноменологический очерк памяти	44
III. Воспоминание и образ	72
Глава 2. Работающая память. Ее правильное и неправильное использование	87
<i>Пояснительные замечания</i>	
87	
I. Злоупотребления искусной памятью: подвижничество запоминания	89
II. Нарушения естественной памяти: задержанная память, манипулируемая память, насилие над памятью	103
1. Патолого-терапевтический уровень: задержанная память	
104	
2. Практический уровень: память, подвергшаяся манипуляциям	
118	
3. Этико-политический уровень: память-долг	
126	
Глава 3. Личная память, коллективная память	133
<i>Пояснительные замечания</i>	
133	
I. Традиция внутреннего усмотрения	136
1. Августин	
136	
2. Джон Локк	
144	
3. Гуссерль	
153	
II. Взгляд извне: Морис Хальбвакс	168
III. Три субъекта атрибуции памяти: «я», коллективы, близкие	174
<i>Перевод И.С. Вдовиной</i>	

Часть вторая
ИСТОРИЯ. ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

<i>Общие пояснительные замечания</i>	189
Вступление. История: целебное средство или яд?	197
Глава 1. Фаза документирования: память, занесенная в архивы	203
<i>Пояснительные замечания</i>	203
I. Обитаемое пространство	204
II. Историческое время	214
III. Свидетельство	224
IV. Архив	232
V. Документальное доказательство	248
Глава 2. Объяснение/понимание	255
<i>Пояснительные замечания</i>	255
I. Продвижение истории ментальностей	263
II. Строгая мысль мэтров: Мишель Фуко, Мишель де Серто, Норберт Элиас	279
III. Смена масштабов	293
IV. От понятия ментальности к понятию репрезентации	304
1. Шкала эффективности и принудительности	307
2. Шкала степеней легитимации	311
3. Масштаб некантитативных аспектов социального времени	314
V. Диалектика репрезентации	319
Глава 3. Историческая репрезентация	329
<i>Пояснительные замечания</i>	329
I. Репрезентация и нарратив	334
II. Репрезентация и риторика	348
III. Историческая репрезентация и магия образа	367
IV. Репрезентирование	388
<i>Перевод Г.М. Тавризян</i>	

Часть третья
ИСТОРИЧЕСКОЕ СОСТОЯНИЕ

<i>Общие пояснительные замечания</i>	401
Вступление. Бремя истории и неисторическое	405
Глава 1. Критическая философия истории	413
<i>Пояснительные замечания</i>	413
I. «Die Geschichte selber», «сама история»	416
II. «Наша» современность	429

III. Историк и судья	442
IV. Интерпретация в истории	468
Глава 2. История и время	481
<i>Пояснительные замечания</i>	481
I. Временность	492
1. Бытие-к-смерти	492
2. Смерть в истории	504
II. Историчность	515
1. Траектория движения термина <i>Geschichtlichkeit</i>	516
2. Историчность и историография	525
III. Бытие-«во»-времени	533
1. На пути к неподлинному	533
2. Бытие-во-времени и диалектика памяти и истории	535
IV. Пугающая чуждость истории	547
1. Морис Хальбвакс: память, взорванная историей	548
2. Ерушалми: «изъян в историографии»	553
3. Пьер Нора: странные места памяти	558
Глава 3. Забвение	573
<i>Пояснительные замечания</i>	573
I. Забвение и стирание следов	580
II. Забвение и сохранение следов	591
III. Забвение: верное и неверное использование	613
1. Забвение и задержанная память	615
2. Забвение и память, подвергнутая манипуляциям	619
3. Управляемое забвение: амнистия	625
<i>Перевод И.И. Блауберг</i>	
Эпилог	
ТРУДНОЕ ПРОЩЕНИЕ	
<i>Пояснительные замечания</i>	633
I. Проблема прощения	636
1. Глубина: вина	636
2. Высота: прощение	644
<i>Перевод О.И. Мачульской</i>	
II. Одиссея духа прощения: через социальные институты	649
1. Уголовная виновность и неподпадающее под срок давности	650
2. Политическая виновность	656
3. Моральная виновность	658
III. Одиссея духа прощения: промежуточная остановка — обмен ...	660
1. Структура дара	663
2. Дар и прощение	666
<i>Перевод И.И. Блауберг</i>	

IV. Возвращение к себе	672
1. Прощение и обещание	672
2. Отделить агента от его акта	679
V. Возвращение на прежний маршрут: краткий вывод	685
1. Хорошая память	686
2. Плохая история?	689
3. Прощение и забывание	693
<i>Перевод И. С. Вдовиной</i>	
Комментарии	703
Указатель имен	710
Предметный указатель	717

Научное издание

Рикёр Поль

ПАМЯТЬ, ИСТОРИЯ, ЗАБВЕНИЕ

Перевод с французского

Редактор *Л.Б. Комиссарова*
Художники *О.Г. Платова, Р.Н. Поляков*
Оригинал-макет подготовлен *С.В. Киселевой*
Корректор *Е.Н. Ковалева*

Подписано в печать 20.04.2004
Формат 60x90/16. Бумага офсетная № 1
Гарнитура "Таймс". Печать офсетная
Печ. л. 45,5. Тираж 3000 экз.

Заказ № 10236

Издательство гуманитарной литературы
119049, Москва, Крымский вал, 8

Отпечатано в ППП «Типография "Наука"»
121099, Москва, Шубинский пер., 6



«Книга состоит из трех частей, четко разграниченных по теме и методу. Первая часть, посвященная памяти и мнемоническим явлениям, написана с позиции феноменологии в гуссерлевском ее понимании. Вторая, где речь идет об истории, относится к эпистемологии исторических наук. Третья, главная тема которой - размышление о забвении, составляет часть герменевтики исторического состояния людей, каковыми являемся мы сами.

Однако эти три части не являются тремя самостоятельными книгами. Хотя у каждого из этих суден свои паруса, их мачты скреплены вместе, так что они представляют собой единое целое и им предстоит идти одним курсом. В самом деле, феноменологию памяти, эпистемологию истории и герменевтику исторического состояния пронизывает общая проблематика – репрезентация прошлого.

Меня не перестает волновать положение дел, когда в одном случае слишком увлекаются вопросами памяти, в другом – забвения и ни слова не говорят о значении поминания и о злоупотреблениях памятью или забвением. Идея о политике справедливой памяти является в этом отношении одной из главных тем, изучение которых я считаю своим гражданским долгом».

Поль Рикёр

ISBN 5-87121-031-7



9 785871 210314