

УДК 930  
ББК 63.2  
Х 25

Редакционная коллегия серии «ПОЛИΣ»

*В. П. Сальников (председатель), А. И. Александров,  
С. Б. Глушаченко, В. В. Лысенко, В. П. Очередько, Р. А.  
Ромашов, И. А. Соболев, А. Г. Хабибулин, Д. В. Шумков*

Федеральная целевая программа «Культура России»  
(подпрограмма «Поддержка полиграфии  
и книгоиздания России»)

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

- © 1993 by Trustees of University of Vermont
- © Издательство «Владимир Даль», 2004
- © Санкт-Петербургский университет МВД России, 2004
- © Фонд поддержки науки и образования в области правоохранительной деятельности «Университет», 2004
- © В. Ю. Быстров, перевод, 2004
- © И. М. Савельева, послесловие, 2004
- © П. Палей, оформление, 2004

ISBN 5-93615-026-7

## **ВВЕДЕНИЕ. ПО ТРОПЕ ПАМЯТИ**

Тропинку, которая привела меня к далекому прошлому, я всегда бережно хранил в своей памяти. Места, где я вырос, и сегодня не утратили для меня своего очарования. Принстон, штат Нью-Джерси, изобилует памятными местами, и моя старая учительница Лилиан Вэйкфилд, замечательная женщина, провела свою последнюю экскурсию, показывая мне и моим одноклассникам исторические здания старого города. Далее моя ирландская наследственность, с ее сентиментальностью, хотя эта сторона прошлого и окутана для меня туманом. У нас был знаменитый предок по материнской линии, Томас Фрэнсис Мигер, прославивший Молодую Ирландию в 1848 году и впоследствии в чине союзного генерала сыгравший менее заметную роль в Гражданской войне. Он был красив, энергичен, и, как можно предположить по имеющимся у нас его многочисленным портретам, любил фотографироваться. Но большая часть семейной истории за пределами последних трех поколений генеалогического древа навсегда утрачена. Мой отец мог случайно упомянуть о дедушке по отцовской линии, Томе Хаттоне, которого никогда не знал, и о котором с нежностью вспоминал друг нашей семьи Пит Йейтс, восхищавшийся им еще в годы своей молодости. Хаттоны, кажется, занимались ло-

шадьми — среди них были кузнецы и наездники. Из воспоминаний отца трудно было о них узнать хоть немного больше. Они были скромными людьми и не совершили ничего выдающегося.

Когда я был молод, то гордился силой своей памяти, способностью, воспитанной любовью к истории, увлечением географией и в какой-то степени механическим заучиванием уроков в церковной школе. Память не подводила меня ни в школе, ни в колледже, и, должно быть, это сыграло свою роль при окончательном выборе профессии историка. Но к середине жизни я обнаружил, что моя память стала меняться. Я не мог уже вспоминать так быстро, как это было когда-то. Как заметил Зигмунд Фрейд, память становится менее эффективной с возрастом. В то же самое время я обнаружил, что могу помещать то, что заучиваю, в более надежный контекст. Если существует история изменений моей собственной памяти, то не происходят ли, желал бы я знать, аналогичным образом и изменения коллективной памяти всего общества?

Феномен, озадачивший меня, был связан с движущими силами традиции, хотя я пришел к пониманию этого окольными путями. Моя дорога к проблеме памяти шла через историю коллективных ментальностей, через тему, которую я для себя открыл во Франции, где в конце 1970-х целый год руководил зарубежной стажировкой студентов младших курсов. Эта область исследований связана с изучением нашей нравственности и отношений к важнейшим периодам нашей жизни, и интерес к ней совпал с воспоминаниями о моем собственном воспитании. В тот год у меня было мало времени для исследований, но я успел прочитать работы Люсьена Февра, Марка Блока, Филиппа Ариеса, Эммануэля Ле Руа Лядира и Норберта Элиаса, изложивших основные принципы этого направления исторической науки. Я быстро понял значение этих иссле-

дований для познания природы традиции — раздела истории, отвергавшегося профессиональными историками в 1960-е годы, но заинтересовавшего меня в связи с моей давней привязанностью к религиозной традиции (хотя я и чувствовал, что мой интеллект от нее освободился) и к семье (несмотря на то, что я был от нее вдалеке). Позже я пытался восстановить связи с этими традициями своей юности, совершив несколько паломничеств. Уединение в монастыре Трэппист позволило мне прикоснуться к средневековым истокам живой традиции, в которых брала свое начало моя вера, а посещение памятных мест в окрестностях Принстона пробудило во мне ностальгию и вместе с ней понимание, насколько мал тот кусочек земли, который я любил, будучи наивным ребенком.

Разумеется, мой интерес к традиции был связан и с научными планами. В Висконсинском университете я обучался позитивистским методам французской историографии, в том очищенном виде, в каком она вошла в докторские программы по философии конца 1960-х годов,— как специализированное исследование, прикрытое туманной мистикой марксизма. Обучение количественным методам, как подготовка к исследованиям в области социальной и экономической истории, было тогда в моде. Когда-то Жорж Лефевр, почтенный декан отделения исследований Французской революции, наставлял наше поколение: «Если вы хотите стать историками, вы должны научиться считать». Но даже в рамках этого направления французской исторической науки я обнаружил, что наибольший интерес вызывают у меня вопросы, связанные с традиционалистскими представлениями о прошлом. Я не мог отказаться от этого интереса и при изучении французского левого движения, темы, предложенной мне моими наставниками. В исследованиях Французской революции меня всегда притягивала революционная традиция, благода-

ря которой ее политические амбиции дошли и до девятнадцатого столетия. Так я стал интересоваться бланкистами, группой мятежников-идеалистов, досаждавших властям Второй Империи, боровшихся за Парижскую коммуну и в конечном итоге ставших хранителями революционной традиции в социалистическом движении, которое более не считало народное восстание достойной политической альтернативой. Я написал книгу о их роли во французской политике, опубликованную около 10 лет назад. Сегодня я считаю, что для моего развития как ученого обращение к этой теме было своевременным, но для восприятия ее в научном сообществе тогда еще время не пришло. Академическая наука еще не была готова сконцентрироваться на проблеме традиции с ее особыми требованиями к коллективной памяти.

Но время темы памяти пришло, когда ученые стали понимать ее связь с историей коллективной ментальности. В начале 1980-х годов я вел семинар по последним работам в этой области. Хотя курс задумывался широко, моя коллега, Джэнет Вотли, отметила, что тема памяти в нем представлена недостаточно, и посоветовала мне книгу Мишеля Бужура «Темные зеркала», исследование мнемонических оснований автобиографии. Эта книга поднимала интересные вопросы о роли памяти в развитии понятия «Я» в интеллектуальной истории, начиная с восемнадцатого века. Однако его восприимчивость к культурным подтекстам этой темы была исключительной; более того, это было литературоведческое исследование, далекое от области историографии, которой я занимался. В этой области понятие памяти редко появляется. По мере развития теоретических дискуссий о ментальностях как об особом направлении исторической науки, многие критики стали представлять эту тему несколько иначе, чем она выглядела номинально, или так, как ее описывали в

своих автобиографических мемуарах первые ученые, к ней обратившиеся, — как изучение механизмов традиции. Некоторые были намерены примирить понятия и методы этого направления с позитивистской практикой и тем самым вытеснить память из истории. Исследовательские проблемы этого направления были грандиозны, иногда спорны, и изображались не в качестве просто интересной темы, но как стадия посвящения в более изощренные техники исследования — «*recherches au troisième niveau*», в исследования третьего уровня.

Когда я начал заниматься памятью, я обнаружил, что эта тема была квинтэссенцией междисциплинарных интересов. Это была тема для всех, однако ни у кого не было на эту тему преимущественного права. Я начал с книги Фрэнсис Йейтс о возрождении искусства памяти во времена Ренессанса. Это искусство долгое время считалось практическим методом, который помогал ритору в систематическом использовании своей памяти. Но Йейтс обратила особое внимание на то, что эти мнемонические схемы были предназначены не только для того, чтобы сохранить космологические теории, но и для того, чтобы их скрыть. Она утверждала, что искусство памяти, как оно применялось в эпоху Ренессанса, представляло собой свидетельство оставшейся неизвестной историкам контркультуры шестнадцатого столетия, которая включала в себя и такие забытые области знания как алхимию, астрологию, каббалу и магию. Это искусство, бывшее некогда ключом к их тайнам, стало ключом и к их истории в блестящих исследованиях Йейтс, открывшей неведомую страну герметического знания. Йейтс раздвинула привычные горизонты высокой культуры Ренессанса, пройдя по тропинкам, которые вели философов той эпохи окольными путями к их цели, а то и вообще заводили в тупик.

Используя книгу Йейтс в качестве отправной точки, я стал изучать мнемонические техники, скрытые в таких современных культурных практиках, как автобиография, психоанализ, коммеморация. Один доброжелательный критик, касаясь одной моей ранней статьи по данному предмету, обратил внимание, что проблема устного/письменного является важнейшим контекстом для любого анализа свойств памяти. Эта подсказка привела меня к замечательным книгам Эрика Хобсбаума и Уолтера Онга, позволившим мне понять, как представляли предназначение памяти в рамках устной традиции, и как менялось ее использование в истории вместе с появлением новых технологий коммуникации. Я сразу же увидел связь между этим подходом к изменению мнемонических способностей и моей ранней работой об идеях Джамбатиста Вико об изменении человеческого сознания. Вико был философом, оказавшим на меня особенно сильное воздействие, так как его идеями я был увлечен еще со студенческих лет. Он определенно был ключевой фигурой в исследованиях памяти и ментальностей, которыми я начинал заниматься.

Были и другие авторы, которые помогли мне составить общее представление о теме памяти. Особенно заинтересовали меня традиционалистские исследования Филиппа Ариеса, после которых я обратился к его историографическим и автобиографическим сочинениям, с их многочисленными догадками по поводу проблемы памяти/истории. В этих сочинениях бросалась в глаза критическая оценка его знаменитых исследований детства и семьи. Я также обращался к работам о коллективной памяти социолога Мориса Хальбвакса, вычурный стиль которого свел на нет мои первые попытки оценить, насколько хорошо он ориентируется в этой теме. Мои работы о памяти также открыла мне перспективу философских и историографических идей

Мишеля Фуко, проводившего в университете Вермонта в 1982 году семинар по «техникам Я», в котором я имел честь участвовать. Я читал его ранние работы, когда занимался исследованием историографического измерения истории ментальностей, и изучал несколько его текстов на своем собственном семинаре. Тема его семинара в университете Вермонта (техники заботы о своем «Я», способствовавшие риторическому формированию фигуры «Я» в античности) была очевидным образом связана со значением памяти для постмодернистского мышления. Это была проблема, которую я начал исследовать, сравнивая Фуко и Фрейда, о чем написано в книге, изданной вместе с моими коллегами Хуком Гутманом и Лютером Мартином по материалам работы семинара.

Тем не менее, всесторонний подход к проблеме памяти от меня ускользал. Подходить к теме памяти стандартной библиографической тропой — значит сразу же столкнуться с научной литературой. Я обнаружил исследования психологов о роли памяти в познании, но нашел более увлекательными работы нейрофизиологов о памяти и мозге, представлявшими собой последнее слово науки. Сначала я думал о попытке соединить научное и культурное в моей книге. Я был увлечен классическими исследованиями мозга и памяти русского психолога Александра Лурия и более современными работами американского нейрофизиолога Джеральда Эдельмана. Прочитав книгу Йейтс, я обнаружил, что известный психологический портрет мнемоника наших дней у Лурия позволяет увидеть поразительные связи между техниками запоминания, использовавшимися им интуитивно, и специально изучаемыми методами риториков Ренессанса. В равной мере поучительным было и его исследование различий в когнитивных искусствах, демонстрировавшихся людьми, которые жили как в традиционном, так и в современ-

ном обществе. Это исследование предполагало некоторую модель модификации способов использования памяти при переходе от одного общества к другому. Я оценил, насколько естественно его исследование коллективной психологии соответствовало тому историческому, которое было у меня пока в голове, особенно благодаря его сходству с теорией исторических изменений сознания у Вико. В исследовании Эдельмана меня также поразила связь с классической мнемоникой. Его утверждение о генетическом формировании первичного и вторичного набора синаптических связей в сетях нервных клеток предполагало аналогию с расположением мест и образов в искусстве памяти как первичных и вторичных схем классификации. Но оно также подтвердило мою догадку, что проникновение в тайники мозга подобно проникновению в глубины человеческого прошлого. Несмотря на все наши исследования, мы мало что знаем и о том, и о другом. Сдерживаемый подобными размышлениями я был готов законсервировать свое историческое исследование. Но чтобы сделать выводы относительно памяти, исходя из последних исследований мозга, мне пришлось признать, что я не смогу уйти слишком далеко в той области, где не имел лабораторного опыта. Я понял, что именно от этой первой части проекта мне придется отказаться.

На тот момент в моем распоряжении были только разрозненные материалы, хотя уже тогда меня воодушевляло множество обнаруженных среди них взаимосвязей. В статье, опубликованной в 1987 году, я уже касался темы мнемоники в Новое время. Один из моих первоначальных замыслов состоял в том, чтобы построить всю книгу на использовании мнемонических схем в современном мире. Как средство увеличения обычных способностей запоминания, искусство памяти явно присутствовало в мыслях всех авторов, к которым

я обращался. Однако классическая мнемоника, теория замещения, напрямую никогда не ассоциировалась с историческими вопросами. Более того, для некоторых проблем памяти фиксация на мнемонике, очевидно, надумана. Даже в рамках этой более ограниченной области, к которой я и отправился, примеры, выбираемые для обоснования моей позиции, могут легко быть отвергнуты как случайные. И какие из этих примеров мне следует игнорировать? В результате я решил в исследовании, обращенном к связи проблемы памяти с историческим познанием, уделить мнемонике хотя и значительное, но все же меньшее место. В конце концов, в историческом мышлении, благодаря более чем 25 годам образования и обучения, я разбираюсь лучше всего.

Рассмотрение памяти в контексте истории породило другой набор проблем. В конце 1980-х годов, историки стали уделять все больше внимание проблемам риторики. Один критик называл это «возвращением истории к литературе». Но реально их интерес был вызван скорее способностью языка формировать идеи, а также тем, каким образом подобные риторические формы, в свою очередь, могут быть использованы в политике. В этом направлении литературные критики начали двигаться за несколько лет до этого, а философы даже еще раньше. Первые исследования историков были посвящены истории коммеморации. Они стремились показать, насколько лицемерно использовали коммеморативные ритуалы и памятники те, кто этим занимался. Поэтому эти работы были тесно связаны с постмодернистскими представлениями наших дней. Историки-постмодернисты интересовались памятью как средством мобилизации политической власти и отвергали внутреннюю ценность традиции самой по себе. Их работы отражали острую потребность наших дней понять риторику пропаганды. Соответственно они делали вывод, что коммеморация была современной фор-

мой мнемоники, сознательно созданной лидерами государства-нации для того, чтобы пробудить желанное воспоминание, и, тем самым, высвободить скрытую эмоциональную энергию. В исторических исследованиях таких коммеморативных практик было обращено внимание на преувеличения, которыми увлекались эти пропагандисты. Но по иронии судьбы историки и сами преувеличивали коммеморативный аспект возможностей памяти, сосредоточиваясь почти исключительно на целенаправленных техниках запоминания. Подобного рода исследования коммеморативных представлений объясняли, почему Фуко, с его провокационным понятием «контрпамяти», встречали с такой критикой в академической среде. Его рассуждения об «археологии знания» обеспечили философское основание проекта, к выполнению которого историки коммеморации уже приступили. Они помогли им иначе взглянуть на имевшиеся в их распоряжении данные и направили проблему манипуляции коммеморативными практиками на службу политическим целям.

Рассматриваемый философски, этот подход показался мне односторонним благодаря его преднамеренной привязанности к тем традициям, которые этим практикам было предназначено прославлять. Историки коммеморации стремились заключить в скобки вопрос о том, что может быть аутентичным в традиции, или какой силой влияния прошлое обладает само по себе, независимо от наших сознательных попыток его восстановить. Первое, что я понял, — такие исследования отвергают претензии памяти на наше внимание. Казалось, что эти историки предлагали демонтаж и критический анализ традиций, к которым они не испытывали настоящей привязанности. Как со смущенной иронией заметил Пьер Нора о феномене коммеморации во Франции: «Мы больше не прославляем нацию — мы изучаем ее славу».

Но здравый смысл предполагает, что мы нуждаемся в прошлом и обязаны поддерживать живую связь с ним. Все размышления поэтов и философов о природе памяти на протяжении столетий говорят о взаимодействии между повторением и воспоминанием. Противоречие между ними было таким же древним, как и греческий миф о Мнемозине, в одно и то же время богине воображения и памяти, и именно этот миф даровал памяти ее особую двусмысленность. Она приводит прошлое в настоящее, однако окрашивает его в свои особые цвета и оттенки.

В то же самое время, внимание к этой теме привело к тому, что в голове у меня начал появляться вопрос, почему загадка памяти/истории становится предметом изучения в современной историографии? Дробление такого большого числа традиций в современной культуре (особенно тех, что были связаны со становлением современного государства) пробудило любопытство к тому, как они работали с самого начала, и открыло дорогу к пониманию альтернативных представлений о прошлом. Второе, что я понял, — эта историографическая тенденция нуждается в более позитивном истолковании. Я сделал вывод о том, что постмодернистская археология памяти, связываемая с именем Фуко, действительно облегчает усилия историков по восстановлению прошлого, вынуждая их осознать многообразие своих возможностей. Слишком долго они двигались в прошлое всего лишь несколькими дорогами. Альтернативные тропинки в историю открывали миры, о которых никто и не подозревал, и усложняли понимание нашего наследия. Проблема историков в таком случае заключается в том, как отправиться на поиски утраченных традиций и как согласовать их со столь далекими историографическими позициями.

Именно здесь я вернулся к искусству памяти, каким оно было понято Фрэнсис Йейтс в ее исследовании

философов-герметиков Ренессанса. Как показала Йейтс, искусство памяти было не просто методом. Оно было также источником восстановления потерянных миров. Хотелось бы знать, не играла ли ту же самую роль и история искусства памяти в современном мире? Не была ли она способом кодирования и передачи содержания значимых традиций, особенно тех, которые содержали в себе понятия развития, или прогресса? Это предположение подарило название для моей книги, в которой речь идет о наших сегодняшних проблемах. Мы знаем, что нуждаемся в связях с прошлым. Именно об этом предположении нам следует задуматься. Наше наследие в мире постмодерна многократно увеличивается, так как традиции, в рамках которых мы формировались, как старые, так и новые, борются друг с другом за нашу преданность.

На этой ноте я хотел бы прерваться и сказать несколько слов о том, как организована эта книга. Чтобы сделать это, позвольте мне объяснить мою собственную мнемоническую схему ее структуры. Я перемешал главы более широкого и более общего характера с теми, что сосредоточены вокруг отдельных мыслителей. В главах 1 (Проблема памяти в современной историографии) и 8 (История на перекрестках памяти) исследуется широкий ряд вопросов, касающихся взаимосвязи памяти и истории. Первая представляет собой обзор современной исторической науки, проявляющей интерес к теме памяти. Последняя является размышлением о вечном парадоксе повторения и воспоминания как моментов памяти, и представлена как прелюдия к моим взглядам на их роль в исторических исследованиях сегодня. Главы 2 (Возрожденное искусство памяти) и 7 (Память и историография Французской революции) также сочетаются друг с другом как исследования тем более широкого характера. Первая показывает, как изменялось искусство памяти в своем стремлении слу-

жить нуждам современности и включалось тем самым в историческое мышление. Последняя применяет полученные от важнейших теоретиков выводы к исследованию того, как изменялось отношение историков к отдельной историографической традиции, к традиции изучения Французской революции. Главная часть этой книги — это главы 3 (Вордсворт и Фрейд), 4 (Хальб-вакс), 5 (Ариес) и 6 (Фуко), которые посвящены изучению мыслей этих авторов, глубже других отразивших, каждый со своей точки зрения, процесс включения памяти в историю, протекавший с начала восемнадцатого и до конца двадцатого столетий.

Что касается замысла книги, то я хорошо помню, с чего все началось. В конце 1984 года я представил обширный доклад о культуре памяти на семинаре по коллективным ментальностям у Джона Хеллмана в университете МакДжилла. По дороге из Берлингтона в Монреаль я разместил в своей памяти важнейшие пункты своей речи, подражая тому, как риторы размещали свои *topoi*, пользуясь средствами классического искусства. Около пятидесяти профессоров и аспирантов собрались послушать мою речь в здании Хеллмана, которая оживленную дискуссию. На обсуждении моей лекции несколькими днями позже аспиранты Хеллмана устроили мне настоящий мозговой шторм. Но я вспоминаю, что после моей презентации жена Хеллмана Одилия выразила восхищение моей способностью сделать столь длинный доклад по такому требующему обширной эрудиции предмету, как память. Я ни тогда, ни сейчас не могу сравниться с мнемоником Ренессанса. Но я несомненно изучал кое-что из этого полезного риторического искусства.

В моей первой статье о памяти, в исследовании современного использования мнемоники в автобиографии и психоанализе, все встало на свои места с такой легкостью, что потом было трудно понять, как соеди-

нить его с новым замыслом более длинной и более сложной книги. Какое-то время я продолжал заниматься частными вопросами, особенно теми, что были связаны с историческим взглядом на движущие силы коллективной памяти. Презентации в университете Калифорнии и Западном обществе истории Франции в 1987 году помогли мне, например, объяснить мысли Ариеса о взаимосвязи коллективной памяти и исторического познания. В Беркли Люсетта Валенси убедила меня вновь обратиться к Хальбваксу, заметив, что его исторические исследования святынь Святой Земли являлись ключом к его мышлению.

Тем временем я набросал обширный проект в предчувствии приближающегося годичного отпуска (1988 — 1989), который я предполагал провести за письменным столом. Но когда пришло время сосредоточиться на нем вплотную, каждый день я был вынужден повторять себе, что это был прекрасный замысел. Это был тяжелый, иногда одинокий год, когда я почувствовал себя отброшенным назад в реализации замысла, казавшегося многим моим коллегам-историкам странным. То, что я писал, прекрасно соответствовало моим мыслям, однако в то же самое время я чувствовал, что все это было поверхностно. Я рискнул погрузиться в философию еще дальше, чем делал это раньше в своих научных статьях. Больше беспокоило меня то, что я не был уверен, как собрать все вместе. Я много читал, но обнаруживал, что слишком быстро перехожу от темы к теме, пытаюсь достичь связного понимания всего замысла в целом.

Я успокоился, когда в Вермонте наступила зима, найдя опору в своей работе над изумительной автобиографией Уильяма Вордсворта и над глубочайшими прозрениями в тайны психики Фрейда. Работы Ариеса, которые мне были уже хорошо знакомы, и к которым я чувствовал особую близость, предоставили мне

надежный ориентир, и я начал более глубоко понимать не высказанные до конца цели как методического обзора коммеморативных святынь Святой Земли Хальбвакса, так и его в большей степени теоретических работ о коллективной памяти. Его работы сыграли важную роль в сегодняшних исследованиях коммеморации в современной историографии, с их сосредоточенностью на той стороне памяти, которая связана с воспоминанием. Долгое время я мысленно штурмовал противоположную сторону памяти, повторение, или, как чаще всего говорят, стереотип. Я был заинтригован утверждением английского ботаника Руперта Шелдрейка о морфических резонансах, которое он представил в своей спорной книге 1988 года и немного позже изложил во время визита в университет Вермонта. Его работа и наша с ним беседа побудили меня прочесть книгу английского эссеиста конца девятнадцатого столетия Сэмюэля Батлера о стереотипе и коллективной памяти. Увлеченный парадигмой эволюционного процесса Чарльза Дарвина, Батлер размышлял о надежных, хотя и безмолвных влияниях биологической памяти, образов и импульсов, действующих через поколения как генетическая наследственность. Но стереотип, рассмотренный в отрыве от проблемы изменения, как это было в рассуждениях Батлера, поразила меня как интеллектуальный тупик для исторического исследования.

Переход от стереотипа как инстинкта коллективной памяти (Батлер, Шелдрейк) к стереотипу как характерному признаку традиции (Хальбвакс, Ариес) позволил мне вернуться к истории, и я начал более усердно размышлять о практическом применении тех теорий, которые изучал. Я вернулся к повторному рассмотрению французской революционной традиции, к теме, которой я посвятил так много внимания еще в молодости. Я воспользовался приглашением посетить колледж

Св. Иоанна в Кэмбридже (по совпадению, альма матер Вордсворта и Батлера) весной 1989 года в связи с конференцией по национализму, чтобы подвергнуть проверке свои идеи о памяти и французской историографии. Случилось так, что это был не очень подходящий форум, потому что дискуссия сосредоточилась скорее на обычном разоблачении политики французского национализма, и отдельные участники были озадачены моими теоретическими раздумьями о роли памяти в историографии. Однако Роберт Томбс, директор конференции, выдвинул конструктивное предложение, посоветовав мне переработать свой материал, сфокусировавшись непосредственно на историографических основаниях политики памяти. Я переработал свой очерк, представив его на собрании в честь двухсотлетия Французской революции в Обществе французских исторических исследований в Джорджтауне и на конференции по исследованиям восемнадцатого века в Восестере годом позже. Последняя версия появилась в 1991 году в журнале «История и теория», а дополненная версия публикуется здесь как 7 глава.

Преподавание всегда помогало мне подправить свои идеи. Моя книга начала оформляться на междисциплинарном семинаре, который я организовал для аспирантов гуманитарных специальностей, вернувшись из годичного отпуска осенью 1989 года. Я озаглавил курс «Культурные контексты памяти» и использовал как рабочий текст то, что являлось еще очень сырым машинописным черновиком моей книги. Собирая текст в единое целое и читая курс, я был обязан больше думать о публике. Что касается работы за письменным столом, то я опробовал различные тактики. Я понял, что книга была еще слишком сырой, чтобы ее можно было скоро завершить. Поэтому я переделал некоторое количество глав в научные статьи. Лютер Мартин, мой коллега по университету Вермонта, и Стюарт Кэмп-

белл, редактор «Исторических размышлений», оказали мне огромную поддержку на этом этапе. Оба подталкивали меня написать обзорную статью о значении работ Фуко для французской историографии и поделились со мной своим редакторским опытом. Несколько следующих летних сезонов я сосредоточился на отдельных статьях. Стюарт просил меня подумать о подготовке обзора по проблеме памяти и истории, и я сначала набросал вводную часть, «Проблема памяти в современной историографии», в формате статьи для «Исторических размышлений».

Я также вернулся к Вико, излюбленному источнику всей моей научной карьеры, к которому меня приобщила дружба с американским деканом отделения исследований Вико, Джорджио Таглиакоццо. В это время я обратился к проблеме устного/письменного более непосредственно. Представленный в этой книге как глава 3, этот очерк был сначала опубликован в журнале «История идей». Собравшись с силами, я той же зимой написал более полное исследование об Ариесе, включенное в эту книгу как глава 5 и недавно опубликованное в журнале «История и память». Подготовка этого очерка к публикации была приятным делом, облегченным полезной перепиской с редактором этого журнала Жюли Ара по вопросу взаимосвязи между жизнью и работой Ариеса. Весной 1992 года я усердно готовился к посвященной Хальбваксу конференции, проводимой Гарольдом Абрамсоном и Гэйи Тучмэном с социологического факультета университета Коннектикут. Конференция предоставила удивительную возможность обменяться идеями ученым из самых разных областей знания.

К лету 1992 года я проработал над темой памяти уже почти восемь лет. Джинн Вест, редактор в университетском издательстве Новой Англии, выразила интерес к моей книге еще двумя годами ранее, и я тогда

подписал контракт. Теперь она подталкивала меня к ее завершению. Как раз в таком стимуле я и нуждался. Я провел лето за письменным столом, почти день за днем, и перед его окончанием я завершил рукопись, которая могла так и остаться незаконченной.

Замысел моей книги широк. Проблема памяти/истории рассматривается в ней как пробный камень современного и постсовременного мышления по целому ряду текущих историографических вопросов: использования мнемонических схем в исторической интерпретации; значение традиции как основы влечения историка к прошлому; историческое воздействие изменяющихся технологий коммуникации (устной традиции, письменности, печатной культуры, электронных средств массовой информации) на представления о памяти; политика коммеморации в Новое время; взаимосвязь коллективной памяти и общественной власти; а также поднятые недавно теоретические проблемы роли риторики в репрезентациях прошлого. Отдельные главы сосредоточены на философах, поэтах и историках, обращавшихся к этим вопросам: Джамбатиста Вико (поэтика памяти в устной традиции); Уильям Вордсворт (роль памяти в автобиографии); Зигмунд Фрейд (мнемоника бессознательного); Морис Хальбвакс (движущие силы коллективной памяти); Филипп Ариес (традиция как основа исторического исследования); Мишель Фуко (отрицание традиции в постмодернистском мышлении); Серен Кьеркегор (повторение и воспоминание как моменты памяти); Ханс-Георг Гадамер (память и герменевтика). Книга также включает в себя главу об историографии Французской революции как приложение к моим размышлениям о проблеме памяти/истории.

Хотя тема связи памяти с историей и является последним словом в историографических исследованиях, мое собственное представление о ней совпадает в

какой-то мере со старомодным ее изложением в рамках истории идей, практиковавшимся еще со времен Артура Лавджоя. Представив здесь для обозрения ряд идей и свиту философов и историков, я предположил, что было бы полезно изложить в общих чертах и самые важные утверждения, к которым я пришел. Я выстраивал свою аргументацию вокруг четырех важнейших тем, связь между которыми становилась все более ясной по мере того, как мое понимание этой темы становилось более глубоким:

*1. Взаимодействие повторения и воспоминания как основа любого обсуждения проблемы памяти/истории.* Я утверждаю, что история является искусством памяти, так как она опосредует столкновение двух моментов памяти: повторения и воспоминания. Повторение связано с присутствием прошлого. Это та сторона памяти, благодаря которой мы переносим в будущее образы прошлого, продолжающие неосознанно формировать наше сегодняшнее понимание. Можно называть их стереотипами мышления; они являются материалом коллективной памяти, которую мы связываем с живыми традициями. Воспоминание связано с нашими попытками в настоящем пробудить прошлое. Это та сторона памяти, при помощи которой мы осознанно восстанавливаем образы прошлого, выбирая то, что подходит нуждам нашей сегодняшней ситуации. Расстояние между этими двумя сторонами как раз и делает историческое мышление возможным.

Историческое мышление подражает действиям памяти, когда обращается к этим двум ее сторонам, хотя обычно они характеризуются в терминах обмена между общепризнанной традицией и критической исторической интерпретацией. В истории западной историографии изменилось понимание историками характера связи между ними. Историография еще с самых древнейших времен сильно зависела от повторения. Исто-

рическое познание было в буквальном смысле погружено в коллективную память, которая постоянно вызывала дух прошлого в настоящее. С того времени история всегда в некоторой мере была связана с этим присутствием прошлого в настоящем, так как именно напоминания, идущие от живых традиций прошлого, вдохновляли любознательность историка. Вообще говоря, тенденция современной (и в большей мере пост-современной) историографии заключалась, тем не менее, в отходе от опоры на авторитет общепризнанной традиции. Современное историческое мышление отражает ценности современной культуры, которая демонстрирует не столь сильное благоговение перед прошлым, и возлагает большие надежды на новшества будущего. Хотя мы знаем больше о прошлом, чем наши предки, его власть над нами не столь тяжела, а его привлекательностью гораздо легче манипулировать. В настоящее время нам приходится говорить скорее о пользе прошлого, чем о его влиянии на нас, и вспоминаем мы о нем часто только тогда, когда приходится подводить черту под делами текущего дня.

2. *Проблема устного/письменного и исторически меняющиеся представления о значении памяти.* В моем исследовании уделяется большое внимание научным теориям, имеющим дело с изменяющимися технологиями коммуникаций (устными, рукописными, типографскими, электронными), так как это необходимое основание для возникновения и изменения исторического познания. Было бы преувеличением сказать, что отсчет истории связан с появлением письменности. Можно утверждать, как это делает Вико, что письменность существовала с самого начала цивилизации в иероглифах и других символических знаках. Тем не менее, до возникновения рукописной культуры знание о прошлом передавалось, главным образом, через устные традиции, которые постоянно обновляли

прошлое в соответствии с обстоятельствами настоящего. Изменение, хотя и реальное, часто проходило незамеченным, или включалось в циклы мифологического времени. Рукописная культура поэтому оказала мощное содействие экстерииоризации коллективной памяти. Память, перемещенная в рукописный текст, казалось, заставила время остановиться, позволив обособиться воспоминанию, которое было невозможно в устной культуре. Воспоминания — текущие, динамичные, постоянно меняющиеся в повторениях устной традиции — могли теперь быть выражены в более прочных представлениях о прошлом. Таким образом, сообщения о прошлом, представленные в письменном тексте, становились мнемоническими местами, неподвижными симулякрами, бывшими в состоянии, тем не менее, воодушевлять отдельные воспоминания, которые нам и пришлось назвать историей.

Эта тенденция печатной культуры Нового времени выражалась в демократизации доступа к представлениям историков о прошлом. Письменность рукописной культуры, кроме всего прочего, мало содействовала тому, чтобы экстерииоризированная память стала доступной кому-либо за пределами крохотной интеллектуальной элиты. Здесь, возможно, уместно было бы предположить, что отличительной чертой той историографии, которую мы называем современной, была ее способность сделать доступными печатные репродукции менее доступных манускриптов, хранившихся в архивах и библиотеках. Наша сегодняшняя электронная культура интенсифицировала и сделала эту тенденцию более глубокой за счет более легкого доступа к репрезентациям прошлого. В компьютере, например, память может быть не только экстерииоризована, но и мгновенно восстановлена. При таких обстоятельствах образами репрезентации легче манипулировать. Фактическая информация по иронии судьбы становится

более доступной, так как число контекстов, в которые ее можно размещать, выросло по экспоненте, разрушив когда-то тесную связь между особыми мнемоническими местами и отдельными воспоминаниями. Историки сегодня говорят не столько о пробуждении прошлого, сколько об использовании его. Дело в том, что история как проблема памяти имеет дело не только с воспоминанием образов, но также и со способами их репрезентации. Изменяющиеся технологии коммуникации, следовательно, представляют собой историческую проблему, влияющую на представления о том, как, спустя время, может быть понята связь между памятью и историей.

3. *Включение коллективной памяти в историю в восемнадцатом и девятнадцатом веках как основа современной исторической науки.* Суть моих рассуждений зависит от предположения, что искусство, можно даже сказать изящное искусство современной исторической науки заключается в его стремлении удержать память и историю в равновесии — как взаимодействие между повторением традиции и воспоминанием истории. Работы историков девятнадцатого столетия были ознаменованы сочувствием к тем традициям, которые они стремились объяснить. Большая часть этих научных теорий касалась воспроизведения в памяти отдельных традиций, особенно тех, что были связаны с возникновением современного государства-нации или с развитием представления о прогрессе, взятого из культуры Просвещения. С точки зрения нашей постмодернистской историографии историки использовали эти теории, чтобы утвердить в современном мире эти традиции в качестве официальной памяти.

Укоренённость современной историографии в памяти была часто скрыта за фасадом научной объективности, хотя сама эта наука демонстрировала различные стандарты сбора, подтверждения и распознавания

документальных источников, не говоря уже о дотошном документировании приложений к историческим хроникам. Тем не менее, современное историческое знание представляли как «новую науку» (термин, предложенный Вико), отличающуюся своими методами и целями от естественных наук, с авторитетом которых она стремилась соперничать. Современная историография нашла себе философское оправдание в доктрине историцизма. Историцизм был основан на предположении, что человечество, когда-то получившее определенный опыт, может вновь его воссоздать. Задача историков, как предполагалось доктриной, в том, чтобы вновь проникнуть в сознание исторических деятелей, каким бы странным и чуждым оно ни было бы. Проникнуть, чтобы понять, что от них требовалось в конкретных обстоятельствах их жизни, и даже почувствовать и пережить те проблемы, которые у них возникали. На самом деле, сторонники историцизма призывали историков воссоздать историческое воображение. Их целью стало стремление воспроизвести мир в памяти так, как он когда-то воспринимался.

В качестве исторической теории историцизм фактически сводился к проблеме памяти, так как воображение и память имеют дело с образами, заменяющими друг друга. Историографическая сторона проблемы заключалась в том, как образы, возникшие в прошлом, могут быть вызваны в настоящее. Современные историки занимали различную позицию в вопросе о том, как повторение (образы, полученные из живой традиции) и воспоминание (образы, восстановленные из забытого прошлого) должны быть связаны друг с другом (этому исследованию я посвящаю главу о памяти и историографии Французской революции). Некоторые из них (особенно из числа историков-романтиков начала девятнадцатого столетия) ставили ударение на моменте повторения. Они верили, что задача истори-

ков состоит в том, чтобы воскресить ментальность прошлого, в буквальном смысле утвердить традицию, оживив ее образы вновь. Но большинство историков (особенно когда столетие замедляло свой ход) признавалось, что это невыполнимая задача, и соответственно переключало свое внимание на момент воспоминания. Они утверждали, что, все, что может сделать историк,— восстановить образы прошлого так, как они когда-то существовали, за пределами границ их собственной живой памяти. Тем самым они укрепляли связь с прошлым, включая его мысленный образ в свои собственные представления.

4. *Угасание коллективной памяти, унаследованной в наш век постмодерна традициями современной культуры, как источник сегодняшнего интереса историографии к проблеме памяти/истории.* Отвергнув или утратив контакт с теми традициями девятнадцатого века, в рамках которых формировалась современная историография, историки сегодня более бесстрастно и более вдумчиво стали интересоваться тем, как эти, сегодня раздробленные, традиции в свое время сформировались. Критика традиций современной историографии охватила собой весь спектр сегодняшних исторических исследований. Историки эпохи постмодерна изучают древние традиции не с целью реконструировать их воображаемые концепции, а чтобы скорее деконструировать их публичные модусы и стратегии отправления власти. Тем самым они разоблачают слабость современной историографии, ее наивность в отношении собственных концептуальных оснований. Вместо того, чтобы стремиться оживить воспоминания, когда-то поддерживавшие политические идеалы, они исследуют формы политики коммеморации.

На это можно возразить, что историки-постмодернисты не отказываются от традиций современной истории вообще, а только обращаются к тем из них, кото-

рые слишком долго отвергали или забывали. Что в противоположность официальным воспоминаниям, канонизированным современной историографией, историки-постмодернисты сформулировали новые направления исторического исследования, опираясь на контрпамять: социальная история как альтернатива политической истории; история коллективной ментальности (ориентированная на повседневную жизнь) как альтернатива истории идей (элитной культуры); история женщин как альтернатива истории мужчин; история Востока как альтернатива европейской истории; мировая история как альтернатива национальной истории. Однако проблема лежит глубже — в стремлении постмодернистской историографии рассматривать историю и память как противоположности. С этой точки зрения, память является не скрытым основанием истории, как считали сторонники историцизма, но скорее внутренней деятельностью живого сознания, которую никогда не удастся восстановить. Образы прошлого воздвигают барьеры, которые мы не сможем перешагнуть. Историки не могут надеяться на возвращение к источникам изменчивых образов живой памяти, утверждают постмодернисты. Но они могут описать, как запомнившееся прошлое оказалось со временем воплощенным в мемориальные формы. Восстановление памяти в ее вещественных репрезентациях («словах и вещах», как назвал их Фуко) становится поэтому проектом, который, как полагают историки постмодерна, может принести определенный успех, даже если они и обязаны оставить в стороне самые амбициозные требования сторонников историцизма. Возможно, они и не смогут сохранить живыми мысли исторических деятелей, как предполагали сторонники историцизма. Но они могут написать историю меняющихся с течением времени способов изображения прошлого в коммеморативных формах. Если сторон-

ники историцизма эпохи Нового времени видели свою задачу в использовании исторических техник запоминания с целью восстановления бесконечно повторяющихся истин традиции, их противники из числа постмодернистов сосредотачиваются почти исключительно на вещественных останках, когда-то предназначенных для пробуждения воспоминаний. Историческая память с их точки зрения является функцией власти, определяющей, как следует представлять прошлое. В конце концов, проблема истории оказывается проблемой политики коммеморации, то есть, проблемой идентификации и описания тех событий, идей или личностей прежнего времени, которые избираются посредниками власти для хранения в памяти.

Значительная часть этой книги представляет собой мою собственную реконструкцию возникновения и артикуляции этой постмодернистской точки зрения, особенно ярко выраженной в работах Хальбвакса и Фуко. Однако постмодернистская точка зрения также является ограниченной, так как ни одна культура не может поддерживать свое существование, подвергнув аутопсии институциональные формы и образцы дискурса своего отвергнутого прошлого. Таким образом я еще раз хочу подтвердить свое убеждение в том, что даже в эти дни историю лучше всего воспринимать как искусство памяти. Недостаточно описать прошлое через его репрезентации, так как такой подход предполагает отчужденность от живых переживаний, которые память несет с собой в настоящее. Историки пренебрегают моментом повторения на свой страх и риск, так как живая память в конце концов остается основой их интереса к прошлому, как когда-то она же была основой личной идентичности исторических деятелей, которых они стремятся понять. Память побуждает историка к исследованию в той мере, в какой он сосредотачивается на поиске вещей, преданных забвению. Про-

шное, как оно когда-то переживалось, а не как впоследствии использовалось, является той стороной памяти, которую мы должны стремиться восстановить.

Манера моего подхода к этим темам отражает мои особые интересы, не говоря уже о чертах характера. Книга включает в себя большую часть того, что я знаю об этом предмете. Конечно, есть многое, что я мог бы сделать еще. Есть великие мыслители, которых я игнорировал (Марсель Пруст), или не сказал о них почти ничего (Анри Бергсон). Но как заметил философ Джордж Аллан, сам написавший прекрасное исследование о природе традиции, память является источником, глубину которого можно измерять бесконечно. А один мой коллега заметил, что память представляет собой едва ли разрешимую задачу, поскольку диапазон точек зрения на нее включает в свой горизонт всю эпистемологию в целом. Такое же недовольство можно выразить и в отношении истории. Ее бесконечные возможности меня не сдерживали. Как не сдерживали бесконечные возможности памяти и других от рискованного путешествия в эту изменчивую страну. Память, как и история, раскрывает перед нами увлекательные стечения обстоятельств. Здесь я назвал их перекрестками, обратившись к образу, который когда-то использовал Вордсворт. Такими перекрестками я и стремился наполнить эту книгу, предположив, что они окажутся прекрасной иллюстрацией к проблеме памяти/истории. История приближается и к той, и к другой стороне загадки памяти. Она стремится реконструировать прошлое через акт воспоминания. Но прошлое, пробуждающее размышления историка, переносится в настоящее благодаря часто повторяющимся стереотипам мышления.

Исследование природы памяти и ее использования сегодня сопровождается вновь обнаружившимся интересом и энергией. Изучение репрезентаций про-

шлого (прошлого, как его когда-то представляли) обещает реконструировать модели использования риторики в прошлом, которые соответствуют моделям, изобретенным еще раньше для того, чтобы определять место происшедших событий (прошрое, как оно протекало в действительности). Это изучение добавило новое измерение в историографию, обнаружив, что память вдохновляет и направляет историческое исследование. В этом отношении я, в отличие от некоторых исследователей, не рассматриваю изучение отношения памяти к истории как кумулятивный процесс. Позитивистский поиск определенностей в нашей коллективной памяти о прошлом похоже останется нерешенной задачей, как и сама память, вероятно, останется неуловимым предметом. Интерес к ней выходит на поверхность, когда у нас появляется нужда в размышлениях о ее силе. Это и происходит сегодня, когда многие исторические определенности оказываются под вопросом. Для нас, историков, критический способ мышления о памяти утверждает власть прошлого и глубину нашей привязанности к нему. Он учит не переоценивать то, что мы можем узнать о прошлом, все еще продолжающем незаметно воздействовать на нас. В то же время он предоставляет нам возможность делать предположения и фантазировать о том, что может дать нам будущее. Об этом стоит помнить, когда приступаешь к чтению этой книги.

## **РОЛЬ ПАМЯТИ В СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ**

### **Современная историография: от коллективной ментальности к коллективной памяти**

Тема памяти в наши дни вызывает широкий интерес в гуманитарных науках. На ней пересекаются исследования культур-антропологов, психологов, литературоведов и специалистов по устной традиции, с недавнего времени объединяющих свои усилия с целью разгадать загадки памяти. Такие понятия, как обычай, запоминание, коммеморация, производство образов, репрезентация и традиция, до этого рассматривавшиеся отдельно в различных дисциплинах, стали предметом междисциплинарного дискурса. Историки поздно пришли к этим исследованиям, но их участие становится все более значительным.<sup>1</sup> Проблема исторического статуса памяти стала, наконец, актуальной, и недавно известным французским ученым Натаном Вактелем был поставлен вопрос, нельзя ли сегодня написать историю памяти.<sup>2</sup> Эта книга является исследованием историографических условий, при которых к такому вопросу начинают обращаться.

Интерес историков к проблеме памяти был в значительной степени инспирирован французскими иссле-

дователями. Он берет свое начало в работах по истории коллективных ментальностей, ожививших еще в 60-е годы французскую историографию. Историки, занимавшиеся ментальностями, обращались к актуальным вопросам народной культуры. Отношения к семейной жизни, местные сообщества, общественные обычаи и нравы, религиозные обряды простого народа играли заметную роль в репертуаре их интересов. Сосредоточившись скорее на структурах мышления, чем на отдельных идеях, они обращались к стереотипам сознания, условностям речи, повседневным обычаям и народным традициям как к общим темам своих исследований.<sup>3</sup> Но все эти темы, благодаря их связи с инертной силой прошлого, так или иначе вели к лежащему в их основе вопросу о характере и ресурсах коллективной памяти, которая редко напрямую изучалась в их работах.<sup>4</sup> И сегодня некоторым из специалистов в этой области приходит в голову вопрос, не содержит ли проблема коллективной памяти скрытых связей с прежним интересом к коллективным ментальностям. Как заметил историк Пьер Нора, один из первооткрывателей в этой области, проблема памяти поднимает сегодня перед историографией вопросы, которые прошлое поколение связывало с ментальностями.<sup>5</sup> Так и не ставшая тогда предметом размышлений, проблема памяти поставила перед сегодняшним поколением историков более интересные критические вопросы.

При исследованиях истории памяти внимание историков прежде всего привлекла тема коммеморации. Работы Филиппа Ариеса были подготовительной стадией. Ариес был ведущим ученым в области истории ментальностей, получившим широкое признание благодаря своей работе о меняющемся отношении к роли детей в семейной жизни.<sup>6</sup> Его последняя важнейшая книга «Человек перед лицом смерти» (1977) являлась

обширным исследованием отношения к смерти в западной культуре, а среди наиболее значительных его находок был беспрецедентный интерес к коммеморации в девятнадцатом веке.<sup>7</sup> Ариес заметил, что в культуре того времени коммеморативные практики множились и приобретали более сильное значение. Смерть близких людей воспринималась с неизвестной ранее остротой. С одной стороны, сохранение памяти об умерших отражало укрепление уз личной привязанности, свойственных эмоциональной культуре конца восемнадцатого—начала девятнадцатого века. Однако, с другой стороны, таким образом выражалось и новое осознание невозможности вернуть переживания прошлого. Теряется именно присутствие прошлого, его непосредственное ощущение в обществе, которое ранее чувствовало себя всецело погруженным в живую традицию. В эпоху политических революций, возникающих при более полном осознании реальности перемен, прошлое приходилось удерживать на критической дистанции. Пафос коммеморации был, таким образом, соединен в какой-то мере с потребностью вновь подтвердить связь с уходящим миром.<sup>8</sup>

Сам Ариес особенно интересовался практиками личной коммеморации. Однако он обращал внимание и на ту роль, которую в девятнадцатом столетии стали играть в публичной сфере мемориальные монументы и ритуалы, по мере того как важнейшие политические персоны этого века становились объектами коммеморативного поклонения. Культ индивидуальности, в свою очередь, привел к расцвету более общей коммеморации главных исторических событий, когда мемориальные образы сообщили определенность официальным представлениям о значении возникающего государства-нации. Таким образом, коммеморативные практики стали важнейшим способом современной политической репрезентации.<sup>9</sup>

На этой благодатной тропе, открытой Ариесом, и возник в 80-е годы новый жанр исторической науки. Его можно назвать историей политики коммеморации. Первым в этом рискованном начинании отличился Морис Агюльон, предложивший новаторское исследование способов использования коммеморативного образа с целью найти конкретную форму политической идентичности. В своей книге «Сражающаяся Марианна» он исследует на протяжении столетия (1789 – 1879) попытки сформировать символ французской республики.<sup>10</sup> Агюльон сосредоточивается на образе Марианны, символе республиканской добродетели, который в 1830-е годы идеализировал еле заметную деятельность республиканских секретных обществ, а в 1870-е, когда республика была наконец прочно установлена, связывался с триумфальными достижениями республиканской партии. Меняясь на протяжении почти столетия в свете различных эпизодов политической борьбы, образ Марианны отражал судьбу республиканского движения. Агюльон кропотливо исследует, как этот образ создавался, проявлялся и изменялся. От ранних изображений в виде небольших статуэток, отлитых ради пропаганды республиканского дела, до тщательно продуманных грандиозных монументов, установленных в важнейших общественных местах в честь триумфа республиканцев, Марианна символизировала растущую силу движения.<sup>11</sup>

Исследование Агюльона означало переключение интереса историографии от идеологии к образам, от политической истории к культурной политике. Образы, а не идеи и события, служили ему важнейшим материалом. Он называет свое исследование историей политического символизма и «успешным дополнением к истории идеологических альтернатив».<sup>12</sup> Агюльон сконцентрировал свое внимание на том, как символические образы служили целям политической пропаганды. Обсу-

ждение республиканских идей может быть поучительным, допускал он. Но только конкретные образы могли сообщить этим абстрактным понятиям эмоциональную привлекательность, необходимую для приобретения последователей. Для персонификации республики требовалось создать запоминающийся образ, с которым граждане могли бы легко связать свою идентичность. Следовательно, образ Марианны играл коммеморативную роль с момента своего создания.<sup>13</sup> Согласно легенде, поясняет Агюльон, ее «имя было дано в честь ранних секретных обществ» и его вспоминали как «сон, в котором этот образ впервые появился».<sup>14</sup> Воспоминание о Марианне разжигало народное воображение.

Агюльон предпринял увлекательное исследование того, как модификации образа раскрывают меняющийся характер политического движения. По ходу дела он невольно обратился и к деятельности коллективной памяти. Он показал, как однажды созданный образ стремится к распространению во множестве новых конфигураций.<sup>15</sup> Однако если этот образ связывается с мощным движением, то в итоге он срастается с каким-либо идеальным типом. Так и яркая индивидуальность образа Марианны изнашивалась по мере того, как республиканское движение набирало политическую силу. Поначалу соперничающие друг с другом образы Марианны свидетельствовали о напряженной атмосфере в республиканском лагере. Но когда к концу 1870-х годов солидарность французских республиканцев возросла, были выдвинуты требования «окончательного изображения» республиканского идеала, единого величественного образа, который мог бы быть опорой коллективного воображения. Так образ Марианны перешел из республиканского контекста в более широкий контекст национальной памяти.<sup>16</sup>

Чтобы подчеркнуть особый исторический характер своего исследования, Агюльон обращает внимание,

что женский образ республики был «исключительно французской» особенностью, не получившей более широкого распространения. Память американцев о своей республике связана, кроме всего прочего, с образами отцов-основателей, тогда как для англичан символом нации является Джон Буль.<sup>17</sup> Однако можно возразить, что работа Агюльона о символе французского республиканского движения освещает общее значение вопросов риторики в историческом исследовании, обнажая различие между идеей и образом в политике коммеморации. Проследив судьбу образа, а не идеи, Агюльон показал, как его можно использовать для передачи вариаций одной идеологической темы, или даже в рамках другого независимого движения. В этом случае образ и сам приобретает историческую идентичность. В этом и заключается оригинальность исследования Агюльона.<sup>18</sup> Оно создает методологическую альтернативу истории идей, существующей в виде историографической традиции, основанной Артуром Лавджоем еще 50 годами ранее.

Учитывая власть общественного мнения в наше время, не следует удивляться, что исследовательский подход Агюльона нашел своих подражателей. Феномен производства образов, который он проследил на протяжении девятнадцатого столетия, в двадцатом веке стал более заметным в политической практике; не случайно, многие его коллеги рассматривают традиционалистов девятнадцатого столетия как своих предшественников. Кроме того, политики нашего времени чаще опираются на образы, а не на идеи, чтобы убедить других в достоинствах своего движения. Таким образом, в политической коммуникации форма берет верх над содержанием. Всего за несколько лет тема политики памяти оказалась в центре интересов историографии, в этот раз более очевидным образом сосредоточенной на производстве образов в коммеморативных практиках.

Невозможно было бы пытаться дать подробный обзор этой новой истории коммеморативных образов. Достаточно сказать, что изучение памятников на кладбищах, военных мемориалов, церемоний патриотических фестивалей, торжественных похоронных процессий, годовщин выдающихся событий или юбилеев политических вождей, национальных праздников (особенно во времена Третьей республики) сформировало особые направления, в рамках которых этот новый жанр исторического исследования развивался.<sup>19</sup> Почти во всех этих работах подразумевалась тенденция десакрализации традиции, путем сведения ее к образам, через которые она была представлена. Традицию, во времена благочестия понимаемую как внутренний импульс к сохранению в веках ценностей и идеалов, этим историкам необходимо было разоблачить как внешнюю форму предрассудков людей, желавших использовать прошлое в своих политических целях в настоящем. Стереотипы мышления (*the habits of mind*), через которые, как предполагалось, передается традиция, были, согласно их объяснениям, тщательно сконструированными образами, рассчитанными на прославление коммеморативных практик. Политики наших дней, серьезно относившиеся к задаче сделать традиции прошлого привлекательными, были на самом деле творцами образов, имиджмейкерами, нацеленными на решение более современных проблем.

Особенно провокационными в этом отношении были очерки Эрика Хобсбоума и его коллег в антологии «Изобретение традиции» (1983).<sup>20</sup> Хобсбоум также был поражен разнообразием и интенсивностью коммеморативных практик в Западной Европе конца девятнадцатого столетия. Он обращался к ним как к «традициям массового производства», манифестациям в сфере культуры параллельных тенденций в политике и экономике. Чтобы объяснить пафос политиче-

ской коммеморации того времени, Хобсбоум указывает на новые реальности, появляющиеся вместе с набирающей силу буржуазией,— индустриальную экономику, урбанизированное общество, возникновение государств-наций. По иронии судьбы, это общество, понимающее, что создает новую культуру, нуждалось и в новом прошлом, с которым могло бы себя связать. Люди испытывали потребность в стабильности в столь быстро меняющемся мире, где обычаи отвергались или отодвигались на обочину. Поэтому в современном мире традицию нужно было изобрести. Традиция дает иллюзию иммунитета перед переменами, даже если сами ее образы стабильности были не более, чем репрезентациями современных представлений о прошлом.<sup>21</sup>

Как и Агюльон, Хобсбоум делает акцент на искусственном характере современных коммеморативных традиций. При этом он старается отличать обычай от традиции. Под обычаями Хобсбаум понимает унаследованную из прошлого практику, к которой общество естественным образом обращается с практическими целями.<sup>22</sup> Традиции девятнадцатого столетия были более хитроумными изобретениями. Они заменяли историческую реальность искусственно созданными образами, создающими иллюзию преемственности с прошлым, тогда как на самом деле эти связи исчезали. Хобсбоум признавал, что могут существовать границы применения изобретенных традиций для воспитания в народе сентиментальной привязанности к прошлому. Они должны быть в какой-то мере созвучными чувственным потребностям тех сообществ, которым адресованы.<sup>23</sup> Навязывание поддерживаемых государством традиций, к которым люди не испытывают подлинной близости, стало ужасной являю тоталитарной политики двадцатого века. Даже искусственные традиции девятнадцатого столетия отличаются от того,

что сегодня называют китчем.<sup>24</sup> Однако в интерпретации Хобсбоума линия между подлинными обычаями и фальшивыми традициями в Европе конца девятнадцатого века проведена еще не так ясно. Поэтому в рамках нового научного направления главным образом и приходится эту линию проводить.

История политики коммеморации демонстрирует очевидное влияние методов Мишеля Фуко (1926—1984), французского философа, обратившегося к историческим исследованиям с целью изучения значения формальной стороны языка и учреждений в становлении культуры человечества.<sup>25</sup> Фуко помог историкам понять риторический контекст, в рамках которого рассматривалась политика памяти. Он сам не писал о феномене коммеморации. Но он касался историографических вопросов, служивших предпосылками для нового подхода к коммеморации, к ее риторическому модусу. Он преобразовал упомянутое выше разграничение между идеями и образами в различие между историей идей и историей дискурса. Первая, по его мнению, ищет преемственность между прошлым и настоящим, показывая, как исходная идея проявляется в новом историческом контексте. Последняя, напротив, обнаруживает разрывы в истории, когда образы постоянно присваиваются и используются заново, чтобы передать не имеющие к ним отношения идеи.<sup>26</sup>

Понятие памяти у историков идей сопоставляется у Фуко с так называемой «контрпамятью» историка, занимающегося дискурсами.<sup>27</sup> История дискурса описывает образы, в которых репрезентируются идеи, поскольку каждая эпоха перестраивает дискурс в соответствии с новыми основаниями. В рамках такого исторического анализа традиция, с ее претензией поддерживать непрерывную связь с доступным памяти прошлым, оказывается фальсификацией. Под воспоминаниями, канонизированными в официально одобренной тради-

ции, скрывается множество воспоминаний противоположного содержания. По мнению Фуко, прошлое постоянно меняет свою форму в дискурсе настоящего. То, что помнят о прошлом, зависит от способа его репрезентации, который, в свою очередь, должен соответствовать скорее сегодняшней способности социальных групп сформировать образ прошлого, чем возможности историков пробудить о нем воспоминания.<sup>28</sup> Каждая эпоха не столько отбирает образ прошлого из сохранившихся воспоминаний, сколько реконструирует его в соответствии с текущими потребностями. Учитывая взаимозаменяемые связи между идеями в современном дискурсе, можно сделать вывод, что образы лишены содержания. Однако они являются надежным свидетельством попыток человечества найти форму для своих творческих сил. Согласно представлениям Фуко, то, что когда-то воспринималось в качестве прошлого, переданного по наследству, теперь постигается как реконструированное прошлое. Реальность прошлого, утверждал он, сохраняется в артефактах его репрезентации.<sup>29</sup> История дискурса, таким образом, позволяет историкам разобраться во множестве форм, в которых может храниться память о прошлом. Риторика, утверждает Фуко, не просто средство передвижения дискурса; на самом деле, она создает особую культурную реальность. Сам по себе дискурс служит историческим фактом, который историки могут оценивать с большей определенностью, чем смысл идей, всегда доступных субъективному истолкованию.<sup>30</sup> Нельзя воссоздать ход мыслей исторического деятеля, но можно установить, что он говорил, в той мере, в какой его слова были включены в коммеморативные формы. Задача производства образов, через которые идеи могли бы убедительно передаваться, является важнейшим элементом культурной практики, а для историков — надежным показателем соотношения сил в породившем их обществе.

Еще более значительную роль в теоретическом формировании этого направления в историографии сыграло новое понимание работ социолога Мориса Хальбвакса (1877 — 1945), который писал о природе коллективной памяти задолго до того, как эта тема привлекла внимание историков. Между двумя мировыми войнами Хальбвакс написал серию статей о движущих силах коллективной памяти.<sup>31</sup> Его работы, долгое время отвергаемые, сегодня воспринимаются с бурным восторгом историками, которые обнаружили в его теории руководящие принципы своих собственных исследований. Часто цитируемого историками, занимающимися политикой памяти, Хальбвакса теперь понимают более полно, чем в то время, когда он работал.<sup>32</sup> Его интерпретация была не просто весьма оригинальной; она также предвосхитила постмодернистское мышление и многие темы, раскрытые как в теоретических работах Фуко, так и в практических исследованиях историков, занимающихся политикой коммеморации.

Основная идея Хальбвакса заключалась в том, что память способна выдержать испытание временем, лишь опираясь на социальный контекст. Индивидуальные образы прошлого недолговечны. О них помнят только тогда, когда они размещаются в концептуальных структурах, определенных неким сообществом. Без систематической поддержки группы индивидуальные воспоминания исчезают.<sup>33</sup> По этой причине даже индивидуальные воспоминания, учит он, имеют свое социальное измерение, поскольку в действительности являются сложными образами, в составе которых личные реминисценции вплетены в понимание прошлого, приобретенное обществом.<sup>34</sup> Теория Хальбвакса особенно привлекательна для изучающих политику коммеморации историков, благодаря его утверждению, что коллективная память постоянно подвергается ревизии, чтобы соответствовать задачам настоящего.

Воспоминания о прошлом постоянно пересматриваются, поэтому они крайне ненадежны для описания того, что реально произошло, и их образы необходимо интерпретировать с учетом скрытых мотивов. Таким образом, работы Хальбвакса о социальных основаниях коллективной памяти предоставили надежное теоретическое основание для изучения политики памяти, которым современные историки занимаются с увлечением.<sup>35</sup>

Хальбвакс согласен с давнишним философским утверждением, что живая память представляет собой взаимодействие повторения и воспоминания. Однако два его замечания по поводу этого предположения бросаются в глаза. Во-первых, он утверждает, что при повторении память не остается неизменной. Поскольку воспоминания постоянно пересматриваются, то при повторении они просто сливаются в единое целое. Со временем различные варианты индивидуальных воспоминаний объединяются в стереотипные образы, которые и сообщают форму коллективной памяти. При каждом повторении отличительные особенности индивидуальных воспоминаний стираются. То, что запоминается из часто повторяемого опыта, представляет собой редукцию отдельных воспоминаний к идеализированному образу, или *имаго*. Такие сложные воспоминания образуют концептуальные схемы, или, как называет их Хальбвакс, «социальные рамки» (*cadres sociaux*), в которых индивидуальные воспоминания вынуждены размещаться. Структура коллективной памяти, в свою очередь, порождает модель, которой индивидуальные воспоминания вынуждены соответствовать.<sup>36</sup> Во-вторых, Хальбвакс утверждает, что способность коллективной памяти сохраняться в потоке времени зависит от влияния группы в обществе. В воспоминании мы не восстанавливаем образы прошлого в том виде, в каком они первоначально воспринимались,

но скорее так, чтобы они подходили к нашим сегодняшним представлениям, сформированным в результате воздействия на нас определенных социальных сил. Таким образом, сила коллективной памяти является отражением социальной роли конкретной группы, а значит, изучение феноменологии социальных репрезентаций открывает широкие перспективы для социальной истории.<sup>37</sup>

Работы Хальбвакса прямо оспаривают учение Зигмунда Фрейда и школы психоанализа, с их верой в то, что воспоминания полностью сохраняются в бессознательной психике индивида. Вспомнить прошлое, утверждает Фрейд, значит воскресить его, или снова представить.<sup>38</sup> Хальбвакс оспаривает эту точку зрения, считая, что подход Фрейда отражает слабое понимание процесса, в рамках которого как коллективная память трансформируется и очищается со временем до идеального типа. Хальбвакс утверждает, что индивидуальные воспоминания слишком мимолетны и неуловимы для сознания исторического деятеля. Эти воспоминания нельзя зафиксировать с какой-либо точностью, и субъективная интерпретация их смысла является сомнительным занятием.<sup>39</sup>

Доводы Хальбвакса имели важные последствия для того вида исторического познания, который послужил прообразом для историографии постмодерна. Поскольку прошлое постоянно пересматривается в нашей живой памяти, то знания историков о доступном памяти прошлом, утверждал Хальбвакс, полностью зависят от его коммеморативных останков. Только когда воспоминания увековечены в материальных формах, историки могут узнать о них. Эти фиксированные формы представляют собой барьер, который невозможно перешагнуть. Основываясь на этих пустых формах, нельзя восстановить мысли людей, или войти в их сознание, чтобы раскрыть их намерения. Однако

можно написать историю изменений отдельных образов прошлого, представленных в коммеморативных формах. В качестве отдельных репрезентаций, зафиксированных в иконографии и дискурсе, образы памяти застывают, как свидетельства усилий общества найти форму своему воображению. Теория памяти, предложенная Хальбваксом, показала, насколько возможна история коммеморации. Локализуя образы, через которые исторические деятели прошлого представляли свой мир, историки могут понять структуру их коллективного воображения и соотношение сил тех социальных групп, к которым они принадлежали.<sup>40</sup> Поэтому задача историков заключается не в том, чтобы воскресить прошлое, восстановив в коллективной памяти некую идею, как полагал Фрейд. Их задача в том, чтобы описать образы, в которых когда-то жила коллективная память.

Метод, выдвинутый Хальбваксом, реализовал в своем проекте Пьер Нора. Его «Пространства памяти» (1984 – 1992), история коллективной памяти Франции, раскрытой через ее репрезентации, является самым амбициозным проектом новой истории в области политики памяти, венчающим достижения этого направления. С помощью 45 самых известных французских историков Нора ретроспективно прослеживает коммеморативные источники, расширяя круг их образных репрезентаций: сначала образы французской республики девятнадцатого столетия, затем образы французской нации семнадцатого и восемнадцатого столетий, и, наконец, (в последнем опубликованном томе) образы народной культуры средневековой Франции.<sup>41</sup> Если девятнадцатый век был эпохой коммеморации, утверждает Нора, то в двадцатом начинают понимать ограниченность представления об истории как осознанном способе сохранения отдельных традиций.<sup>42</sup> В девятнадцатом столетии историки пытались изложить содер-

жание традиций так, чтобы, даже исчезая из живой памяти, они сохраняли чувство непрерывности, близости и идентичности с прошлым. Хотя они и дистанцировались от изучаемых событий и личностей, они все же рассматривали их как свои мнемонические места. Коллективная память продолжала служить фоном для их исследований, обеспечивая их ориентирами, от которых они отталкивались. Мнемонические места снабжали их системой координат, словарем и культурными конвенциями, из которых смысл их работ выводился и становился доступным обществу в целом.<sup>43</sup>

Но в наше время, замечает Нора, традиции, к которым французские историки долгое время обращались, стали терять свою привлекательность.<sup>44</sup> Они все меньше связывают свои исследования с революционной традицией, главные задачи которой уже давно решены. По мере того, как перспектива объединения Европы вторгается в традиционное самосознание французов, государственные деятели Франции обращаются с европейским наследием так же, как с наследием яковинцев. Предчувствуя другое будущее, французские историки по-другому смотрят на прошлое, погребенное под господствующими тенденциями историографии девятнадцатого и двадцатого столетий. Нора полагает, что историки в такую эпоху могут утешаться возможностью пространственной локализации и описания тех мест, с которыми когда-то была связана живая память. «Мы больше не прославляем нацию — мы изучаем ее славу», — поясняет Нора.<sup>45</sup> Таким образом, Нора и его коллеги пытаются очистить французские коммеморативные традиции от наслоений, чтобы понять, как они были устроены изначально.

Почувствовав, что эмоциональные связи с мнемоническими местами, которые традиционно давали французским историкам точку опоры, слабеют, Нора и его коллеги исследовали те места, где когда-то размеща-

лись живые традиции. В этом смысле их проект был связан, можно сказать, с закатом французской национальной памяти, свидетельством которого и стала их антология. Историческая идентичность Франции основывается на тех репрезентациях, благодаря которым она себя помнит. По замечанию Нора, историки теперь обращаются к «мнемоническим местам, так как пространства памяти больше нет».<sup>46</sup> Но с другой стороны, его критическая позиция позволяет увидеть, что живая память обитает в гораздо большем количестве мест, чем раньше могли представить себе историки. То, что называют историей, является не более чем официальной памятью, которую общество предпочитает прославлять. В Новое время эта память на практике связывалась с политической историей государства, что, в частности, проявилось во времена Французской революции.<sup>47</sup> Задача историков в эпоху постмодерна состоит в том, чтобы идентифицировать и классифицировать образные схемы, через которые постигается национальное прошлое в соответствии с ассортиментом мнемонических мест. Различая республику, нацию и Францию как категории памяти, Нора показывает, как по-разному воспринимается в рамках каждой из них национальная идентичность. Разделение истории и памяти отдельной политической традиции, в рамках которой она изучалась, освобождает историка для поиска контрпамяти, и производных от нее контртрадиций.<sup>48</sup>

Нора связывает интерес к памяти в современную эпоху с нашим чувством ускоряющегося хода времени. Хобсбаум, к которому мы еще вернемся, связывал возросший в девятнадцатом веке интерес к коммеморации со стремительными изменениями, сопровождавшими индустриализацию западного мира. В девятнадцатом веке эти изменения вызывали ностальгию по уходящему привычному миру. Мнемонические места еще проч-

но связывали настоящее с прошлым. Однако изменения в современном мире, утверждает Нора, столь стремительны, что обращение к коллективной памяти теряет свой смысл. Мудрость прошлого, которой общество когда-то доверяло, становится несущественной в культуре, в которой сегодняшние новации завтра устаревают. В мире «футурошока» мнемонические места исчезают, а история отказывается от роли связующего звена между прошлым и будущим.<sup>49</sup> На перекрестках истории, как утверждает Нора, к мнемоническим местам уже больше не обращаются с целью подтвердить то, что находили здесь историки прежних поколений.<sup>50</sup> Коммеморативные практики прошлых эпох могут быть теперь разобраны с бесстрастной отчужденностью, еще невозможной в девятнадцатом веке.

Но, разрывая непосредственный контакт с мнемоническими местами, какого рода знание надеются историки обнаружить? Вслед за Фуко Нора предполагает, что их сегодняшним делом является археология памяти. Останки памяти являются свидетельством попыток исторических деятелей выразить ценности своей культуры.<sup>51</sup> Мнемонические места, сравниваемые традиционалистами девятнадцатого века с родниками, для современных историков являются зеркалами, в которых люди когда-то пытались себя увидеть. Другими словами, мнемонические места имели то значение, которое приписывали им те, кто к ним обращался. Пытаясь разобраться с собственным наследием, они создавали эти места, чтобы придать прошлому смысл, согласующийся с их текущими заботами. Следовательно, вчерашние мнемонические места являются сегодня ориентирами для историков, наносящих на карту то множество образов прошлого, которые когда-либо появлялись. Описывая обнаруженные здесь образы, историки вынуждены признать, что в некоторых случаях мнемонические места могут представлять самые раз-

ные, подчас несвязанные друг с другом традиции, так как эти места использовались неоднократно и совершенно по-разному.<sup>52</sup> Утверждение о радикальном различии между образом и идеей, замеченное как Агюльоном, так и Фуко, становится программным. Как образы в воображаемой конструкции, предназначенной пробуждать благие чувства к прошлому, эти мнемонические места Франции оказываются неожиданно близки тем, которые украшали воображаемые «дворцы памяти», созданные риториками Ренессанса.

### **Новое открытие Искусства памяти**

То, что Нора выбрал понятие «пространство памяти» в качестве заглавия своей книги,— возможно, не просто риторический жест, поскольку методы современной политики коммеморации связаны с методами античного искусства памяти. Для риторов античной Греции и Рима это искусство было мнемонической техникой. Их метод воспоминания основывался на принципе замещения. Риторы строили легко запоминающиеся парадигмы, в которые помещали свои идеи таким образом, чтобы их можно было вызвать в памяти в определенной последовательности. Для этого они использовали двойной набор мест и образов. Идеи, которые им хотелось запомнить, они связывали с впечатляющими образами и размещали их в воображаемую систему координат, служившую им затем тропой для нарративных путешествий в прошлое. Связь между искусством памяти и современными коммеморативными практиками может показаться отдаленной. Однако это не так, поскольку в высшей степени наглядные географические ландшафты памяти, характерные для коммеморативных практик девятнадцатого века, строго соответствуют схемам воображения классиче-

ской мнемоники. И те, и другие основываются на конкретных мнемонических местах, украшенных образами, символизировавшими нечто иное. Современная коммеморация только поставила мнемонические техники на службу более явным политическим целям. Но образы замещают собой идеи в современной политике памяти по большей части так же, как это было в древнем искусстве, поскольку коммеморативные музеи и монументы играют роль дворцов памяти мнемоников, освещающая концептуальную схему запоминаемого прошлого.<sup>53</sup> Нора, в сущности, полагает, что задачей современных историков является расшифровка мнемонических схем, невольно применявшихся теми, кто сформировал национальную идентичность Франции.

Стоит заметить, что древнее искусство памяти, интерес к которому упал после шестнадцатого столетия, недавно снова привлекло внимание историков. Интерес историков к этой теме датируется началом 1960-х годов и связан в первую очередь с работами Френсис Йейтс.<sup>54</sup> Йейтс была английской исследовательницей, работавшей в Варбургском институте, в архиве рукописей и реликвий эпохи Ренессанса, собранном немецким коллекционером Аби Варбургом и перемещенным из Германии в Англию незадолго до второй мировой войны.<sup>55</sup> Йейтс, можно сказать, спасла это древнее искусство от забвения, объяснив его интеллектуальную природу в прежние времена. Изучая интеллектуальный андеграунд Ренессанса, она обнаружила разнообразие культурных движений, связываемых историками прежнего поколения с деятельностью узкой элиты художников и ученых. Она раскрыла широкую панораму науки Ренессанса, с ее дисциплинами тайного знания, с ее ложными взлетами и интеллектуальными тупиками, с ее экзотическими оккультными философскими системами, с ее гораздо более плюралистичной атмосферой, чем раньше пред-

ставляли историки. По мнению Йейтс искусство памяти было самым интригующим из этих интеллектуальных предприятий. На первый взгляд оно может показаться не более чем техническим мастерством. Но Йейтс показала, что некоторые философы Ренессанса использовали его как магический метод раскрытия тайной гармонии земной и трансцендентальной сфер.<sup>56</sup> Особое впечатление на нее произвели мнемонические схемы, разработанные неаполитанским философом Джордано Бруно, искавшим древние источники герметического знания. Через Бруно Йейтс познакомилась с традицией гностической философии, возвращавшейся к самым темным интеллектуальным тайникам античности. Погрузившись в мышление гностиков, Бруно стремился получить доступ к утраченному знанию об идеальной вселенной, с которой, как он верил, феноменальный мир был магически связан. Искусство памяти было ключом, открывающим тайну этой связи.<sup>57</sup>

Обнаруженная Йейтс вера философов-герметиков в магическую силу памяти объясняет, почему это искусство смогло начать новую жизнь в эпоху, когда печатный станок, казалось бы, заменил устаревшие системы памяти. Мнемонические схемы для их конструкторов эпохи Ренессанса были фактически парадигмами системы космических сил. Предметом обзора в книге Йейтс становятся воображаемые дворцы и театры памяти, созданные такими мнемониками, как Бруно и Джулио Камилло в Италии, Джон Ди и Роберт Флауд в Англии, которые хранили в них свои замысловатые космологические концепции. Для этих магов шестнадцатого столетия мнемоническая схема была подобна зеркалу, отражавшему образы трансцендентального мира. Понятно, почему философы-герметики считали, что это искусство обладает магическими свойствами. Они верили, что между их воображаемыми

ми парадигмами и идеальными формами космоса существовали соответствия. Образы в их схемах наделялись магической связью с вечными идеями.<sup>58</sup>

Согласно представлениям Йейтс искусство памяти изображалось как тайный метод свободного поиска божественной мудрости. Однако, назвав это искусство направлением интеллектуального исследования без устойчивой традиции, Йейтс отодвинула его на второй план. Она предположила, что искусство памяти, вследствие своей предрасположенности к систематической организации знания, могло воспитать в ученых определенную разновидность систематического мышления, которое и сделало возможной научную революцию.<sup>59</sup> Но это искусство замещения идей образами само утратило свое место, когда эта революция произошла, так как она вернула размышления о природе космоса с небес метафизики трансцендентального идеализма на землю физики, основанной на эмпиризме.

Йейтс могла проследить историю искусства памяти в различных его формах на протяжении приблизительно 2000 лет. Но даже такой период времени оказался недостаточно долгим для того, чтобы обнаружить историческую связь между мнемоникой и более широкой проблемой коллективной памяти. Несмотря на всю привлекательность экзотических построений мнемоников, они были связаны лишь с ограниченной областью высокой культуры. Поскольку это искусство использовалось в различных экзотических философских учениях, постольку оно функционировало и как особый вид коммуникации. Йейтс проводит параллели между историей классического искусства памяти и рождением, и закатом рукописной культуры. Искусство памяти было методом, изобретенным в античности ради удовлетворения потребностей возникающей письменности, которая, организуя знание, в значительной мере опиралась на протоколы устной традиции. Оно целенаправ-

ленно использовало методы запоминания, стихийно существовавшие и в устных культурах.

Это, следовательно, была лишь классическая форма искусства, которое уже начинало выходить из употребления. Его привлекательность всегда была связана с его возможностями как производства образов, так и передачи знаний. Если для точного воспроизводства знаний это искусство стало в наше время использоваться заметно реже, то потребность в производстве образов, которые могли бы надежно передавать знания, остается острой и важной в интеллектуальных исследованиях. Возможно, современная наука развеяла магию человеческого знания о природе. Но магия самой памяти едва ли исчезла вместе с устаревшими классическими схемами мнемоники. С нашей точки зрения, гениальность практиковавших это искусство философов-герметиков заключалась не в открытии космологических соответствий между человеческими образами и вечными идеями, а в их понимании вдохновляющего воздействия памяти на воображение. Преподаватели риторики всегда указывали на эту связь, а поэты современности так же пылко, как и их предшественники, подчеркивают магическую силу памяти. Зеркала, которым они уподобляли свои мнемонические схемы, отражали не трансцендентный космос, а силу их собственного воображения. Мнемоники были, в сущности, имиджмейкерами шестнадцатого столетия, сообщившими риторическую форму той разновидности умозрительных построений, которой не суждено было исчезнуть. Вопрос заключался в том, каким образом проект производства образов мог менять свой характер вместе с изменением технологий коммуникаций. Историческое исследование данного вопроса показало бы, что классическое искусство памяти фактически находилось в самом центре преобразований связи устной культуры с письменно-

стью. В этом более широком контексте оценка его значения выходит за пределы вопросов, которые рассматривала Йейтс.

### **Память и изменяющиеся формы коммуникации**

Тема информационных технологий не только обнаруживает границы того пространства, в котором Йейтс расположила искусство памяти; она создает также особый контекст для изучения истории памяти, отличающийся от контекста, намеченного историками политики коммеморации. Эта тема переключает внимание с политики на культуру. Она впервые была представлена вниманию научного сообщества в начале 1960-х годов канадским ученым Маршаллом Маклюэном, размышлявшим о культурных последствиях распространения средств массовой информации, особенно заметного в то время.<sup>60</sup> Интеллектуальная изысканность Маклюэна сразу же принесла ему популярность, несмотря на то, что его идеи в академической среде были оценены по достоинству поздно.<sup>61</sup> Его теория коротко формулируется в известном изречении: «средство коммуникации само является сообщением».<sup>62</sup> Маклюэн хотел показать, как переход к электронной культуре разрушает матрицу, внутри которой в свое время вынашивалась культура книгопечатания. Культура книгопечатания, указывал он, обладала исторически определенными способами организации знания. Знание, когда-то считавшееся объективным, на самом деле зависело от особенностей печатного слова.<sup>63</sup>

Работа Маклюэна была манифестом электронной революции в коммуникациях. Но она обладала большим значением и для истории изменения способов коммуникации. Маклюэн строит свою аргументацию, указывая на сходную реорганизацию систем коорди-

нат знания при переходе от рукописной культуры к культуре книгопечатания за два столетия до этого, а также при переходе от устной культуры к письменной тысячелетие назад. Современная революция в средствах массовой информации, таким образом, поднимает фундаментальные вопросы о связи между методами мышления и способами коммуникации на исторической сцене прошлого. Специальные исследования каждой из этих тем уже проводились. Но работа Маклюэна осветила их взаимосвязь и показала, что они были лишь аспектами более широкого процесса исторических перемен.<sup>64</sup> Когда изменялись способы коммуникаций, менялось и использование памяти, а следовательно, и восприятие прошлого у историков.

Американский литературовед и историк культуры Уолтер Дж. Онг сделал самый лучший, по мнению многих, обзор этих длительных изменений в способах коммуникации в связи с культурными трансформациями. Онг познакомился с Маклюэном еще будучи студентом университета в Сент-Луисе незадолго до второй мировой войны и именно по его предложению приступил к работе над интеллектуальной биографией Петра Рамуса, ритора и мнемоника эпохи Ренессанса.<sup>65</sup> Рамус обладал более развитой склонностью к абстрактному мышлению, чем пленившие воображение Йейтс философы-герметики, и его стремление к наглядным методам обучения подтолкнуло Онга к исследованию природы устной традиции, от которой эта новая риторическая практика отталкивалась.<sup>66</sup> Несколько работ Онга о связи устной и письменной традиций, завершившихся книгой «Устная и письменная традиции» (1982), были посвящены анализу культурных изменений, сопровождавших переход от одной формы коммуникации к другой.<sup>67</sup>

Онг строит свои рассуждения, исходя из восприятия созидательной силы традиции в коммуникациях

между людьми. Он утверждает, что устное высказывание является матрицей, от которой отталкивается любая коммуникация, и оно еще долгое время продолжало служить основой человеческой культуры после появления искусственных средств коммуникации. Его особенности легко отличить от особенностей письменной традиции, что свидетельствует и о различии между двумя способами мышления. В связи с этим Онг подчеркивает экзистенциальный характер произнесенного вслух слова. Вместе со своим обращением к метафоре и своим поэтическим подражанием ритмам природы, устное высказывание погружается в жизненный мир. Онг говорил о «присутствии слова», которое связывает прошлое и будущее в восприятии настоящего. Устное высказывание склонно к излишествам; оно сильно зависит от предварительно сформулированной фразы. Письменное выражение, напротив, стремится к экономии; свойственное ему использование слова заметно облегчает абстрактное мышление. Для нас же более важно то, что письменное выражение позволяет критически осознать различия между прошлым и настоящим, а также различия в использовании памяти.<sup>68</sup>

С точки зрения Онга, развитие письменности ни в коей мере не лишило силы устную традицию. До восемнадцатого века, объясняет он, письменная культура была прежде всего культурой рукописи, с ее ограниченной возможностью формировать способ передачи слова. Онг признает, что изобретение письменности в древности открыло дорогу более абстрактным способам мышления. Однако устные формы высказывания продолжали оказывать сильное воздействие на организацию и передачу знания вплоть до наших дней.<sup>69</sup> Мир рукописных текстов поздней античности и средневековья был предназначен главным образом для сферы элитной культуры. До семнадцатого века

письменность была недостаточно распространена, чтобы на нее могло ориентироваться все общество в целом. Письмо было доступно немногочисленным ученым и считалось скорее личным, чем публичным достоянием. Письменность способствовала росту устного мастерства риториков; она обеспечила возможность диалога внутри ученого сообщества. Но эти знания обычно не предназначались для общества в целом. Несмотря на все изысканные достижения интеллектуальной элиты, традиционная европейская культура продолжала основываться на привычках повседневной жизни, нравственных обычаях и ценностях народной религиозности, на уважении к неписаному закону, которые все оставались связанными с формами устной коммуникации.<sup>70</sup> Таким образом, граница между устной и письменной традициями четко прослеживалась на протяжении почти всей западной истории.

Более значительные изменения, связанные с влиянием письменности произошли, делает вывод Онг, только с появлением печатной культуры, влияние которой становится повсеместным к восемнадцатому веку. Печатная культура усилила и обнародовала перемены, впервые появившиеся в рукописной культуре. Она усилила способности к абстрактному мышлению, переместив коммуникации из сферы жизненного мира. Она преобразовала фонетические созвучия в типографские символы. Чтобы получить такое сообщение, необходимо было переключиться от уха к глазу, как к первоначальному средству восприятия. Сообщения, уже не связанные с личными особенностями почерка, стали в большей степени безличными и унифицированными при возможности их безграничного воспроизводства. Самой впечатляющей была способность печатного слова доходить до более широкой читательской аудитории. На смену конфиденциальности рукописной культуры пришла публичность печатной. Пе-

чатное слово ускорило распространение массовой грамотности. Его сила раскрылась в способности распространять публичные сообщения с небывалой до этого скоростью.<sup>71</sup>

Первым последствием революции книгопечатания стала, как объясняет Онг, текстуализация культуры. Здравый смысл, когда-то толкуемый как мудрость неписаной традиции, приобрел форму общепринятого знания, хранящегося в книгах. Как первый ориентир в системе публичных коммуникаций печатный текст сильно повлиял на процесс обучения. С одной стороны, он экстериоризировал знание. Появилась возможность с беспрецедентной точностью хранить знание за пределами человеческого сознания, в газетах и книгах, а их, в свою очередь, в библиотеках и архивах. Печатный текст создал общий критерий кодирования знаний; он стимулировал потребность в ясной и точной формулировке идей. Знание отныне индексировалось в алфавитной последовательности, заменившей мнемонические локусы, к которым когда-то риторы подбирали ключи.<sup>72</sup> С другой стороны, печатный текст интериоризировал поиск знания. Чтение поддерживало интроспекцию.<sup>73</sup> Так, поиск идентичности своего «Я» как уникальной личности стал важнейшей темой с конца восемнадцатого столетия.<sup>74</sup>

Для Онга электронная революция нашего времени является еще одним стихийным преобразованием нашего способа коммуникаций. Внедрение радио, кино, компьютеров и в особенности телевидения снова привело к реорганизации канонов знания. Онг называет наше время временем вторичной устной культуры.<sup>75</sup> Звуковой сигнал вытесняет печатное слово в качестве базовой единицы знания, преобразуя и необычайно увеличивая скорость и объем коммуникаций. Ускоряя темпы коммуникации настолько, что они становятся недоступными чувственному опыту человека, элек-

тронные средства массовой информации усилили тенденции к абстрагированию. Открытые электронной революцией средства организации и представления знания сделали возможной более вдумчивую позицию по отношению к ресурсам печатной культуры, аналогичную позиции рукописной культуры по отношению к устной. Медиакратическая культура заставила наших современников осознать ограниченность печатной культуры, осознать зависимость знания вообще от тех средств, через которые оно передается. Онг предполагал, что наступающая электронная культура вернет риторике то значение, которое она когда-то имела в культуре рукописной, но на этот раз она будет восприниматься не как набор методов для передачи сообщений, а как важнейший составной элемент культуры вообще.<sup>76</sup>

Можно утверждать, что Онг группирует способы коммуникаций как стадии одной и той же долгое время действующей модели исторического развития: от устной культуры к рукописной, затем к печатной культуре, и, наконец, к медиакратической. Эту модель можно рассматривать диахронически, так как свойства коммуникации на каждой стадии отличаются от свойств предыдущей. Но эти стадии можно также воспринимать и синхронно, потому что каждая новая стадия сосуществует с уже имеющимися, вступая с ними во все более сложное взаимодействие. Устная культура продолжает оказывать по меньшей мере ограниченное влияние даже на самые изощренные достижения медиакратической культуры. Онг не обращался к проблеме памяти систематически. Но его рассуждения имели важный смысл для изучения изменяющихся способов использования памяти при длительном переходе от устной традиции к письменной. Экспрессивная коллективная память устной традиции уступила место интроспективной личной памяти письменной

культуры. Память, которую сначала понимают как повторение, в конечном счете, воспринимается как воспоминание. С течением времени представление о памяти как о привычке сменяется ее оценкой в качестве репрезентации. По этой причине работы Онга предоставляют более широкую систему координат для концептуализации истории памяти, чем любая из применявшихся прежде.<sup>77</sup>

У Маклюэна, Онга и тех, кто трактовал вопрос устного/письменного в том же русле, появились и критики, утверждающие, что, отведя технологии ведущую роль в культурных изменениях культуры, эти ученые упускают из виду, что сами эти технологии формировались под действием социальных и культурных сил. Влияние той или иной технологии, утверждали они, нельзя отрывать от ее особого использования в конкретных исторических обстоятельствах. Когда коммуникации рассматриваются в переплетении цивилизационных процессов, то широкая модель исторического развития от устной традиции до высших стадий письменной культуры у Онга распадается, утверждают они, калейдоскопом конкретных ситуаций. Они упрекают также Онга за то, что он представил устную традицию в качестве древнейшего основания человеческих коммуникаций, искаженного введением искусственных технологий, которые увеличили эффективность коммуникаций за счет выразительности высказывания. Они полагали, что Онг рассматривает переход от наивной устной традиции к более изощренной письменной как процесс вырождения.<sup>78</sup>

Действительно, рассуждения Онга носят редукционистский характер. Но не стоит воспринимать их как развернутую телеологическую схему, или рассматривать достижения в технологиях коммуникации как главную движущую силу истории культуры. При всей своей ограниченности концептуальная схема Онга мо-

жет служить практическим руководством в тех случаях, когда историки действительно обращаются в своих исследованиях к проблеме устного/письменного, что в известной мере и объясняет популярность его книг. С этой точки зрения модель, предложенная Онгом, чем-то похожа на мнемоническую схему. Каждую стадию в истории сменяющих друг друга способов коммуникации можно связать с различным историческим представлением о памяти: устную культуру — с воспроизводством живой памяти, рукописную — с восстановлением утраченной мудрости, культуру книгопечатания — с реконструкцией далекого прошлого, и медиакратическую культуру — с деконструкцией форм, из которых образы прошлого составлены. Такая схема не только кратко описывает историю памяти, но и дает возможность увидеть, как историческое знание с самого начала порождается памятью, которая, в свою очередь, скрывается под абстракциями историков. Исследование истории памяти требует обращения к историографической связи между памятью и историей, так как память неотъемлема от исторического знания вообще. Задача историков — выяснить, как эта связь изменялась. Это проект, которым еще только начинают заниматься, и моя книга посвящена лишь самым первым шагам в этом направлении.

### **Стадии пути памяти к исторической науке**

Концепция Маклюэна/Онга открывает историкам две обширные области исследований: 1) становление исторического взгляда на проблему устного/письменного; 2) изучение связи между печатной революцией и коммеморативной наклонностью современной историографии. Проблема устного/письменного является сегодня темой широкого исторического исследования.

Ее изучение началось с работ специалистов по античности начала двадцатого века, исследовавших связь гомеровского эпоса с устной традицией. Затем оно переключилось на сравнительный анализ устных традиций, особенно неевропейских культур. Здесь возникло плодородное поле междисциплинарных исследований, обеспечившее бурный рост исследований по истории устной традиции.<sup>79</sup> Историки заимствовали концепции таких антропологов, как Эдвард Эванс-Причард, Мэри Дуглас и Джек Гуди, занимавшихся современными африканскими культурами.<sup>80</sup> Начиная с 1930-х годов работы клинических психологов, таких как английский ученый Фредерик Барлетт или русские Лев Выготский и Александр Лурия, также продолжали оказывать помощь историкам устной культуры.<sup>81</sup> Все они указывали на особую роль памяти в устной традиции. Устная культура является средой существования живой памяти. В этом смысле говорят, что память о прошлом сохраняется благодаря настоящему. Прошлое существует постольку, поскольку оно продолжает удерживаться в живой памяти, а помнят о нем до тех пор, пока оно служит потребностям настоящего.<sup>82</sup> В этой среде воображение и память, в сущности, заменяют друг друга, поскольку для них в равной мере характерна способность формировать образы, в которых прошлое, настоящее и будущее неразрывно связаны. В устной традиции память считается архетипической формой, которую принимает воображение.<sup>83</sup>

Эта концепция памяти как повторения архетипических событий основывается на глубоком уважении к традиции. Память в устной традиции прежде всего связывается с обычаем; ее власть берет свое начало из чувства необходимости повторения мудрости, унаследованной от прошлого. Традиция свидетельствует о прочной власти прошлого, не раскрывая специфического характера его наследия. Парадокс в том, что прошлое

постоянно обновляется, когда новая реальность сама возникает. Однако импровизация совершается достаточно медленно для того, чтобы незаметно включить ее в традицию, дающую приют изменению под одеянием неизменности.<sup>84</sup> В устной традиции коллективная память является единственным критерием суждения о прошлом, которое тонет в беспамятстве на краю живой памяти.<sup>85</sup> Проблема истоков, следовательно, не становится предметом ее размышлений. Для древних незапамятное время было временем прошлого за пределами возможностей памяти, но такого прошлого, которое продолжало жить в настоящем постольку, поскольку связывалось с обычаями и действующими традициями.<sup>86</sup> Эпос был первым и самым прочным предметом, который привлек внимание историков устной традиции, потому что он был квинтэссенцией воспоминаний о прошлом в рамках устной традиции. Это был праздник присутствия прошлого в настоящем, повторяющийся всякий раз, когда эпос рассказывали. Сюжетная линия эпоса двигалась по кругу. Ни одна легенда не рассказывалась одним и тем же способом. Однако каждый рассказ был основан на истории, взятой из живых источников коллективной памяти.<sup>87</sup>

Научные работы о влиянии письменности на устные культуры позволяют нам увидеть, как появление письменного текста сделало возможным критический взгляд на прошлое. Однако память рукописной культуры оставляет еще меньший проход в историю (поняту как оценка реальности изменения), чем попытка придерживаться до конца мудрости незапамятных времен, полученной из устной традиции. Прошлое, как оно изучалось в этом контексте, оценивалось не как какая-то иная реальность, а скорее как утраченная ментальность. Таким образом, понятие памяти как повторения, принесенное из устной культуры, постепенно замещалось понятием памяти как воскрешения. Па-

мать вновь воспринималась как способность еще раз оживить опыт прошлого.<sup>88</sup> Рукописная культура с уважением относилась к власти прошлого, но стремилась преодолеть вновь обнаружившуюся тревогу по поводу его исчезновения. Считалось, что мудрость, унаследованная из прошлого, лежит в источниках, полностью не восстанавливаемых, так как письменный текст предоставлял такие напоминания о прошлом, которые стояли в стороне от живой памяти и связывались с незапамятными временами.<sup>89</sup> Истоки пользовались тем большим авторитетом в рамках этой разновидности памяти, чем более отдаленными их признавали, даже если их нельзя было зафиксировать с точностью. Эта почтительность к прошлому проявляется в эпосе и в законе, когда они переходят от устной культуры к письменной. Истоки становятся такими важными, какими не были раньше. Эпос приходится связывать с авторами исключительной мудрости, а законы с законодателями, стоящими у основания наций.<sup>90</sup> Такая особенность характерна и для исторических сочинений, в которых прошлое представляется образцом человеческой практики. Потребность подтвердить тождество между прошлым и настоящим перевешивает потребность заметить различие между ними. Вплоть до эпохи Ренессанса ученые не интересовались проверкой аутентичности своих письменных источников.<sup>91</sup>

Оценка использования памяти в рамках рукописной культуры также допускает современный взгляд на цели искусства памяти. Мнемонические схемы используют техники замещения, включая намеренное обращение к эйдетическим образам, спонтанно пробуждавшим память в устной культуре. Можно поэтому утверждать, что искусство памяти использует образы, вызывающие воспоминания, чтобы воскресить угасающие стереотипы мышления. Мнемоника является искусством, но как особая технология письма, она ог-

раничена своими применениями. Те, кто был посвящен в ее методы, надеются использовать ее, чтобы воскресить живое прошлое ради настоящего, переживающего его утрату. Йейтс дает представление о самом грандиозном из этих мнемонических проектов. Однако это искусство нашло более простую форму в легко запоминающихся максимах, посредством которых риторы демонстрировали свою эрудицию, или в формулах, благодаря которым юристы добивались точности в своих интерпретациях закона.<sup>92</sup>

В ретроспективе мы видим, что искусство памяти обладало ценным наследством для исторического познания, несмотря на свои пространственные формулы. Мнемоник требовал не только восстановить тайную мудрость древних, но также воскресить их состояние сознания. Искусство памяти, особенно для философов-герметиков являлось дорогой к инициации, к состоянию духовного просветления, в котором они не просто посещали прошлое вновь, но восстанавливали его в действительности. Со временем эта концепция искусства нашла себе прямую дорогу в некоторые разновидности современного исторического мышления. Автобиография, психоанализ и его ответвления, психоистория, все в определенной мере являются современным искусством памяти. Хотя они размещают воспоминания скорее в темпоральных, чем в пространственных схемах, они все работают с тем же самым принципом замещения, что и классическое искусство, и все стремятся пробудить забытое сознание. Образы продолжают указывать на значимые, скрытые идеи, а они, в свою очередь, размещаются на хронологической линии воспоминания, показывающей путь в прошлое, которым следуют в поисках утраченной истины.<sup>93</sup>

Несмотря на ее очевидное значение в становлении современного исторического сознания проблема свя-

зи между расцветом печатной культуры в промежутке от шестнадцатого до восемнадцатого столетия и коммеморативным уклоном современной историографии все еще привлекает к себе внимание ученых.<sup>94</sup> Авторитет современной историографии был тесно связан с властью издателя. С начала девятнадцатого столетия профессиональная историческая наука оказалась проектом производства печатных книг, основанных на исследовании собраний рукописей.<sup>95</sup> Мнемоник шестнадцатого столетия предпочитал воскрешать мудрость более раннего века посредством методов, заимствованных из устной традиции; историк девятнадцатого века, наоборот, старается восстановить традиции, которые больше не могут быть взяты из живой памяти. С приходом печатной культуры память вовлекалась в историю более конкретными способами. Печатная культура текстуализировала прошлое. Перемещая идеи, персоналии и события из среды устной традиции и сообщая им специфическое время и место в коллективной памяти, тексты позволяли читателям постичь историчность прошлого более глубоким образом. Текстуализация коллективной памяти углубляла темпоральность сознания читателя, а это, в свою очередь, вело к перестройке мнемонических схем, прежде воспринимаемых пространственно, в хронологические линии, исторические события на которых служили мнемоническими местами.<sup>96</sup>

Новый способ мышления о памяти был гораздо более восприимчив к взаимодействию между ее навыками и образами. Ученые конца восемнадцатого и начала девятнадцатого столетий начали размышлять о смысле различия между повторением и запоминанием, которые отныне рассматривались как антиномии внутри непрекращающегося диалектического взаимодействия.<sup>97</sup> Внутри этой, основанной на текстах, культуры значение памяти в одно и то же время и уменьшилось,

и возросло. Хотя прошлое можно вспомнить, его смысл для настоящего никогда нельзя было вырвать из того исторического контекста, в котором он был воплощен. Признавалась реальность перемен и критическая дистанция, с которой на прошлое следовало смотреть. Прошлое никогда не повторялось (как в устной культуре), не воскрешалось (как в рукописной культуре), но только реконструировалось. Но в то же самое время можно было уйти еще дальше в прошлое, и с большей определенностью, чем когда бы то ни было. По этой причине фиксация особых дат событий прошлого становилась в известном смысле такой проблемой, которой ранее не существовало.<sup>98</sup>

Опора поэтов, философов и историков на воспоминание, столь очевидная к началу девятнадцатого века, подсказывает ответ на вопрос, почему коммеморация приобрела большое значение в эту эпоху. Пафос коммеморации девятнадцатого столетия, как его определил Ариес, шел от осознания того факта, что прошлое нельзя вернуть как живой опыт. Признавая утрату присутствия прошлого, историческая память несла с собой следы сентиментальности. Коммеморация признавала ограниченность способности памяти восстанавливать прошлое. Но при восприятии реальности конкретного прошлого требовалось запомнить именно связь с ним. Настоящее могло отличаться от прошлого, хотя и оставалось связанным с ним через эволюционные линии преемственности. В памяти можно было размещать начала и проследживать этапы развития. Растущее осознание того обстоятельства, что запоминание являлось особым моментом памяти, вело, следовательно, к возникновению исторического взгляда, который отделял знание в настоящем от знания более ранних традиций. Прошлое живой памяти, понятое как континуум, простирающийся от настоящего к смутным горизонтам прошлого, уступило свое место

исторической памяти, которая размещает события прошлого и настоящего внутри вымышленных хронологий. Таким образом, историческое познание начинает овладевать памятью, и по ходу дела изменяет ее значение. Историческая память меньше зависит от унаследованной мудрости, больше от реконструирующей интерпретации. В прошлом теперь можно было оказаться, путешествуя по времени с целью посетить дикинские места, с которыми следовало научиться обращаться. Задача заключалась в том, чтобы реконструировать сознание прошлого настолько хорошо, насколько можно себе представить. Таким образом, историческая память достигала отдаленных горизонтов с целью реконструировать воображение более ранней эпохи.<sup>99</sup>

Это новое осознание историчности прошлого привело к новым размышлениям о природе исторического познания, которые к концу столетия получили определение «историцизм». Историцизм учил, что историки обязаны судить о прошлом в его собственных понятиях, но с точки зрения, расширяющей горизонты их настоящего знания. Многие были сделаны ради потребности воссоздать представления исторических деятелей прошлого. Можно выносить суждения о прошлом, но всегда внутри его собственного контекста.<sup>100</sup> Тем не менее, тот факт, что коллективная память продолжала обеспечивать историков более широкой системой координат для обнаружения исторических связей прошлого с настоящим, не признавался.<sup>101</sup> Рассматривавшийся исторический контекст включался в представление о прошлом, в конечном счете, идущее от неизученных предпосылок той историографической традиции, внутри которой сами историки находились. Некоторые историки были в большей степени озадачены построением грандиозных схем истории, чем другие. Однако все использовали линии времени, и

размещенные на них образы значительных событий или выдающихся личностей служили им мнемоническими местами. Самые грандиозные версии таких схем оказались связанными с философией истории, и к началу двадцатого столетия большинство профессиональных историков смотрели на них с подозрением.<sup>102</sup> Но в девятнадцатом веке разграничительная линия между историей и философией истории не проводилась с такой легкостью, так как многие историки заявляли открыто о том, в каком направлении, как они полагали, развивалось прошлое. В сущности, эти историки придерживались традиций, с которыми лично были связаны. Обычно это были политические традиции, поддерживавшие подъем современного государства. Часто маскирующиеся под одеяниями науки, исторические сочинения такого рода устанавливали официальную систему координат, в рамках которой следовало рассматривать прошлое.<sup>103</sup>

При таких наблюдениях над процессом включения памяти в историю внутри основанной на печатном слове культуры можно лучше понять, почему историки, работающие внутри медиакратической культуры наших дней, стали в большей степени осознавать связь между памятью и историей. Экстериоризация памяти путем ее представлений в текстах печатной культуры сама стала рассматриваться как исторический феномен. Печатное слово признается всего лишь одним из возможных контекстов коммуникации. Представление, в которое оно вписывается, отталкивает альтернативные представления о прошлом прошлого. Историки медиакратической культуры, следовательно, становятся более предрасположенными к анализу тех образов, благодаря которым прошлое запоминается. Они утверждают, что история является не более, чем официальной памятью, одним из многих возможных способов представить прошлое.<sup>104</sup>

Возможно, это лучше объяснит, почему Нора представлял свой поиск «пространств памяти» французской национальной идентичности как занятие археологией. Текст, рассматриваемый в печатной культуре как источник представлений о прошлом, которые следует обнаружить, рассматривается теперь в медиакратической культуре как артефакт, который еще требуется очистить от ненужных наслоений, и который в своей коммеморативной функции похож на памятники и ритуалы. Как и артефакты, тексты отказываются от своей претензии вызывать из прошлого самостоятельные идеи и мнения и останавливаются на более скромном желании продемонстрировать, как эти идеи и мнения когда-то были репрезентированы. Историк больше не желает собирать идеи авторов или намерения исторических деятелей для последующего обсуждения, а скорее стремится описать их образы. Можно по достоинству оценить ту настойчивость, с которой Агюльон и Хобсбаум разделяли образы и идеи. Поскольку присутствие прошлого больше не ощущается, коммеморативная позиция, со всеми ее сентиментальными привязанностями, отвергается.

Понимание памяти в контексте средств массовой информации позволяет также увидеть более ясно связь, которую Нора установил между классической мнемоникой и историей, понятой как современное искусство памяти. В современной постмодернистской историографии доступ к знанию о прошлом как к живому опыту рассматривается как недоступный нашему пониманию. Внутренняя жизнь тех, кто создавал культуру в прошлом, остается скрытой и недоступной. Нельзя воспроизвести в памяти намерения авторов, так как в образы, которые они оставили, невозможно проникнуть. Образ не является проводником к внутренним механизмам воображения его создателей, но скорее представляет собой зеркало, отражаю-

щее озабоченность настоящим. Таким образом, само прошлое для историков века средств массовой информации полностью растворяется в его репрезентациях. Благодаря им историки описывают формы, через которые когда-то прошлое оказывалось доступным представлению.<sup>105</sup>

Поэтому неудивительно, что историки, восприимчивые к политике коммеморативных практик, должны смотреть с подозрением на своих коллег, тесно связанных с теми традициями, которые они изучают. Критика английским ученым Гербертом Баттерфильдом истории Вигов была ранним выражением такой позиции.<sup>106</sup> В канун двухсотлетия Французской революции об этой позиции было с большей полемичностью заявлено французским историком Франсуа Фюре. Фюре отверг коммеморативный характер современной исторической науки о революции. В очерке, озаглавленном «Революция закончена», он оспаривал интерпретацию доминирующей в историографии школы, основанной Жюлем Мишле в начале девятнадцатого столетия и поддерживаемой в двадцатом такими знаменитостями, как Альбер Матье, Жорж Лефевр и Альбер Собыль. Связывающие себя с политической традицией, основанной участниками самой революции, они своими интерпретациями прошлого подтверждали имевшиеся когда-то у революционеров представления о будущем.<sup>107</sup> Но прошлое можно помнить и иначе, предостерегает Фюре. Многое зависит от образов, через которые событие было репрезентировано. В этом отношении революция, утверждает он, должна была иметь дело не столько с социальным переворотом (как доказывали историки), сколько с риторическими утверждениями о смысле этого события. Реальная революция в конце восемнадцатого столетия произошла в рамках политического дискурса, который создал новый словарь для обсуждения прогрессивных респуб-

ликанских (якобинских) целей и планов на будущее. Вместе с изобретением такого дискурса революционеры создали и определенный вид памяти, так как образы, внесенные в политические дискуссии, установили лингвистический код, которым отныне следовало пользоваться при воспоминаниях об этом событии. Сегодня историки, как полагает Фюре, предпочли бы не увековечивать политические традиции, а скорее описывать способы репрезентации Революции. То, что остается доступным из представлений о Революции, связывается не с реконструкцией направления ее замысла (как полагал Жорж Лефевр), но с описанием образов, изобретенных ее участниками и увековеченных историками.<sup>108</sup> Таким образом, Фюре, можно сказать, подготовил путь для деконструкции мнемонических мест французской нации, которую предпринял через несколько лет Нора.

### **Особенности традиции и ее горизонты**

К увлечению историков коммеморативными практиками прошлого мы, следовательно, должны добавить их нежелание связываться с порочными коммеморативными историческими сочинениями. Как я показал, недавний интерес историков к памяти связан с постмодернистским акцентом на образах и формах ее репрезентации. Проблематичность такого подхода заключается, тем не менее, в том, что он сводит память о прошлом к истории его образов. Он создает из самой риторической практики уровень реальности, вклинивающийся между историками и событиями, персоналиями и идеями прошлого, которые те изучают.

Но не существует ли иного способа понять реальность прошлого, которая несоизмерима с ее описанием при помощи воображения? Вместе с этим вопросом

возникает и проблема природы традиции, которая обеспечивает нас окончательной точкой зрения на тему истории/ памяти.<sup>109</sup> Усилия историков, занимающихся политикой памяти, направленные на деконструкцию системы координат, через которую воспринималось прошлое, создают основание для реконструкции истории памяти. Но, опираясь на свои историографические методы, они стремятся подчеркнуть материальный характер изображений, с целью придерживаться требований объективности. Эти историки прослеживают, как археология мнемонических мест сменяет собой историцизм, основывающийся на памяти, понятой как воображение. Но никто в достаточной мере не проявляет внимания к тому, что воображение, подразумеваемое в скрытых привычках нашего ума, остается важным и для занятий историка.<sup>110</sup> Возможно, это объяснит, почему историцизм с недавних пор стал вновь вызывать интерес среди историков литературы, а также среди историков, обращающихся к проблеме границ репрезентации.<sup>111</sup>

Такие прикладные исследования связаны с новым взглядом на историцизм как на теоретическую проблему в герменевтике истории. В этом заключается значение работы Ханса-Георга Гадамера «Истина и метод» (1960). Гадамер рассматривает становление традиции историцизма от Джамбатиста Вико до Вильгельма Дильтея, с характерным для нее вниманием к эволюционному характеру истории. Он принимает их утверждение, что историческое познание основано на воображаемой реконструкции прошлого.<sup>112</sup> Историцизм, объясняет он, научил нас признавать историчность событий и расширять горизонты наших представлений, что позволяет уловить реальность изменения внутри отдельных исторических традиций. Но он также обращает внимание и на ограниченность историцизма, так как тоже интересуется силой прошлого, с

которой сталкивается историческое исследование — того прошлого, которое благодаря традиции предстает перед взором историка и пробуждает его любознательность.<sup>113</sup> Историки также, заявляет он, погружены в традицию и обязаны признать ее власть.<sup>114</sup> Проблема истории, утверждает он, предполагает не просто реконструкцию прошлого, но еще и открытость к столкновениям с ним. Именно на острие памяти прошлое отходит в область странного и непонятного, и историки должны привыкать к его чуждости. Кроме того, историков связывает с историческими деятелями прошлого и темпоральный характер условий человеческого существования. Поэтому их задача заключается не только в том, чтобы исследовать психические горизонты данной исторической среды, но также признать ее связь с расширением своего собственного горизонта.<sup>115</sup> Гадамер говорит об этом столкновении как о «слиянии горизонтов», вследствие которого историкам приходится признать, что их способность интерпретации прошлого идет от того понимания, которое они приобрели через причастность к своей собственной традиции.<sup>116</sup> Именно опыт памяти у историков служит основанием для их занятий историческим исследованием. Память соединяет предчувствие и воспоминание и тем самым окрашивает мысль осознанием темпоральности. Как заключает Гадамер, — «Пора избавиться от привычки рассматривать феномен памяти как простую психологическую способность и увидеть в нем важнейший элемент конечного исторического существования человека».<sup>117</sup>

Чтобы связать представления Гадамера с понятиями французской историографии, мы можем вернуться к автору, с которого начали. Своим пониманием приближения историографии к проблеме памяти мы обязаны ранней и, главным образом, забытой работе Филиппа Ариеса, о котором выше мы уже упоминали в связи с

историей коммеморации девятнадцатого века. Пришедший к изучению истории благодаря личным воспоминаниям о традиционалистских увлечениях своей семьи, Ариес был особенно чувствителен к способности памяти пробуждать интерес к прошлому. Его собственные попытки отойти дальше в прошлое от живых воспоминаний о глубочайших традициях его семейного наследия (завещанного ему его родителями и родственниками) стали рабочей моделью его более широкой концепции исторического исследования.<sup>118</sup> Поэтому его работа «Время истории» (1954) заслуживает особого внимания благодаря прямому обращению к проблеме истории/памяти с герменевтической точки зрения. В этом исследовании Ариес приходит к выводу, что французская историография появилась во времена позднего средневековья в тех местах, где историю начали отличать от коллективной памяти. Он утверждает, что в письменной культуре средневековья исторические сочинения были только маргинальным продолжением традиций живой памяти. Измерение глубины прошлого в этой среде являлось плюралистическим предприятием, в рамках которого история и память находились в постоянном взаимодействии. Здесь историческое знание продолжало нести в себе многие черты коллективной памяти. Соперничающие группы составляли противоречивые концепции прошлого в коллаж из местных и региональных исторических хроник деятельности религиозных групп и феодальных кланов, часто на фоне универсальной истории, заимствованной у таких ранних хронистов, как Эсебий. Ариес доказывает, что подъем французской историографии в начале Нового времени был, в сущности, проектом консолидации этой смеси коллективной памяти и местных исторических хроник в единственную хронологическую схему, в основе которой лежало восхождение французской монархии. Заслуга в этом принадле-

жит королевским историографам семнадцатого столетия. Составляя историю Франции, они исправляли местные исторические хроники так, чтобы те соответствовали их замыслу, или же отбрасывали их совсем. Королевская историография была двойником политического абсолютизма, ибо она отчеканила идентичность Франции по модели, отразившей пожелания ее королей-абсолютистов.<sup>119</sup>

Главное утверждение Ариеса состояло в том, что красочная картина прошлого Франции, в том виде, в каком ее передавали местные хроники и устные традиции, была отодвинута в тень в интересах этой возникающей историографии, намеренной дать пристанище тщеславию своих королей в сообщениях об их жизни и деяниях. Официальная история на самом деле оказалась признать, что ее истоки лежат в коллективной памяти. Французская революция могла сбросить короля, но исторические сообщения об этом событии только укрепили политическую систему координат, к которой французская историография уже была привязана. Фракционные столкновения среди политиков сменили соперничество знати и королей в качестве предмета ее живого интереса, и многое было сделано из-за идеологических расхождений между историками. Но сосредоточенность на политике сохранилась, и обычаи, и нравы традиционного французского общества либо игнорировались, либо втискивались в политическую систему координат.<sup>120</sup>

Консервативные взгляды Ариеса на природу и значение Французской революции могут не вызывать сочувствия. Но он предвосхитил работы историков о политике коммеморации своим пониманием способности памяти формировать исторические концепции. Он подготовил путь для деконструкции французской национальной памяти, объяснив, почему французская историография приняла свойственное ей риториче-

ское облачение. Ариес, с другой стороны, никогда не писал с такой отчужденностью, как они, так как испытывал симпатии к традициям, уже скрывшимся во мраке прошлого.<sup>121</sup> Его интересовала не столько способность историков настоящего создавать образы прошлого, сколько способность прошлого вдохновлять их любознательность. Образы, только что созданные, затмевают, как полагает он, косные привычки ума, не теряющие своего значения. Если официальная политическая история нашла выражение в идее развития от местных традиций к более широкому осознанию прошлого, то она, тем не менее, все же сузила свой горизонт, предав забвению свои истоки в коллективной памяти. Историческое познание избирательно, но коллективная память устойчива. Если народная нравственность и этикет игнорировались официальной историографией, то они сохранились живыми в устной традиции, которая не так давно вновь привлекла внимание историков. Любопытство, полагал Ариес, побудило историков, занимавшихся коллективными ментальностями, искать глубинные истоки того прошлого, которое лежало рядом с памятью.<sup>122</sup> Для возрождающегося в 60-е годы интереса к этой научной области видение Ариеса предвещало новый подход к истории.<sup>123</sup>

Для историков, занимающихся политикой коммеморации, история начинается там, где кончается память. Но для Ариеса важнейшей задачей было не отделять историю от памяти, а осознать их взаимодействие. Поэтому он называет свою любовь к истории встречей с манящей линией горизонта. Горизонт означает границы усилий историка в настоящем представить прошлое. Есть граница между тем, что известно и неизвестно, или более точно, между прошлым, которое стало объектом интерпретации историка, и прошлым, которое еще ждет его внимания. История для Ариеса —

нечто большее, чем собрание образов, избранных историком для репрезентации прошлого. Его подход вновь подтверждает реальность того, что лежит за пределами видения историка. Его цель в том, чтобы восстановить в прошлом его силу вызывать настоящее. Для Ариеса история является искусством памяти, так как она располагается на перекрестке между традицией и историографией. Такой подход возвращает историческому исследованию роль посредника. Он спасает не ставшее достоянием памяти прошлое от забвения. Он подчеркивает значение традиции, которое несет с собой в настоящее неизученное прошлое.<sup>124</sup>

Я думаю, важно, что во «Времени истории» Ариес именует свой подход к истории экзистенциальным.<sup>125</sup> Позже он отбрасывает этот термин в пользу другого, тогда еще весьма туманного, — коллективных ментальностей.<sup>126</sup> Но понятие экзистенциальной истории вынуждает задуматься о том, что же он пытался сказать этим понятием относительно задач, стоящих перед историком, особенно когда мы сравниваем его с постмодернистской ориентацией большинства тех историков, которые еще недавно занимались политикой памяти. Экзистенциальная история утверждает реальность прошлого, которую риторическая история желала бы ограничить воображаемыми репрезентациями. Точка зрения Ариеса состоит в том, что историки не просто реконструируют прошлое. Они сталкиваются с его сохранившейся властью, когда пытаются описать его средствами воображения.<sup>127</sup>

Наблюдения Ариеса приводят нас к определенному числу отношений, в которых можно обнаружить память, и на которые мы обращали внимание на протяжении всего этого очерка: память и воображение; привычка и образ; повторение и запоминание; коллективная и индивидуальная память; традиция и история. Все они являются способами выражения взаимосвязи ме-

жду двумя моментами, при помощи которых прошлое постоянно воспринимается. Память, как мы предположили в начале, подобна перекрестку. То, что мы видим на пересечении дорог, зависит от направления, в котором мы движемся. Глядя назад, на более раннюю фазу путешествия, мы вспоминаем наши переживания на той дороге, которую избрали. Но, глядя вперед, мы повторяем то, что вдохновило нас отправиться в путь. Отправившись же в путь, мы обнаруживаем, что многие дороги открыты нашему воображению, и каждая из них заранее становится моментом нашей памяти.

## Примечания

<sup>1</sup> *Philippe Joutard*. *Memoire collective* // *Dictionnaire des sciences historiques*. Paris, 1986. 447 — 449; *Jacques Le Goff*. *History and Memory*, New York, 1992; *Kammen M.* *Mystic Chords of Memory*. New York, 1991; см. также специальный выпуск журнала *Representations*, и отдел, посвященный коллективной памяти и Американской истории в: *Journal of American History*. Журнал: *History and Memory*, посвященный этой теме и редактируемый Жюли Ара выходит уже четвертый год.

<sup>2</sup> *Wachtel N.* *Memory and History: An Introduction* // *History and Antropology*, 2, 1986.

<sup>3</sup> *Mandrow R.* *L'Histoire des mentalités* // *Encyclopedia universalis*, 8, 1968; *Philippe Ariès* *L'Histoire des mentalités*, Paris, 1978; *Hutton P.* *The History of Mentalites: The New Map of Cultural History* // *History and Theory*. 20. 3. 1981.

<sup>4</sup> Ведущий ученый школы Анналов Люсьен Февр обращался к проблеме стереотипов мышления, но никогда не связывал ее с обсуждением коллективной памяти или даже природы традиции. Его коллега Морис Блок написал обзорный очерк о работах Мориса Хальбвакса о коллективной памяти, хотя, кажется, это было его единственное обращение к этой теме.

<sup>5</sup> *Nora P.* *Mémoire collective* // *La Nouvelle Histoire*, 398.

<sup>6</sup> *Ариес Ф.* Ребенок и семейная жизнь при старом порядке, Свердловск, 1999. О восприятии и влиянии этой работы: *Vann R.* The Youth of Centuries of Childhood // History and Theory. 21, 1982, 279 – 297.

<sup>7</sup> Русский перевод сделан в 1992 году.

<sup>8</sup> Там же, С. 449, 471 – 72, 476, 508 – 13, 518, 524 – 36, 541 – 43; См. также его: Western Attitudes toward Death from Middle Ages to the Present. Baltimore, 1974.

<sup>9</sup> Там же, 75 – 82.

<sup>10</sup> *Agulhon Maurice.* Marianne au combat. Paris, 1979.

<sup>11</sup> Там же, 5 – 6.

<sup>12</sup> Там же, 189.

<sup>13</sup> Там же, 25, 27, 112 – 115, 186 – 87.

<sup>14</sup> Агюльон утверждает, что на самом деле это понятие возникло вместе с Французской революцией, а позже было принято тайными обществами.

<sup>15</sup> Там же, 105, 122 – 31.

<sup>16</sup> Там же, 31, 36, 168 – 88.

<sup>17</sup> Там же, 182 – 85.

<sup>18</sup> Там же, 3 – 6, 181 – 89.

<sup>19</sup> *Cohen W.* Symbols of Power: Statues in Nineteenth-Century Provincial France // Comparative Studies in Society and History, 31, 1989; *Koselleck R.* Les Monuments aux morts: Contribution a l'etude d'une marque visuelle des temps moderne // Iconographie et histoire des mentalities, Paris, 1979); *Rearick C.* Festivals in Modern France: The Experience of The Third Republic // Journal of Contemporary History, 12, 1977; Festivals and Politics: The Michelet Centennial of 1898 // Historians in Politics I, 1974; *Sanson R.* Les 14 Julliet (1789 – 1975): Fete et conscience nationale. Paris, 1976; *Gerard A.* La Revolution française: mythes et interpretations (1789 – 1970). Paris, 1970; *Mosse G. L.* Fallen Soldiers. Oxford, 1990.

<sup>20</sup> *Hobsbawm E., Ranger T.* The Invention of Tradition. Cambridge, England, 1983.

<sup>21</sup> *Hobsbawm E.* Mass-Producing Traditions: Europe, 1870 – 1914. С. 263 – 307.

<sup>22</sup> Hobsbawm E., Ranger T. The Invention of Tradition. 1 – 14.

<sup>23</sup> Там же, 7.

<sup>24</sup> О связи традиции и китча см.: Calinescu M. Five Faces of Modernity. Durham, 1987. 229 – 62; Friedländer S. Reflections of Nazism: An Essay on Kitch and Death. New York, 1982. 25 – 53; Gowans A. Learning to See. Bowling Green, Ohio, 1981. 260.

<sup>25</sup> О Фуко как историке см. White V. The Content of The Form. Baltimore, 1987. 104 – 171; Megill A. Foucault, Structuralism, and the Ends of History // Journal of Modern History. 51, 1979. 451 – 503.

<sup>26</sup> Фуко М. Археология знания. New York, 1976.

<sup>27</sup> Там же, С. 124 – 25; Nietzsche, Genealogy, History // Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews. Ithaca, 1977; Two Lectures // Power/Knowledge: Selected Interviews and Others Writings, 1972 – 77. New York, 1980.

<sup>28</sup> Nietzsche, Genealogy, History. 151, 160.

<sup>29</sup> Фуко М. Археология знания. С. 7, 147.

<sup>30</sup> Фуко М. Слова и вещи. М., 1977.

<sup>31</sup> Halbwachs M. Les cadres sociaux de la mémoire. Paris, 1925; The Collective Memory. New York, 1950. На русском языке издана книга: Хальбвакс М. Социальные классы и морфология. М.; СПб., 2000.

<sup>32</sup> Дискуссии о значении теории памяти Хальбвакса можно найти в кн.: Wachtel. Memory and History. 211 – 214; Connerton P. How Societies Remember. Cambridge, England, 1989; Namet G. Affectivité et temporalite de la mémoire // L'Homme et societe. 90, 1988; Bastide R. Mémoire collective et sociologie du bricolage // L'Annee sociologique. 21, 1970; Schwartz B. The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory // Social Forces. 61, 1982; Zerubavel Y. Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition. (в печати).

<sup>33</sup> Halbwachs. Cadres sociaux. 143 – 45; Collective Memory. 22 – 30, 97.

<sup>34</sup> Halbwachs. Collective Memory. 35 – 49, 55 – 63, 124 – 27.

<sup>35</sup> *Halbwachs*. Cadres sociaux. 2, 5, 20, 98 – 108; Collective Memory. 22 – 30, 97.

<sup>36</sup> Здесь следует признать теоретическую обоснованность утверждений Агюльона. *Halbwachs*. Cadres sociaux. 9; Collective Memory. 71, 106 – 120.

<sup>37</sup> *Halbwachs*. Cadres sociaux., 273 – 296; Collective Memory. 120 – 127. См. также интересное исследование: *Douglas M.* How Institutions Think. Syracuse, 1986, которая основывается на интуициях Хальбвакса в рассуждениях о движущих силах публичной памяти.

<sup>38</sup> *Фрейд З.* Исследования истерии. М., 1991; Толкование сновидений. Ереван, 1991.

<sup>39</sup> Замечательно, что Хальбвакс начал свое исследование с критики теории сновидений Фрейда. *Halbwachs*. Cadres sociaux. 1 – 39.

<sup>40</sup> Это была основа исследования Хальбвакса о сакральной географии Святой Земли: *La Topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte*. Paris, 1941.

<sup>41</sup> *Nora P.* Les Lieux de mémoire. В 3-х томах Paris, 1984 – 1992.

<sup>42</sup> О коммеморативных практиках девятнадцатого столетия смотри статьи в *Lieux de mémoire*: *Amalvi C.* 14 -Juillet.; *Ben-Amos A.* Les Funérailles de Victor Hugo; *Ory P.* Le Centenaire de la Révolution française. и др.

<sup>43</sup> *Nora P.* De la république à la nation. I, 651 – 655.

<sup>44</sup> Там же, 655 – 59.

<sup>45</sup> *Nora P.* Entre mémoire et histoire: La Problématique des lieux. I, XXV.

<sup>46</sup> Там же, XXVI.

<sup>47</sup> *Nora P.* L'Histoire de France de Lavissee. II, 317 – 75.

<sup>48</sup> *Nora P.* Entre mémoire et histoire; там же I, XII.

<sup>49</sup> Там же, XVII—XIX.

<sup>50</sup> Там же, XXIII, XXXI.

<sup>51</sup> Там же, XXIV—XXV.

<sup>52</sup> Там же, XXXIII, XLI—XLII.

<sup>53</sup> *Post L. Ancient Memory Systems // Classical Weekly. 25/14. 1932; Sorabji R. Aristotle on Memory. Providence, 1972.*

<sup>54</sup> *Йеймс Ф. Искусство памяти. СПб., 1997; см. также важное исследование, охватывающее многие из тех же самых тем: Rossi P. Clavis universalis: Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz. Milan, 1960.*

<sup>55</sup> *Йеймс Ф. Автобиографические фрагменты // Collected Essays of Frances Yates. London, 1984. О Варбургском институте см.: Saxl F. The History of Warburg's Library. Chicago, 1986.*

<sup>56</sup> *Йеймс Ф. Искусство памяти. С. 129 – 159.*

<sup>57</sup> Там же; *Йеймс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. М., 2000.*

<sup>58</sup> *Йеймс Ф. Искусство памяти. С. 340 – 341.*

<sup>59</sup> Коротко это изложено в работе о Фрэнсисе Бэконе, ученом, который, тем не менее, был всего лишь дилетантом в этом искусстве // *Искусство памяти. С. 456 – 461.*

<sup>60</sup> Раннее и обстоятельное изложение этого тезиса см.: *McLuhan M. Understanding Media: The Extension of Man. New York, 1964. Его наблюдения над связью искусства памяти и рукописной культуры // The Gutenberg Galaxy. Toronto, 1962, а также в рецензии на книгу: Йеймс Ф. Искусство памяти // Театр памяти. 1967 г.*

<sup>61</sup> О Маклюэне см.: *Marchand P. Marshall McLuhan: The Medium and the Messenger. New York, 1989, Patterson G. History and Communications: Harold Innis, Marshall McLuhan, the Interpretation of History. Toronto, 1990, а также статьи в Journal of Communication.*

<sup>62</sup> *McLuhan M. and Fiore Q. The Medium Is the Message. New York, 1967. Сам замысел этой книги пробуждает такое представление, отбрасывая обычные правила книгопечатания в пользу импровизированного типографского набора, запоминающихся иллюстраций и драматичных афоризмов, соединенных вместе в честь наступления века электроники.*

<sup>63</sup> *McLuhan M. The Gutenberg Galaxy. 199 – 252.*

<sup>64</sup> Там же, 54 – 133, 265 – 79.

<sup>65</sup> Marchand Marchall McLuhan. 59; см. также переписку М. Маклюэна с Онгом: *Letters of Marchall McLuhan*. Oxford, 1987; и воспоминаниях Онга: *McLuhan as Teacher: The Future Is a Thing of the Past // Journal of Communication*. 31/1. 1981.

<sup>66</sup> Йейтс, тем не менее, посвятила Рамусу главу в своей книге *Искусство памяти*. С. 231–242. *Ong W. J. Ramus: Method and the Decay of Dialogue*. Cambridge, 1958.

<sup>67</sup> *Ong W. J. Ramus: Method and the Decay of Dialogue*, 9, 287; *Orality and Literacy: The Tecnologizing of the Word*. London, 1982. *Rhetoric, Romance and Tecnology*. Ithaca, 1971; *The Presence of the Word*. New Haven, 1967.

<sup>68</sup> *Ong W. J. Orality and Literacy: The Tecnologizing of the Word*. 31 – 77; *The Presence of the Word*. 111 – 138.

<sup>69</sup> *Ong W. J. Orality and Literacy: The Tecnologizing of the Word*. 41, 93 – 108.

<sup>70</sup> Там же, 108 – 116; *Elsky M. Authorizing Words: Speech, Writing and Print in the English Renaissance*. Ithaca, 1989, 110 – 125.

<sup>71</sup> *Ong W. J. Orality and Literacy: The Tecnologizing of the Word*. 117 – 123 // *Cohen M. Sensible Words: Linguistic Practice in England. 1640 – 1785*. Baltimore, 1977. 10 – 20.

<sup>72</sup> *Ong W. J. Orality and Literacy: The Tecnologizing of the Word*. 123 – 129 // *Darnton R. The Great Cat Massacre and Other Episodes in French history*. New York, 1984. 191 – 213; *Leroi-Gourhan A. Le Geste et la parole*. Paris, 1965. II, 9 – 34; *Kernan A. Printing Tecnology, Letters and Samuel Johnson*. Princeton, 1987. 4 – 5, 48 – 55.

<sup>73</sup> *Ong W. J. Orality and Literacy: The Tecnologizing of the Word*. 30 – 132; *Darnton R. The Great Cat Massacre and Other Episodes in French history*. 215 – 252.

<sup>74</sup> *Taylor C. Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge, 1989. 177 – 178, 185, 285 – 302, 368 – 390; *Lowenthal D. The Past Is a Foreign Country*. Cambridge, England, 1985. 198 – 199; *Gusdorf G. Mémoire et personne*. Paris, 1951. I, 212 – 219.

<sup>75</sup> *Ong W. J. Orality and Literacy: The Tecnologizing of the Word*. 135 – 138.

<sup>76</sup> Там же, С. 139 — 170; *Meyrowitz J.* No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behavior. Oxford, 1985. 18 — 23; *Lipsitz G.* Time Passages: Collective Memory and American Popular Culture. Minneapolis, 1990. 39 — 75.

<sup>77</sup> О значении работ Онга см. специальный очерк: *A Festschrift for Walter J. Ong // Oral Tradition.* 2. 1987. Он включает биографические сведения и библиографию.

<sup>78</sup> *Warner M.* The Letters of the Republic: Publication and the Public Sphere in Eighteenth-Century America. Cambridge. 1990. 5 — 11; *Goldberg J.* Writing Matter. Stanford, 1990. 16 — 18; *Poster M.* The Mode of Information: Poststructuralism and the Social Context. Chicago, 1990. 15, 45, 76.

<sup>79</sup> *Joutard P.* Voix qui nous viennent du passé. Paris, 1983. 72, 102 — 103, 208 — 211; *Havelock E. A.* The Muse Learns to Write. New Haven, 1986. 24 — 29; *Thompson P.* The Voices of the Past. Oxford, 1988. 23 — 100.

<sup>80</sup> *Douglas M.* Edward Evans-Prichard. New York, 1980. 75 — 90; *Goody J.* The Interface between the Written and The Oral. Cambridge, England, 1987.

<sup>81</sup> *Bartlett F.* Remembering. Cambridge, England, 1932; *Luria A.* Cognitive Development: Its Cultural and Social Foundations. Cambridge, 1976.

<sup>82</sup> Открытия движущих сил памяти, сделанные учеными, изучающими устную традицию, были подтверждены нейрорепсихологами, проводившими исследование деятельности мозга. *Edelman G.* Neural Darwinism: The Theory of Neuronal Group Selection Consciousness. New York, 1989. 1 — 42, 315 — 330. Эдельман утверждает, что запоминание является динамическим процессом нового картографирования и новой категоризации прошлого: *Rosenfield I.* The Invention of Memory. New York, 1988, который прослеживает историю исследований мозга в ключе деятельности памяти.

<sup>83</sup> Именно таким способом древние греки понимали эту взаимосвязь. Для поэта Гесиода, Мнемозина, богиня памяти, была также матерью изобретательности. Кроме того, термин «мимезис» одновременно подразумевал и подражание и творчество.

<sup>84</sup> *Vansina J.* Oral Tradition as History. Madison, 1985. 160 – 162; *Goody.* The Interface between the Written and the Oral. 86 – 91.

<sup>85</sup> *Havelock.* Muse Learns to Write. 63 – 78.

<sup>86</sup> *Pocock J.* Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History. London, 1972. 237 – 238. Полезно также обратиться и к классическому исследованию: *Элиаде М.* Космос и история. М., 1986.

<sup>87</sup> *Parry M.* Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making. Oxford, 1971. 325 – 361.

<sup>88</sup> *Lord A.* The Singer of Tales. Cambridge, 1960. 124 – 138; *Havelock E.* The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences. Princeton, 1982. 20 – 25, 143 – 149; *Goody J., Watt I.* The Consequences of Literacy. Cambridge, England, 1968. 44 – 49.

<sup>89</sup> Из последних исследований о взаимосвязи рукописной культуры и устной традиции: *Goldberg.* Writing Matter. 162 – 163, 183 – 189, 263; Michel Beaujour *Miroirs d'encre.* Paris, 1980. 82 – 88; *Clanhcy M.* From Memory to Written Record. Cambridge, 1979. 149 – 265; *Havelock E.* Preface to Plato. Cambridge, 1960. 100 – 103, 115 – 128; *Stock B.* The Implications of Literacy. Princeton, 1983; и *Listening for the Text.* Baltimore, 1990.

<sup>90</sup> *Clanhcy M.* From Memory to Written Record. 11 – 12, 18 – 28; *Stock B.* Listening for the Text. 36 – 37; *Levine J.* Humanism and History: Origins of Modern English Istoriography. Ithaca, 1987. 11 – 12, 19 – 26, 38 – 39, 51.

<sup>91</sup> *Ferguson A.* Clio Unbound: Perception of the Social and Cultural Past in Renaissance England. Durham, 1979; *Burke P.* The Renaissance Sense of the Past. New York, 1969. 1 – 20.

<sup>92</sup> *Kelley D.* The Human Measure: Social Thought in the Western Legal Tradition. Cambridge, 1990, 106 – 108, 172, 201.

<sup>93</sup> *Hutton P.* The Art of Memory Reconceived: From Rhetoric to Psychoanalysis // *Journal of the History of Ideas.* 48. 1987. 371 – 392; *Jouhaud C.* Printing the Event: From La Rochelle to Paris. Princeton, 1989.

<sup>94</sup> См. замечания М. Маклюэна о связях между подъемом печатной культуры и национализмом: *McLuhan M.* Guten-

berg Galaxy. 199, 218 – 224, 235 – 238; *Levine J.* Humanism and History: Origins of Modern English Istoriography. 16, 155 – 156, 185 – 189, 192.

<sup>95</sup> *Kenyon J.* The Historical Profession in England since the Renaissance. Pittsburgh, 1983. 85 – 97.

<sup>96</sup> *Anderson B.* Imagined Communicaties: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London, 1983. 47 – 49. О возникновении письменной истории см.: *Kernan A.* Printing Tecnology, Letters and Samuel Johnson. 267 – 273.

<sup>97</sup> Классическая формулировка принадлежит С. Кьеркегору (*Kierkegaard S.* Repetition. Princeton, 1983; Stages on Life's Way. Princeton, 1988; *Sprinker M.* Fictions of the Self: The End of Autubiography. Princeton, 1980. 331 – 342; *Kern S.* The Culture of Time and Space, 1880 – 1918. Cambridge, 1983. 38 – 64.

<sup>98</sup> Об этом раньше всех догадывался Вико, который, критикуя схоластов за их самонадеянность, отделил память от исторического знания (Основания Новой науки об общей природе наций. М.; Киев, 1994). О движении к общепринятой хронологии см.: *Lowenthal D.* The past Is a Foreign Country. 219 – 224; *Wilcox D.* The Measure of Times Past. Chicago, 1987. 187 – 189; *Huppert G.* The Ideas of Perfect History: Historical Erudition and Historical Philosophy in Renaissance France. Urbana, 1970. 23 – 27.

<sup>99</sup> *Lowenthal D.* The past Is a Foreign Country. 231 – 238; *Koselleck R.* Futures Past: On the Semantics of Historical Time. Cambridge, 1985. 16 – 20, 27 – 38.

<sup>100</sup> Об историцизме см.: *Iggers G.* The German Conception of History. Middletown, 1983. 29 – 43; *Mandelbaum M.* History, Man and Reason. Baltimore, 1971. 41 – 49; *Meyerhoff H.* Introduction: History and Philosophy. New York, 1959. 9 – 25; *Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории. М., 1980.

<sup>101</sup> *Dwight Culler A.* The Victorian Mirror of History. New Haven, 1985.

<sup>102</sup> Элиаде М. Космос и история. С. 147 – 154; *Iggers G.* The German Conception of History. 124 – 127.

<sup>103</sup> *Iggers G.* The German Conception of History. 41 – 43, 80 – 84, 95, 103 – 104, 130 – 133, 210 – 212; *Anderson B.* Imagined Communications: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. 66 – 103.

<sup>104</sup> *Poster M.* The Mode of Information: Poststructuralism and the Social Context. 86 – 98; *Anderson B.* Imagined Communications: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. 14 – 16; *Megill A.* Prophets of Extrimity. Berkely, 1985. 294 – 298.

<sup>105</sup> *Warner M.* The Letters of the Republic: Publication and the Public Sphere in Eighteenth-Century America. 63 – 67; *Leitch V.* Deconstructive Criticism: An Advanced Introduction. New York, 1983. 9 – 33.

<sup>106</sup> *Butterfield H.* The Whig Interpretation of History. New York, 1931. 9 – 33.

<sup>107</sup> *Furet F.* Interpreting the French Revolution. Cambridge, 1981. 1 – 17.

<sup>108</sup> Там же, 49 – 61.

<sup>109</sup> *Finnegan R.* Tradition, But What Tradition and for Whom? // Oral Tradition. 6. 1991. 104 – 124.

<sup>110</sup> *Ricoeur P.* The Reality of the Historical Past. New York, 1989.

<sup>111</sup> Прежде всего приходит в голову «новый историцизм» американского литературного критика Стивена Гринблатта. О вновь вспыхнувшем интересе у литературоведов см.: *Levinson M.* The New Historicism: Back to the Future. Oxford, 1989. О границах репрезентации см.: *Friedländer S.* Probing the Limits of Representation: Nazism and the Final Solution. Cambridge, 1992.

<sup>112</sup> Гадамер Г. Г. Истина и метод. М., 1988. С. 221 – 315, 555 – 566.

<sup>113</sup> Там же, С. 555 – 591.

<sup>114</sup> Там же, С. 327 – 335.

<sup>115</sup> Там же, С. 341 – 350.

<sup>116</sup> Там же, С., 350 – 357.

<sup>117</sup> Там же, С. 66.

<sup>118</sup> *Chartier R.* L'Amitié de l'Histoire. Предисловие к книге Филиппа Ариеса *Le Temps de l'Histoire*. Paris, 1986. 9 – 31.

<sup>119</sup> *Ariès P.* Le Temps de l'Histoire. Monaco, 1954. 107 – 171.

<sup>120</sup> Там же, 29, 50 – 57, 235, 279 – 285.

<sup>121</sup> Там же, 9 – 24.

<sup>122</sup> *Ariès P.* Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIII-e siècle. Paris, 1948. 399 – 412.

<sup>123</sup> *Ariès P.* L'Histoire des mentalités. 402 – 423.

<sup>124</sup> *Ariès P.* Le Temps de l'Histoire. 90 – 96, 102, 105, 291.

<sup>125</sup> Там же, 291 – 311.

<sup>126</sup> *Ariès P.* Un Historien du dimanche. 117, 185.

<sup>127</sup> *Ariès P.* Le Temps de l'Histoire. 307 – 310.

## **ВОЗРОЖДЕННОЕ ИСКУССТВО ПАМЯТИ: ОТ РИТОРИКИ РЕНЕССАНСА ДО ИСТОРИЗМА ДЖАМБАТИСТА ВИКО**

### **Возвращение искусства памяти**

Мнемоника или «искусство памяти» рассматривается сегодня как загадочное интеллектуальное увлечение. Это искусство функционирует на периферии популярной культуры, главным образом благодаря вспомогательной литературе, предназначенной подкрепить веру сомневающихся в способностях своей памяти людей. Если это и полезное искусство, то оно не играет существенной роли в цивилизации, коллективная память которой надежно хранится в печатном слове. Архивом, в который обращаются за достоверными сведениями, сегодня служит библиотека, или компьютер, а не глубины развитого ума. Тем не менее, в еще не слишком далеком прошлом искусство памяти занимало почетное положение в образовательных учреждениях, поскольку в мире, основанном на авторитете устного слова, оно увеличивало возможности любого, кто читал лекции или проповеди. От странствующих рапсодов древней Греции, завораживавших слушателей эпическими сказаниями Гомера, и до философов Ренессанса, соорудивших воображаемые театры па-

мяти с целью представить там свои замысловатые планы мироздания, развитие возможностей памяти воспринималось как важное интеллектуальное искусство.

Искусство памяти, согласно его традиционному пониманию, основывалось на ассоциациях между структурой легко запоминающихся образов и совокупностью знаний, которые было необходимо упорядочить. Задачей мнемоника являлось стремление связать факты, которые он желал запомнить, с образами, бывшими настолько поразительными и впечатляющими, что они запоминались поневоле. Затем он объединял эти образы в рамках архитектурного плана хорошо знакомых ему мест. Сконструированный таким образом ландшафт памяти представлял собой живописную картину, внутри которой мог разместиться целый мир знаний в виде готовых формул и цитат. На самом деле мнемоник заимствовал некую парадигму, и логика ее воображаемой структуры сообщала форму тому бесформенному знанию, которое он желал сохранить.<sup>1</sup>

Легенда гласит, что искусство памяти было изобретено греческим поэтом Симонидом Кеосским (556 — 468 до н. э.), который первым записал ход своих размышлений, опираясь на эмоциональную силу системы образов для поддержки памяти. Симонид утверждает, что открыл силу живописных образов, когда совершенно случайно, будучи приглашенным на пир во дворец, покинул здание как раз перед тем, как оно рухнуло. Охваченный благоговением перед лицом случайной случайности, он обнаружил, что его эмоциональная реакция на это событие вызвала в воображении живую и детальную картину участников пира, каждого на своем месте в момент катастрофы. Таким образом, он узнал, что трудные для запоминания идеи могут систематически откладываться в памяти, если связать их с незабываемыми образами.<sup>2</sup>

Открытая Симонидом мнемотехника, разумеется, брала свое начало в естественном и спонтанном использовании способностей памяти в еще более давние времена. Интересно, что рассуждения Симонида относятся приблизительно к тому же самому времени, что и появление письменности в древней Греции, и вскоре они были включены в мнемонические схемы классической риторики. Такие схемы, требовавшие развития способностей памяти посредством особой техники, в классическую эпоху истории Греции содержали в себе намек, что когда-то эти способности, к тому времени уже утраченные, были врожденными. Возникал вопрос, не могло ли человечество, в самые ранние века своей истории, обладать гораздо более мощной от рождения памятью, которая могла бы использоваться в культуре, не знающей письменности и потому в большей степени зависящей от передаваемой от поколения к поколению мудростью? Однако затем такая память атрофировалась у образованного человека, начавшего гордиться своей способностью к абстрактному мышлению.

Индивиды с поразительной памятью подобного рода время от времени появляются и в наши дни. Выдающийся русский нейрофизиолог Александр Лурия, изучавший психику человека, одаренного необыкновенной памятью, приводит подходящий пример.<sup>3</sup> Изучаемый им человек, С. В. Шерашевский в 30-е годы собирал по всей России большие аудитории зрителей, демонстрируя свою способность запоминать любую информацию, предлагавшуюся для проверки его таланта, любые слова и слоги, или элементы сложных, иногда неверных, математических уравнений. Эту же информацию он мог без подсказки вспомнить и через десять дней. Шерашевский обладал тем, что Лурия назвал «выдающейся степенью синестезии», то есть, сильным чувственным восприятием, увеличивавшим его спо-

способность запоминать идеи благодаря тем живым и ярким образам, которые он с этими идеями связывал.<sup>4</sup> Тем не менее, этот человек испытывал недостаток в способности к абстрактному мышлению, и ему не хватало быстроты ума, важной для успеха в современном мире. Измученный массой ненужных сведений, выбросить из головы которые он мог только чудовищным усилием воли, он смотрел на свой дар как на тяжкое бремя. Неспособный выполнить самую обычную работу, он освоил профессию актера за неимением чего-либо лучшего.<sup>5</sup>

В современном мире можно восхищаться гением мнемоника, в то же самое время признавая его ни к чему не пригодным.<sup>6</sup> Шерашевский был для клиники Лурии психологической находкой, по своему значению сходной с открытием антропологом какого-нибудь племени каменного века в забытом всеми уголке планеты. По этой причине большинство профессиональных психологов сегодня считают, что мнемоника не имеет отношения к их дисциплине. Некоторые озадачены скрупулезными и громоздкими системами запоминания, используемыми мнемониками на протяжении столетий, и весь вопрос в том, не труднее ли запомнить сами эти системы, чем те данные, которые с их помощью должны быть размещены в памяти. Другие, допуская эффективность схем, помогающих нам извлекать из памяти данные в последовательном порядке, рассматривают мнемонику как искусство, относительно мало применяемое в наше время.<sup>7</sup> Если искусство памяти являлось важной техникой заучивания для риториков вчерашнего дня, то для психологов наших дней оно стало материалом для аттракционов.

Тем не менее, фокусируя свое внимание на практических методах мнемоники, психологи обращают внимание и на их исторические связи с теми концептуальными схемами, при помощи которых люди всегда при-

водили в порядок свои знания. Искусство памяти, рассматриваемое в его классическом виде, представляло собой не только практическое мастерство, но и способ понимания мира. Для некоторых мнемоников схема устройства их мнемонической системы соответствовала их представлению об устройстве знания и предполагаемого таким образом видения мира. Сила мнемоника заключалась в его способности интерпретировать мир посредством парадигмы, обеспечивавшей посвященного *clavis universalis*, универсальным ключом к тайнам вселенной.<sup>8</sup> С этой точки зрения искусство памяти было не только педагогическим методом, но также и методом интерпретации. Эта связь между искусством памяти и формулировкой парадигм познания культуры предполагает более широкое значение данной темы, в том числе и применение этого искусства в современном мире. Если искусство памяти, как оно использовалось от классической античности до эпохи Ренессанса, кажется неуклюжим в сравнении с нашими современными ментальными операциями и далеким от наших текущих нужд, то мы можем задать вопрос, не позволяет ли внутренняя связь этого искусства с операцией моделирования выжить ему в современном мире под другим обликом?

В этой и следующей части я буду рассматривать преобразование искусства памяти в искусство истории начиная с восемнадцатого столетия. Я продемонстрирую соответствия между искусством памяти, как оно практиковалось в традиции риторики Ренессанса, и его невидимым присутствием в темпоральных парадигмах некоторых современных способов исследования прошлого: таких, как «новая наука» об истории, позже названная историцизмом; как техника самопознания, связанная с современной автобиографией, и, наконец, как основание психоанализа. Три фигуры бросаются в глаза при объяснении этого перехода от

памяти к истории: неаполитанский историк восемнадцатого столетия Джамбатиста Вико, разработавший метод расшифровки поэтического сознания древних цивилизаций с целью обнаружить скрытые воспоминания, которые в нем содержатся; английский поэт девятнадцатого века Уильям Вордсворт, искавший истоки поэтического вдохновения в воспоминаниях о своем детстве; австрийский врач Зигмунд Фрейд, направивший (press into) поиск истоков памяти к тайникам бессознательного. Как мнемоники эпохи Ренессанса стремились передать своим ученикам тайные знания о мире, так и я в этой части попытаюсь показать, как само искусство памяти скрывается за риторикой более поздних форм исторического дискурса и как мнемонические схемы адаптировались к потребностям современного исторического познания.

### **Фрэнсис Йейтс и история искусства памяти**

Чтобы понять, чем являлось искусство памяти в далеком прошлом, лучше всего оттолкнуться от работы английского историка Фрэнсис Йейтс (1899—1981). Йейтс изучала интеллектуальный андеграунд эпохи Ренессанса, а ее работа о мнемонике являлась ответвлением исследования работ Джордано Бруно, неаполитанского философа шестнадцатого века, увлечение системами памяти которого коренилось в древней герметической традиции гностицизма.<sup>9</sup> Йейтс была заинтригована возрождением искусства памяти в эпоху Ренессанса, поскольку, как можно было предположить, изобретение книгопечатания должно было бы сделать это искусство ненужным. По ходу исследования она обнаружила истоки мнемоники как системы развития памяти в Греции пятого столетия до нашей эры. Начиная с элементарных начал риторики софистов и закан-

чивая изысканной сложностью герметической космологии Ренессанса, искусство памяти, объясняет Йейтс, применялось в самых разных философских школах. У греков и римлян оно развивало красноречие риториков. В позднем средневековье оно использовалось для классификации все более и более усложняющихся этических схем. В эпоху Ренессанса оно переплетается с метафизикой неоплатоников. Хотя во всех этих культурных трансформациях методы искусства памяти, подчеркивает Йейтс, оставались, в сущности, теми же самыми.<sup>10</sup> В самом деле, на протяжении этих двух тысячелетий как общий смысл классической традиции мнемоники, так и каждое отдельное положение этого искусства, излагались со ссылками на более ранние формулировки, в первую очередь на *Rhetorica ad Herennium*, анонимный римский трактат, написанный приблизительно в 82 году до нашей эры, и даже на высказывания легендарного основателя традиции, греческого поэта Симонида.

Техника развития памяти, которую Йейтс связывает с классической традицией мнемоники, заключается в аранжировке мест и образов. Места образуют архитектурную схему, где знание, которое следует запомнить, должно быть расположено. Это были места, которые оставили глубокую печать в душе мнемоника, и которые он не мог забыть. Архитектура места, часто представляемого в виде дворца или театра, могла уподобляться сакральному пространству, к которому мнемоник испытывал интуитивную близость. Эта глубинная структура памяти, в свою очередь, приобретала более конкретный характер благодаря украшавшим ее образам. Хорошая память являлась функцией эластичного воображения, а образы отбирались по их эстетической привлекательности. Живые и красочные образы, внушавшие благоговение, считались самыми эффективными.<sup>11</sup>

Если методы искусства памяти и оставались, в сущности, теми же самыми, то очевидным образом менялись цели использования искусства. Йейтс объясняет эти изменения колебанием между двумя теориями познания, одна из которых восходила к Аристотелю, а другая — к Платону. В аристотелевской традиции искусство памяти было строго инструментальным. Аристотель учил, что знание выводится из чувственного опыта и что мнемонические системы следует оценивать по их практической способности фиксировать знание в образах, повышающих чувственное восприятие. Обладают ли мнемонические образы каким-либо соответствием смыслу передаваемых с их помощью идей, — значения не имело. Эта концепция была особенно популярна во времена позднего средневековья, когда философы-схоласты высоко ценили системы мнемотехники за возможность их использования в нравственных наставлениях, хотя и сохраняли к ним подозрение из-за их происхождения от языческого учения классической цивилизации. Мнемоника была профанным искусством, всегда подчиненным тому сакральному посланию, которое она несла.<sup>12</sup> Тем не менее, в платоновской традиции сила памяти имела более высокую ценность. Платон учил, что мнемонические образы прямо выражали трансцендентальную реальность. Для разделявшего подобные взгляды мнемоника ценность мнемонического образа была прямо связана с идеальной реальностью, которую этот образ был уполномочен представлять. Искусство памяти, следовательно, было методом установления соответствий между микрокосмом образов ума и макрокосмом идеальной вселенной, которые, как предполагалось, имели конгруэнтную структуру. В рамках такой концепции роль мнемоника становилась еще более важной. Он не только практиковал это искусство, но и принимал на себя жреческий статус интерпретатора действительности.<sup>13</sup>

Эта платоническая концепция искусства памяти, как объясняет Йейтс, приобрела свою законченную форму в эпоху итальянского Возрождения шестнадцатого столетия. В это время философы-неоплатоники использовали искусство памяти в своем амбициозном поиске универсальной парадигмы познания. Среди многих оригинальных проектов Йейтс особое внимание уделяет мнемоническим системам Джулио Камилло и Джордано Бруно, которые, каждый по своему, искали ключ к тайному строению вселенной в герметических учениях древнего египетского бога Гермеса Трисмегиста. Камилло разработал театр памяти, в котором драма опыта всего человечества разыгрывалась на воображаемой сцене.<sup>14</sup> Модель Бруно была еще более сложной. Придумав колесо памяти, которое содержало геометрические знаки, заимствованные из самых изобретательных мнемонических систем тех дней, он воспринимал себя как создателя синтетической парадигмы вселенной, способной гарантировать тому, кто ее придерживается, проникновение в глубочайшее структурное единство всего небесного и земного знания.<sup>15</sup>

Неудивительно, что эти неоплатонические парадигмы были представлены образами колес, дворцов, театров и другими геометрическими конфигурациями. Структура познания, как ее представляли философы-неоплатоники, была пространственной структурой. Она была основана на неизменной реальности, которая и подразумевалась всеми этими мнемоническими образами. Путешествия в память осуществлялись по фиксированным траекториям, что позволяло их совершать вновь и вновь. Колесо, дворец и театр были напоминаниями о повторении. Отталкиваясь от концепции вечного космоса, неоплатоники не видели смысла в становлении. Они искали знания, которые были вечными, хотя пока еще и скрытыми. Открытое

философами гностиками античности и все же забытое в последующем тысячелетии это герметическое знание будет, как ожидалось, обнаружено вновь. Будучи хранителями древних секретов могущества, мнемоники рассматривали себя в качестве магов, имеющих дело с эзотерическим знанием, которое открывало им путь к тайнам вселенной, не говоря уже о предполагаемом таким всеведением могуществе.<sup>16</sup>

В качестве парадигмы мировоззрения философ-идеалистов эпохи Ренессанса мнемоника, утверждает Йейтс, сохранилась и в семнадцатом столетии, так как служила интеллектуальному течению, продолжавшему демонстрировать жизнестойкость. Мнемоника стала утрачивать свой почетный статус только тогда, когда идеализму неоплатоников в том же столетии был брошен вызов со стороны научного эмпиризма. Новая наука, предполагает она, могла бы использовать искусство памяти, отводя ему не столь высокую роль. В мире, где достоверное знание отождествляется с систематическим истолкованием чувственного опыта, мнемонике было предопределено вернуться к формулировкам Аристотеля. Эта заслуга принадлежит английскому философу Фрэнсису Бэкону. Отвергая представление о магических соответствиях между мнемическими образами и силами, управляющими небесами, Бэкон с презрением относился к гордой роли мага и отдавал предпочтение скромному научному исследователю.<sup>17</sup> Сделав вклад в становление науки своими усилиями по составлению классификаций, мнемоника, заключает Йейтс, утратила свои отличительные признаки самостоятельного научного метода.<sup>18</sup> Став бесполезным, искусство памяти как особая интеллектуальная традиция подошла к своему концу.<sup>19</sup>

## Джамбатиста Вико и поэтика памяти

Йейтс убедительно объясняет закат искусства памяти к семнадцатому столетию. Но если это искусство так сильно повлияло на парадигматическое выражение такого множества мировоззрений, распространенных в ранние периоды западной цивилизации, то не могли ли его образные ресурсы пригодиться и для развития новых систем познания в Новое время? Наука, поглотившая классическое искусство памяти, была наукой о природе. Тем не менее, в восемнадцатом веке новая историческая наука еще только создавалась, и именно в этом контексте искусству памяти суждено было возродиться. Центральной фигурой в этой ревизии роли памяти в современной культуре оказался неаполитанский ученый Джамбатиста Вико (1670—1774). В те времена Вико восхищались как учителем риторики.<sup>20</sup> Но сегодня о нем вспоминают в первую очередь благодаря его «Новой науке» истории, изобретенной им на склоне лет, когда он искал глубинные истоки той дисциплины, которой занимался. Риторика с времен античности была основой рукописной культуры, ради служения потребностям последней хранившей и адаптировавшей методы и приемы устной традиции. В течение более чем тысячи лет репутация словесного мастерства риториков основывалась на истолковании письменных текстов для аудитории, очень сильно зависящей от устной коммуникации. Как поздний представитель этой риторической традиции преподавания Вико также занимался такой экзегезой. Но как ученый, осознававший, что интерес к изучению риторики уменьшался, он исследовал и природу мышления, связанного с истоками этой дисциплины. Оригинальность Вико заключается в анализе древних текстов с целью обнаружить в них следы еще более ранней, дописьменной культуры. Именно в этих исследо-

ваниях он раскрыл механизмы деятельности коллективной памяти в устной традиции. Если бы даже Вико в свои дни был всего лишь скромным преподавателем риторики, он все равно почитался бы нами как первый историк в этой области.

Концепция памяти у Вико, как и у неоплатоников Ренессанса, была связана с поиском глубочайших систем знания, скрытых от современного человечества.<sup>21</sup> Но для Вико такое знание было скрыто в истоках цивилизации, в утраченной истории человеческого творения, а не в небесах, бывших символом божественного замысла. Неоплатоники Ренессанса учили, что маги древности обладали оккультной мудростью, позволявшей им соприкоснуться с божественным планом. Древние, объясняет Вико, действительно обладали мудростью, но это была мудрость поэзии, а не философии. Древние поэты были магами, стремившимися обожествить тайны вселенной. То, что они при этом открыли, было их собственной человеческой силой познания и действия. В «Новой науке» (1744) он, излагая свою интерпретацию движущих сил коллективной памяти, раскрывает так называемый «универсальный ключ» к этому поэтическому знанию.<sup>22</sup>

Видение мира у Вико было скорее историческим, чем космологическим, и его работа имеет важное значение для данного исследования, так как он был первым ученым, объяснившим, при каких исторических условиях возникли методы древнего искусства памяти. Если это искусство было связано с пространственными образами, то он сумел показать его место в своей темпоральной схеме исторического развития человеческого сознания. С точки зрения Вико, искусство памяти могло быть техникой, изобретенной Симонидом. Однако Симонид и приукрасившие его учение риторы классической античности только по-новому сформулировали принципы движущих сил памяти, которые

интуитивно были понятными уже на заре цивилизации. Системы развития памяти, применяемые риториками со времен классической античности, были ничем иным, как целенаправленно созданными разновидностями поэтической структуры языка, которую первобытные люди использовали спонтанно. Мнемоника, следовательно, является не более, чем очищенной поэтической логикой памяти, основанной на доисторических структурах поэтического выражения.<sup>23</sup>

Ключ к постижению природы памяти лежит, как утверждает Вико, в прямом соответствии между образом и идеей в первобытном поэтическом языке. На самых ранних этапах цивилизации образ и идея были едины. Первобытные люди обладали сильной памятью как следствием нераздельной связи между идеями и образами в своем видении мира. Они мыслили метафорически, и используемые ими метафоры легко воспроизводились и запоминались, потому что были очень выразительны, грандиозны и насыщены благоговением перед чудесами мироздания. Связь между человеческим воображением и вселенной, к магическому раскрытию которой стремились неоплатоники Ренессанса, Вико показывает как связь историческую, рожденную в процессе развития человеческого сознания.<sup>25</sup>

Источник методов мнемоники очевиден в поэтической логике теории Вико о происхождении человеческого сознания. Эта теория включает в себя, помимо прочего, и связь между местами и образами, которые Вико относит к категориям топиков и тропов. Топик был поэтической формулой, с которой первобытные люди связывали сам феномен мира.<sup>26</sup> В качестве воображаемых репрезентаций особых аспектов реальности топики представляли собой общезначимые предметы или фиксированные ориентиры в потоке чувственного опыта. Как только их количество возросло,

они стали составлять из себя структуру восприятия реальности. На самом деле топики служили фундаментом появляющейся в те времена области познания. Согласно Вико, сознание развивается в преобразовании топиков в воображаемые формы, называемые тропами. Первоначально все топики интерпретировались метафорически. Однако использование метафоры было само по себе выбором особого образа для того, чтобы представить через него топик, и человеческая избирательность становилась постепенно все более и более изысканной. Поскольку применение топиков расширялось, люди учились выражать свое воображение в сокращениях (shorthand), модифицировавших метафору: сначала в метонимиях (эйдетический образ какой-либо детали, заменявшей собой заверченный метафорический топик); затем в синекдохе (образ, передававший характер или качество топики); и, наконец, в иронии (образ, требовавший своего собственного обобщенного значения, безотносительно к тому особому топику, с которым он первоначально был связан).<sup>27</sup> Развитие сознания, следовательно, является для Вико процессом абстрагирования, в рамках которого дистанция между топиками (местами) и тропами (образами) расширяется до тех пор, пока метафорические истоки топиков не оказываются забытыми в иронической образности современного дискурса. Свойственное развитию сознания абстрагирование, следовательно, представляет собой одну из забытых связей между нашей сегодняшней лексикой и первобытной поэзией, благодаря которой эта лексика образовалась. Сам Вико об этом говорит также на языке поэзии: «...метонимия покрывает плащом учености невежество, и истоки человеческих установлений остаются скрытыми и сейчас».<sup>28</sup>

Рассматриваемая в таком контексте «Новая наука» Вико о истории включается в ретроспективный поиск

связи между нашими сегодняшними понятиями и утраченными поэтическими образами, из которых наши понятия появились на свет. Согласно логике поэтики Вико новое искусство памяти представляет собой историческую реконструкцию воображения, посредством которого поэты древности формировали свое восприятие мира. Здесь, в воображении, и могут быть обнаружены истоки наших сегодняшних идей. Изначальный топик мог быть похож на палимпсест, скрывающийся за более абстрактной образностью по мере того, как человеческий разум исторически восходит по «тропологической» лестнице лингвистического выражения. Искусство памяти у Вико должно было расшифровывать один «тропологический» пласт за другим до тех пор, пока изначальный метафорический топик, давно забытый, не будет восстановлен в сознании.<sup>29</sup>

Мы можем сказать, что Вико предлагает историческую модель жизненного цикла коллективной памяти. Память появляется в онтологическом акте творения образов с целью придать форму и смысл феномену мира. Однако, по мере развития цивилизации память отождествляется с мимезисом, то есть, она копирует или повторяет творческий акт для того, чтобы обнаружить его исходный смысл.<sup>30</sup> Этот смысл ускользает от философа наших дней, не понимающего ни исторических обстоятельств, в которых исходный топик появляется, ни характерного для того времени способа изменения сознания.<sup>31</sup>

Теория памяти как акта интерпретации, который позволяет установить связи между привычными нам образами настоящего и непривычными образами прошлого, предвосхищает у Вико современную науку герменевтики.<sup>32</sup> Вико описывает герменевтическую процедуру так, как она была понята древними греками с их богом Гермесом. Гермес был посланником богов, и

он учил человечество искусству общения. Он делал это, путешествуя из привычных мест в незнакомые и обратно. Гермес учил людей понимать неизвестное, связывая его с известным. Древний поэт творчески интерпретировал мир, объясняя незнакомые феномены при помощи образов, хорошо ему известных, в первую очередь — образов его собственного тела. Он создавал новые образы, чтобы объяснить новый опыт, но всегда связывал их с уже существовавшей системой знания. Философ наших дней, доказывает Вико, должен использовать свою память в обратном направлении. Он должен вернуться от рационального дискурса, в котором он находится сейчас, к странному поэтическому языку прошлого, смысл которого он откроет для себя вновь, если восстановит связи между его образами. Нисходя по «тропологической» лестнице лингвистического выражения новое искусство памяти завершает герменевтический круг, круг, по которому бежит, возвращаясь к исходной точке, Гермес.<sup>33</sup>

Неявным образом Вико объясняет и как действовало искусство памяти, практикуемое со времен классической античности до Ренессанса. Связывая мнемонический образ и не связанную с ним идею, это искусство заимствовало древние поэтические техники, чтобы передать их современному прозаическому познанию. Из потока абстракций современного дискурса оно возвращается в прошлое, к поэтическим формам более раннего времени, чтобы помочь в классификации знаний наших дней и предоставить эмоциональную силу, в которой они остро нуждаются.<sup>34</sup> Эта дистанция между образом и идеей стала такой широкой для мнемоников, практиковавших классическое искусство в эпоху Нового времени, что они утратили всякую связь со структурой поэтического кода. Эта структура была очень важной, поскольку именно она обеспечивала ту связь, которую сами запоминаемые идеи символически не пе-

редавали. Другими словами, мнемоника как приобретенное мастерство было ответом на потерю лингвистической системы координат. Такая потребность в подобной системе координат и подтолкнула к поиску мнемонической модели, которая смогла бы на практике ее заменить. В эпоху Ренессанса эта потребность вынуждала неоплатоников искать такого рода связи в прошлом.

«Новая наука» Вико стала знаком фундаментальной переориентации взглядов на использование памяти. С этого времени память могла использоваться как техника обнаружения забытых истоков разума, понятых как утраченные поэтические способности. Поиск изначальных сил воображения, делающих нас творцами, становится главным занятием поэтов-романтиков и философов начала девятнадцатого столетия. Этот поиск обнаруживается также и в новом увлечении автобиографией, в которой представление о непрерывном развитии от детства к зрелости обеспечивает единый смысл всего происходящего, и этот смысл уже нет необходимости искать на небесах. Подобно тому, как метафизику сменяет психология, так и память как ключ к магии уступает свое место памяти как средству самопознания. Расстояние, пройденное искусством памяти от риторики шестнадцатого столетия до психологии девятнадцатого, раскрывается в ревизии самого образа памяти. Образ памяти как красочного театра мироздания сменяется образом, в большей степени созвучным тому виду исследования, с которым мнемоника теперь оказывается связанной,— образом памяти как зеркала глубочайших бездн сознания.<sup>35</sup> Такими же глубокими были и последствия нового взгляда на использование памяти в самом историческом мышлении. На пути к этой новой науке об истории, в рамках которой историки стремились воспроизвести картину прошлого — что позже будет названо «историцизмом» — Вико является для нас первым проводником.

## «Новая наука» Вико как история устной традиции

Смысл переходов Вико от риторики к истории и обратно может быть сразу же разгадан в диаграммах, украшающих предисловие к третьему изданию «Новой науки», шедевра, завершающего его исследования.<sup>36</sup> Он начинает с фронтисписа, аллегорически изображающего мнемоническую схему аргументации, предлагаемую в основной части работы. Используя живые и яркие образы этой впечатляющей картины, он показывает, как организовано его исследование. Эта схема, являющаяся обычным приемом ратора, допускает обратное восприятие аргументации, которая затем будет представлена.<sup>37</sup> Но рядом с этим фронтисписом он размещает хронологическую схему. Располагая важнейшие события истории семи древних цивилизаций в параллельных столбцах, он преобразует представления о прошлом, выраженные в образах, в участки абстрактной линии времени. Будучи методологическим инструментом историка, эта линия задает границы критической интерпретации, к которой он в конце концов и обращается.<sup>38</sup>

Как и изучаемые Вико эпохи древности, век, в который он жил, был временем перехода от старых к новым методам коммуникации. Книгопечатание было изобретено в пятнадцатом столетии, но связь между письменной и устной коммуникацией продолжала оставаться динамичной и изменчивой. Только в восемнадцатом веке влияние печатной культуры начинает распространяться и на педагогическую практику, избавляющуюся от методов риторики, на которых процветала культура манускриптов.<sup>39</sup> Вико, практиковавший дисциплину, приспособленную к потребностям уходящего способа обучения, делает несколько замечаний относительно этих перемен. С его точки зрения возрастающее влияние печатного слова могло привести к

избытку недостойных публикаций, тогда как утомительный труд копирования от руки гарантировал, что только заслуживающие внимания исследования будут оставлены потомкам. Он также тревожился, что легкий доступ к книгам сделает ненужной тренировку памяти, упражнение, которое он считал обязательным для развития воображения.<sup>40</sup> Кроме того, его собственные свидетельства этого перехода могут многое добавить к его же пониманию исторической связи между значением идей и способом их выражения в соответствующие периоды истории древнего мира.

Размышления Вико о последствиях преодоления границ определенного метода коммуникаций не похожи на наши собственные. Наш век свидетельствует о переходе от типографской к электронной культуре, и мы все больше и больше размышляем о его последствиях. Поскольку печатная страница уступает свое место экрану компьютера, постольку коммуникация чрезвычайно ускоряется. Поскольку алфавит вытесняется звуковым сигналом, постольку показатели знания реорганизуются глубочайшим образом. Электронная революция вовлекает нас в более сложное взаимодействие звука и образа и вынуждает осознать релятивность знания, обусловленную тем средством, при помощи которого оно передается.<sup>41</sup> Это осознание пробуждает потребность в такой науке, как семиотика, выполняющей в наше время те же функции, что и искусство памяти в хирографической культуре, поздним представителем которой являлся Вико. Как заметил недавно итальянский ученый Умберто Эко, мнемоника является семиотикой, так как она предполагает, что язык есть система символических связей, которая может иметь не один уровень значений.<sup>42</sup>

Это наблюдение подсказывает основание для оценки работы Вико сегодня. Его почитатели долгое время ценили его за постижение законов и смысла исто-

рии.<sup>44</sup> Если он прославился своей философией истории, то его значимость как историка устной традиции вообще упускалась из виду. Современная историография усердствует в своем внимании к письменной записи, но иногда остается наивной, считая ее очевидным свидетельством прошлого.<sup>45</sup> Вико, наоборот, анализирует документ как свидетельство скрытых признаков более древней устной традиции, которые он продолжает хранить. Его исследование фокусируется на том сдвиге в познании, который обнаруживается в историческом движении от поэтической ментальности устной традиции к более прозаической ментальности письменной культуры. Он заглянул по ту сторону различия между устной и письменной культурами, чтобы понять их взаимодействие. Таким образом, он предвосхитил наше сегодняшнее проникновение в новые области историографии, где к анализу письменных документов обращаются с целью обнаружить там обычаи и традиции дописьменных обществ. Его метод открывает дорогу историческим исследованиям коллективных ментальностей, коллективной памяти, исторической психологии и устной традиции, исследованиям, развернувшим в 60-х годах историческую науку в новом направлении.<sup>46</sup> Сходство между его работой и исследованиями современных историков объясняет «феномен Вико в наши дни», как выразился недавно итальянский ученый Андрео Баттистини.<sup>47</sup>

Хотя Вико и закладывает фундамент для новой историографии, посвятившей себя раскрытию забытых ментальностей древней устной традиции, он не формулирует свой проект именно в таких понятиях. Словарь, используемый современными учеными (устная традиция, коллективные ментальности), еще не был тогда создан. Но основные методы данной области — этимологический анализ языка и интерполяция из письменных текстов подразумеваемых в них значе-

ний, сохранившихся от более древней устной традиции, — были свойственны и его исследованиям.<sup>48</sup> Подобно сегодняшним ученым-семиотикам Вико большое внимание уделяет связи между языком и множеством форм его выражения.<sup>49</sup> Он доказывает, что «язык и буквы» развиваются вместе друг с другом, и высмеивает грамматиков его времени, разделявших их в своих схоластических рассуждениях. Грамматики верили, что создание языка предшествовало изобретению букв. Но это, возражает Вико, только одна сторона истины, если буквы истолковываются только как манифестации алфавитной письменности. Скорее всего, речь и письменность развивались в истории параллельно друг другу, равняясь на «ментальный» словарь, общий для всего человечества.<sup>50</sup>

Чтобы проиллюстрировать свое утверждение о древних предшественниках алфавитной письменности, Вико указывает на искажения в современных интерпретациях мифа о Кадмии. Грамматики ошибаются, заявляет он, когда учат, что этот миф рассказывает, каким образом древние греки получили свою письменность от финикийцев. Греки могли присвоить алфавит финикийцев, допускает он. Но их письмо по-новому использовало ментальный язык, уже воплощенный в их собственных более древних письменах и развивавшийся в местных традициях и учениях.<sup>51</sup> Век, предшествовавший принятию алфавита и письма, был веком иной учености. На заре цивилизации, объясняет он, люди вступали друг с другом в бессловесную коммуникацию. Они «разговаривали» жестами и писали иероглифами еще до того, как начали произносить звуки. Тот век, который мы можем назвать веком устной традиции, наступил позже, хотя он тоже имел свое письмо, выраженное в геральдических знаках, украшавших щиты знаменитых воинов. Следующим был век «вульгарных букв», которые и образовали алфавит.

Таким образом, знание очищалось по мере того, как отделялось от поэтического языка устной традиции и, еще далее, от знакового языка бессловесных жестов. Но на этом пути соответствия между устным и письменным выражением постоянно поддерживались.<sup>52</sup>

Как историк древнего мира Вико разрушает исторический барьер, возведенный алфавитной письменностью перед грамматиками с их попытками постичь смысл доисторического прошлого. Эти современные философы представляли себе далекое прошлое похожим на то время, в котором жили сами. Они верили, что древние поэты были непревзойденными мудрецами и законодателями, и представляли их такими, какими хотели видеть самих себя: невозмутимыми и размышляющими.<sup>53</sup> Но мудрость древних, предполагает Вико, зарождалась в огне изумления перед миром, который они старались понять. Они использовали свой ум совсем другим образом и их мудрость имела совсем другой смысл. Как поэты устной традиции они выражались на метафорическом языке, который пишущие философы не смогли расшифровать. Поэтому современный философ неверно истолковывает природу древней поэзии. Между ментальностями поэтов древности и философов настоящего встает горизонт живой памяти, замыкающий разум каждой эпохи в границах ее собственных представлений. Живая память всегда развивается там, где ее носители терпят неудачу. Она вносит искажения в интерпретацию прошлого.<sup>54</sup> Задача историка, утверждает Вико, состоит не в том, чтобы толковать мудрость древних в соответствии с тем, что о ней помнят сейчас, а скорее в том, чтобы расшифровать поэтический код и постичь присущий этой мудрости истинный смысл.<sup>55</sup>

Чтобы раскрыть этот код, Вико обращается к античным писателям, и обращается не столько к их учениям, сколько к текстам. Как истолкователи своего долите-

ратурного прошлого пишущие философы поздней античности были не более проницательными, чем их братья по перу наших дней. Поэтому они оставили потомкам ложную интерпретацию мудрости более древней устной традиции. Их тексты, тем не менее, могут принести пользу, поскольку используемые ими фразы часто несут на себе следы поэтического кода и, следовательно, невольно хранят его мудрость. Важно заметить, что первые поиски истоков цивилизации у Вико связаны с текстами рукописной культуры Греции и Рима, особенно с ранними текстами, которые как раз и относятся ко времени появления письменности. В «Новой науке» он пытается обнаружить в них зашифрованную ментальность дописьменной культуры, откуда эти тексты, как косвенные свидетельства ее существования, и появляются.

Исследуя поэтические истоки познания, Вико подвергает критике целый ряд текстов.<sup>56</sup> Однако два из них особенно привлекают его внимание, когда он стремится соединить разрыв между ментальностями письменной и дописьменной культуры: Законы XII таблиц древних римлян и гомеровский эпос Древней Греции. Оба текста возникают еще во времена устной традиции и остаются для историков вехами, означающими появление письменности в древнем мире. Они представляют две стороны проекта Вико: он исследует и право, и литературу. Эти темы могут показаться совершенно различными. Но Вико показывает, как тесно они были связаны в древности, и он приводит доводы в пользу их общих оснований. Древнее Римское право, поясняет он, «было изначально глубокомысленной поэмой, а древняя юриспруденция — строгим видом поэзии».<sup>57</sup> Как гомеровский эпос в течении нескольких столетий распевали странствующие рапсоды, так и римское право когда-то его хранителями читалось нараспев. И даже после того, как эпос стали записывать,

а законы хранить на таблицах, их продолжали передавать из уст в уста в традиции живой памяти. Точка зрения Вико состоит в том, что Римское право, как и греческий эпос, имеют глубокие корни в устной традиции и не могут быть поняты отдельно от своего основания.<sup>59</sup> Почитаемые в древности как источники мудрости эти произведения имеют особое значение, так как находятся на пересечении устной традиции и рукописной культуры. Это пересечение представляет собой не точку перехода, а канал непрекращающегося обмена, круговорот живой памяти и письменной коммуникации. Здесь перед нами один из самых важных примеров новаторского вклада изысканий Вико в наше понимание того способа, каким устная традиция включается в письменную культуру, продолжая воздействовать на нее. Забытый на два столетия, метод Вико снова овладевает нашим вниманием, когда проблема пересечения способов коммуникации возникает в науке наших дней.

### **Расшифровка легенд римского права**

Формула новой науки об истории у Вико связана с его изучением римского права, которым он занимался всю жизнь.<sup>60</sup> В его время юридическая история сосредоточивалась на поиске своих универсальных принципов в естественном праве. Для Гуго Гроция, Самюэля фон Пуфендорфа и Джона Селдена, ведущих авторитетов семнадцатого столетия в вопросах юриспруденции, римское право представляло особый интерес как ранняя форма изложения таких принципов, и его законодатели провозглашались мудрецами именно за их формулировку.<sup>61</sup> Но благодаря своим собственным исследованиям Вико пришлось признать, что такая интерпретация ставит больше вопросов об источниках

римского права, чем отвечает на них, и он постепенно отказался от большинства утверждений этих ученых, не говоря уже о его собственных ранних размышлениях об этом предмете.<sup>62</sup> Ошибка изучающего юриспруденцию в новое время заключается, делает он вывод, не в поиске универсальных принципов права, а в том, что относит его формулы к самому началу истории.<sup>63</sup> Древнее право, подытоживает Вико, было порождено грубым обычаем, изобретенным людьми в поисках элементарных правил гражданской жизни. В таких условиях право было предназначено для закрепления особых привилегий правящей элиты.<sup>64</sup> Лишь постепенно простые люди получали доступ к этим правам, и только на относительно высокой ступени развития права законы были записаны. Принципом универсального права был идеал, к которому римская правовая традиция стремилась на протяжении всей истории своего существования, но который так и не был достигнут. Предварительно в своем «Универсальном законе» и более определенно в «Новой науке» Вико объясняет, как неписанные обычаи служили элементарными началами свода законов поздней римской республики, прославленного потомками.<sup>65</sup>

При попытках построить схему развития римской правовой традиции, начиная с законов, предназначенных только для знати, и кончая законами, распространившимися и на плебеев, внимание Вико фокусируется на Законе XII Таблиц, первом письменном изложении права в ранней римской республике. Записанный, согласно общему мнению, на двенадцати деревянных дощечках в 451 году до н.э., этот Закон признавался древними и современными учеными поворотным пунктом в истории римской юриспруденции.<sup>66</sup> Он освещал множество вопросов, касавшихся судебной процедуры, публичных и частных прав и обязательств, личных договоров и владения собственностью.<sup>67</sup> Вико

упоминает о нем как о втором земельном законе, потому что Право Квиритов (*Jus Quiritum Romanorum*), дарованное им плебейам, предоставляло им большую автономию в управлении своей землей, чем *bonorum possessio* (владение наследством по особому интердикту претора), которое ранее знать обязала их принять.<sup>68</sup> Но важнее этих специфических положений была, утверждает Вико, тайная непрекращающаяся борьба за гражданские права, которую этот Закон сделал открытой. Если для юристов этот Закон был важен как изложение фундаментальных принципов, то историку он раскрывал путь, по которому шло становление римской юридической традиции.<sup>69</sup>

Немалую роль, утверждает Вико, играли и условия, при которых он был записан. Вопреки учениям историков римского права он был составлен через несколько столетий после основания республики как договор о правах, а не как свод изначальных принципов.<sup>70</sup> Требование плебеев о предоставлении им прав было также требованием их обнародования, так как прежде знать сохраняла свои привилегии, окутывая законы и обычай тайной.<sup>71</sup> Вико, следовательно, был намерен открыть ту утраченную устную традицию, из которой записанное и кодифицированное право в действительности и произошло. Рассматривая текст Закона XII Таблиц в контексте устной традиции, он показал, как их интерполяция раскрывает природу более ранней и тайной юридической традиции знати, оспариваемой плебейами, и даже отблески обычаев тех поэтов и глав семей, которые и основали римское общество.<sup>72</sup>

В связи с этим Вико определяет Закон XII Таблиц как один из ряда законов, которые прерывают юридическую традицию, восходящую к ранней республике.<sup>74</sup> Эти законы, вместе взятые, указывают не на формулировку универсальных принципов, а на распространение особых прав, которыми первоначально

пользовалась малочисленная верхушка знати, на широкий круг простых людей, завоевавших в тяжелой борьбе свое место в публичной жизни.<sup>75</sup> К концу республиканской эпохи преторы уменьшили строгость закона, свойственную ему ранее, а во времена поздней Империи они переделали его так, «чтобы его открытость и великодушие соответствовали той доброте, к которой народы стали привыкать».<sup>76</sup> Таким образом, то, что было специфическим кодексом прав, постепенно приобрело более мягкий характер и, вместе с тем, большую привлекательность.

Кроме того, история юридической традиции, расшифрованная Вико, раскрывает постоянное взаимодействие между устными и письменными способами передачи. Запись Закона XII Таблиц на доступных всем досках не гарантировала, замечает он, что этот закон будет защищен от исправлений. От его письменной записи сохранились лишь фрагменты. Доски, на которых были вырезаны статьи, были уничтожены через столетие. Хотя факсимиле были восстановлены, его протоколы, делает вывод Вико, были безусловно изменены и отражали юридическую практику более позднего века. Такие изменения было легко сделать, потому что Закон продолжал восхваляться его главными хранителями, децемвирами, так, как если бы он оставался неизменным с незапамятных времен.<sup>77</sup> Хотя этот Закон и был хартией прав римлян, он, тем не менее, оставался крепко связанным с устной традицией и подвергался всем исправлениям, какие только эта традиция позволяла сделать.

Поскольку Закон XII Таблиц был изменен, постольку существовал также и особый рассказ о том, как он был записан. Действительная историческая традиция, в которой Закон брал свое начало, была скрыта за традицией легендарной, которую чаще всего и вспоминали, когда речь шла о его истоках. Легенда гласила, что

Закон был передан римлянам афинским мудрецом Солоном через специально отправленных к нему с этой целью послов Рима.<sup>78</sup> Далее та же легенда сообщала, что Гермадор из Эфеса, живший в Риме после изгнания из Греции, помог римским юристам сформулировать его положения. Согласно легенде, следовательно, о Законе всегда упоминали как о цельном тексте, данном на все времена и освященном мудростью его автора. Даже во времена Вико преподаватели юриспруденции все еще рассматривали древнюю конституцию римлян как документ, составленный отцами-основателями.<sup>79</sup>

Изучая текст Закона с целью обнаружить в его фразах архаические пережитки и их скрытый смысл, Вико оспаривает эту легенду. Он показывает фундаментальную строгость закона, его негласные запреты, защищаемые им тайные привилегии и не прекращающую действовать силу устных договоров.<sup>80</sup> Все это показывает, что Закон XII Таблиц являлся частным актом динамически развивающейся юридической традиции, актом, тайно отвергавшим некоторые права и публично утверждавшим другие.<sup>81</sup> Легенда о Солоне как о законодателе римлян и о заменившем его Гермадоре была, как делает вывод Вико, апокрифом. Закон XII Таблиц был не собранием юридических принципов греков, усвоенных римлянами, а их собственным изобретением, изменяемым в течение нескольких веков в соответствии с местными условиями.<sup>82</sup> Даже число XII, предполагает он, подразумевает не особое число положений, а самое большое число, которое римляне использовали для счета.<sup>83</sup>

Закон XII Таблиц, доказывает Вико, был письменным памятником длительно действовавшей устной традиции. Он служил памятной вехой в непрекращающемся поиске гражданской мудрости. Мудрость, которую римляне хранили в этом Законе, на самом деле

принадлежала самой традиции, постепенно превращавшейся в обычай и весьма неохотно записываемой. Проследить ее историю значило быть свидетелем роста Рима от крошечного города-государства, управляемого воинами-феодалами, до обширной и процветающей империи, отдаленные регионы которой были связаны системой права с ее стремлением к гражданскому равенству.<sup>84</sup> Эта система права стала гордостью и силой римской империи. Однако ее величие, как полагает Вико, заключалось в стабильности и в том неизменном способе, при помощи которого эта система столетиями претворялась в жизнь.<sup>85</sup> Универсальность римского права обнаруживалась в его историческом совершенствовании.

Теория Вико о возникновении римского права из неписаных обычаев была хорошо известна в Европе восемнадцатого столетия, хотя никогда и не была оценена по существу.<sup>86</sup> Интеллектуальная атмосфера того времени продолжала благоприятствовать доктрине естественного права, которую Вико оспаривал, а распространение книгопечатания усиливало требования ясности и точности в юридических формулах. Повсюду в восемнадцатом веке возникала задача кодифицирования права, которая окончательно была решена в начале девятнадцатого столетия, когда был составлен Гражданский Кодекс Наполеона. Этот и подобные кодексы едва ли можно было бы вывести из права обычая. Однако включение таких обычаев в кодексы, провозглашавшие, что основные принципы права изложены в определенных текстах и всегда могут быть прочитаны, предполагало, что они будут служить исходным пунктом для будущих юридических интерпретаций.<sup>87</sup> Используя метафору Вико, можно сказать, что наполеоновский Кодекс «закрыв плащом учености» древние традиции и, таким образом, утаил древнейшую историю права. Поэтому неудивительно, что правоведы

эпохи Просвещения продолжали рассматривать Закон XII Таблиц как учредительный документ даже тогда, когда начали сомневаться в том, что он был заимствован у греков.<sup>88</sup>

Разумеется, в 19 веке существовала и романтическая традиция в историографии, в рамках которой интерпретация римского права Вико была воспринята с симпатией. Немецкий юрист Фридрих фон Савиньи был близок к главному тезису Вико, а французский историк Жюль Мишле излагал в деталях представления Вико об истоках римского права в народных обычаях.<sup>90</sup> Но Мишле был чрезвычайно занят судьбой своей национальной культуры, которой очень гордился. Считая, что развитие этой культуры является частью великого телеологического проекта, он естественно подчеркивал значение философии истории Вико и обращал сравнительно мало внимания на метод, при помощи которого последний исследовал природу обычного права.<sup>91</sup> Мишле читал исторические документы как ключи к будущему, тогда как Вико интересовало скрывающееся в них темное прошлое. По этой причине ранние экскурсы Вико к устным истокам юридической традиции в девятнадцатом и даже в большей части двадцатого веков оставались в тени интереса к его философии истории.<sup>92</sup> Проблема обоснования юридической традиции через традицию устную продолжает оставаться последним рубежом исследований, к которому сегодня еще только начинают приближаться.<sup>93</sup>

### **Открытие «истинного Гомера»**

Работа Вико о природе римского права была трудом всей его жизни. Однако приобретенный опыт он использует и для того, чтобы исследовать природу древней литературы, и по ходу дела совершает открытие, с

большей ясностью обнаруживающее его связи с работой современных историков устной традиции, а именно — открытие природы «истинного Гомера».<sup>94</sup> Следуя методу, который он использовал для интерпретации природы Закона XII Таблиц, Вико оспаривает мнение, согласно которому гомеровские эпосы представляют собой целостные тексты, составленные одним автором, обладавшим сверхчеловеческой мудростью. Подобно тому, как Закон XII Таблиц был исходным пунктом возникающей традиции права, так и Гомер представлял собой образ развивающейся традиции устного рассказа.<sup>95</sup>

Во времена Вико еще существовала идущая от античности схоластическая традиция, учившая, что Гомер был умнейшим из людей, древним мудрецом, который изложил свою эзотерическую мудрость в эпическом повествовании и предопределил ценности греческой культуры на следующие 400 лет.<sup>96</sup> Вико стремился опровергнуть этот аргумент изучением культурного контекста, в котором гомеровский эпос возник. Гомер, утверждает он, был не «превосходным поэтом редчайшего таланта», а популярным рапсодом, распевавшим почитаемые в его обществе истории и легенды.<sup>97</sup> Будучи рапсодом, он не составлял эпические поэмы с целью передать своим современникам свою мудрость; скорее, он лишь озвучил народную культуру его дней. Гомер, полагает Вико, мог, вероятно, быть вообще неграмотным, и его поэмы столетиями передавались из уст в уста до того, как были записаны.<sup>98</sup> Имя Гомера, указывает Вико, происходит от слова «Гомерос», обозначавшего слепого прорицателя и рассказчика, прославившегося своими поразительными воспоминаниями.<sup>99</sup> Поэтому Гомер воспринимался не как индивидуальный автор, но как символ коллективного авторства и эпической поэзии, которая носила его имя.<sup>101</sup> Гомеровский эпос был популярной формой ис-

куства и многочисленные рапсоды, веками странствовавшие по городам древней Греции, декламировали его наизусть.<sup>102</sup> Каждый греческий город считал Гомера своим жителем.<sup>103</sup> В известном смысле это и было так, поскольку его поэмы, передававшиеся от поколения к поколению, стали выражением коллективной памяти греков. Эпос Гомера, указывает Вико, может быть понят только в контексте непрерывно развивавшейся традиции устного рассказа. Он выдвигает гипотезу, что эпизоды эпоса Гомера первоначально пересказывались как отдельные сюжеты. Пересказывая столетиями эти разрозненные истории о легендарном мужестве и традиционных верованиях, рапсоды постепенно сплели из них единую поэтическую ткань.<sup>104</sup> Рапсод, объясняет Вико, буквально значит «плетущий венок песен», и Гомер и был тем, кто «сплетал» сюжеты и истории.<sup>105</sup> Со временем эти истории были связаны в единый эпос; кроме того, они были существенным образом изменены и во многом лишены своего первоначального смысла.<sup>106</sup> Талант рапсода, следовательно, заключался не в создании мифа, а в изобретении эпоса, и каждый рапсод рассказывал свою историю немного иначе, чем остальные. Поскольку, заявляет он, «Одиссея» отличается от «Илиады», то она должна была быть составлена в более позднее время.<sup>108</sup> Не позже, чем через два столетия после времени Писистратидов (т. е. к середине шестого века до нашей эры), эти поэмы, предполагает Вико, приобрели более устойчивую форму записанного текста.<sup>109</sup> До этого они представляли собой хранилище устной традиции, передававшей народную мудрость доисторических времен в цивилизацию более изысканную и интеллектуально утонченную.

Новаторская работа Вико о способах составления и передачи эпических стихов в дописьменной культуре греков не была сразу же признана. Век, в который он

появился на свет, был занят своим собственным освобождением от сохранившихся в культуре следов устной традиции. Просвещение представляло собой интеллектуальный ренессанс, обязанный хотя бы частично своей известностью распространяющемуся влиянию печатного слова. Ученые восемнадцатого и девятнадцатого столетий были больше заинтересованы в дискредитации унаследованных от устной традиции учений, чем в исследовании скрытой в них мудрости. Когда Вико сделал вывод, что Гомер был для греков символом коллективного авторства, его утверждение шло наперекор самому духу культуры его времени, которая все больше и больше увлекалась идеей личной идентичности и, как следствие, автономией индивидуального автора.<sup>110</sup> В научных исследованиях девятнадцатого столетия, посвященных проблеме авторской идентичности поэзии Гомера, эта тенденция отражена в полной мере: художественное творчество было исключительно личным занятием; коллективное авторство не было авторством вообще.<sup>111</sup> До начала двадцатого столетия «проблема Гомера» не рассматривалась в свете особенностей языка и способов коммуникации, характерных для устной традиции.<sup>112</sup> Этот более поздний прорыв в интерпретации эпоса Гомера основывался на возвращении к проблеме поэтики устной традиции, к которой ранее и обращался Вико.

В 20-е годы Милмэн Пэрри, специалист по классической античности из Беркли, стремился осветить проблему составления гомеровского эпоса, сравнивая его с живой устной традицией, сохранившейся у сербо-хорватских рапсодов.<sup>113</sup> Линию рассуждений, схематически набросанную Вико в его интерпретациях древних текстов, Пэрри подкрепил сравнительным изучением живых людей, практиковавших искусство рапсода.<sup>114</sup> Эпическая поэзия, объясняет Пэрри, это

поэзия стереотипов и ритмических повторов, и эти характерные черты композиции, избегаемые авторами современной прозы, были, тем не менее, важны для художественной формы, которая сохранялась в живой устной традиции. Профиль рапсода времен Гомера приобретает у него более детальные очертания. Он изображает поэта, в равной мере чувствительного как к повествовательной структуре своего рассказа, так и к стереотипным фразам, при помощи которых он должен быть передан. Его творчество выражалось как в изобретательности, с которой он вплетал эпизоды своего рассказа в ткань более широкого повествования, так и в мастерстве, с которым он использовал заранее данные фразы в своих ритмических декламациях. Его талант, объясняет Пэрри, лежит в его способности к изобретению, а не в высоко индивидуализированных, личностных формах творческого выражения, которые предполагаются в современной культуре. Рапсод не зачитывает вслух неизменный текст, но скорее пробуждает к жизни историю-архетип.<sup>115</sup>

Пэрри умер молодым, но его полевые исследования в Югославии были продолжены Альбертом Лордом, его единомышленником.<sup>116</sup> Лорд также изучал живых рапсодов, и он расширил применение компаративистики, рассматривая воздействие письменности на эпические поэмы их устной традиции. Он обнаружил, что при переходе эпоса от устной формы к письменной его функции и значение изменились. То, что было драматическим действием, утверждавшим ценности настоящего в устной традиции, в сменяющей ее письменной культуре постепенно становилось трепетным воспоминанием о древних добродетелях. В той степени, в какой письменная культура сменяет собой устную, рапсод, делает вывод Лорд, утрачивает функции хранителя коллективной памяти своего общества. Он мог все еще читать вслух эпические поэмы, но уже как

заученные наизусть тексты, а не как живые воспоминания. Изучение Лордом влияния письменности на современных сербо-хорватских рапсодов пролило свет на судьбы гомеровского эпоса в античности. По мере того, как письменность вторгалась в устную традицию между восьмым и пятым веками до нашей эры, образ Гомера как драматурга постепенно сменялся образом Гомера — автора мемуаров. Его эпические поэмы стали законченными памятниками традициям Архаического века, все еще внушавшим благоговение, но уже оторванным от живой и действующей традиции.<sup>117</sup>

В исследованиях Пэрри и Лорда мы замечаем много сходного с тем, как Вико анализирует ментальность народа, не знающего письменности: природа эпического повествования, свойства языка в устных формах коммуникации, символическая природа авторства в культуре, где творчество является коллективным занятием. Значение работы Вико о Гомере заключается в том, что он сформулировал в ней метод исследования взаимосвязи между языком и ментальностью и взаимодействия устной и письменной традиций.<sup>118</sup>

Поэтому параллели между работой Вико о поэтическом языке гомеровского эпоса и современными штудиями классической античности Эрика Хэйвлока так впечатляют. Обращаясь к исследованиям Пэрри и Лорда, Хэйвлок непосредственно сосредоточивается на культурном контексте гомеровского эпоса. В своем «Предисловии к Платону» он исследует переход от устной культуры Гомера к письменной культуре Платона.<sup>119</sup> Несмотря на то, что проблема формулируется им в иной терминологии, Хэйвлок использует метод анализа, открытый впервые Вико более, чем 200 лет тому назад. Выстраивая свою аргументацию, он обращается к текстам, появившимся в самом начале письменной эры, и извлекает из них то, что относится к устной традиции, из которой они и появились. Как и Вико,

он интересуется изменениями, происходившими в сознании греков в эту эпоху. Хэйблока поражает та страстность, с которой Платон в знаменитом диалоге «Государство» изгоняет поэта Гомера из своего проектируемого идеального общества за «разрушительный эффект», производимый его поэзией на разум.<sup>120</sup> Хотя ученые долгое время истолковывали платоновское осуждение поэзии как философскую позицию в споре между его современниками и предками, Хэйвлок указывает, что этот спор лучше понимать как столкновение несовместимых ментальностей, а не противоположных идей. Гомеровский эпос, объясняет он, был энциклопедией поэтического разума Архаического Века, тогда как философский трактат Платона был отражением ментальности Классического Века, наступившего почти на 400 лет позже. Платон презирует Гомера, так как формулирует свои мысли совершенно иным образом. Со своим аналитическим разумом он не способен оценить идеи поэтического дискурса Гомера и, как следствие, понять значение его мысли.<sup>121</sup>

То, что Вико ранее объяснял как историческую эволюцию поэтической мысли в более абстрактные способы выражения, Хэйвлок характеризует как изменение ментальности при переходе от устной культуры к письменной.<sup>122</sup> В любом случае их исследование процесса изменения человеческого разума, в сущности, одинаково: в промежутке между эпохой Гомера и эпохой Платона греки, утверждают они, приобрели способность абстрактного мышления, которая превратила их поэтов в философов. Ничто в письменном наследии Хэйблока не позволяет предположить влияние на него со стороны Вико. Но, как и писавший в восемнадцатом столетии Вико, он обращается к интеллектуальному контексту, что помогло ему сформулировать проблему устного/письменного тем же самым образом. Кроме того, важнейшие вопросы, к которым они

обращаются, фактически одни и те же.<sup>123</sup> Для обоих понятие мимезиса содержит в себе ключ к смыслу творчества эпического поэта устной традиции.<sup>124</sup> Творчество в эпоху Гомера, соглашались они, считалось подражанием. Поэтические формы речи подражали архетипическим формам природы, а поэт, создававший свой язык, имитировал творческий акт Бога.<sup>125</sup> В конечном счете, именно эти формы природы служат источником вдохновения для воображения, так что творчество в настоящем всегда возвращается к событию прошлого. С этой точки зрения воображение основано на памяти, которая, воспроизводясь и сохраняясь в эпической поэзии, поддерживает культурные ценности общества.<sup>126</sup> Как Вико, так и Хэйвлок основывают свои рассуждения об историческом значении гомеровского эпоса на предположении, что он поддерживал коллективную память греков об Архаическом Веке.<sup>127</sup> Для Вико он был «сокровищницей» древней мудрости.<sup>128</sup> Хэйвлок относится к нему как к «энциклопедии» культуры той эпохи.<sup>129</sup>

### **Определенное и Истинное как формы памяти**

Одна из целей наших рассуждений о Вико состояла в том, чтобы дать образцы его критической практики прочтения ранних письменных документов с целью раскрыть в них то, что относится к действию устной традиции. Другая — в том, чтобы показать, как его новаторская работа об устной традиции была связана с формулировкой метода, при помощи которого историки могли бы выйти за горизонт их собственной памяти. Работа Вико как историка устной традиции была с теоретической точки зрения доказательством ненадежности коллективной памяти как способа познания прошлого. Вико утверждал, что ученые его чрезвычай-

но образованного века все еще цеплялись за восходящий к устной традиции способ познания прошлого и поэтому были не способны освоить критический взгляд на события и народы, к изучению которых они обращались. Он считает, что познанию прошлого препятствуют два вида тщеславия: тщеславие наций и тщеславие ученых. Нации полагают, что «их история восходит к самому началу мира».<sup>130</sup> Ученые «верят, что все, что им известно, — старо как мир».<sup>131</sup> И те и другие истолковывают прошлое с точки зрения коллективной памяти. Нация прославляет свое прошлое и тем самым подчеркивает скорее его сходство с настоящим, чем отличие. Ученые приписывают свой способ мышления поэтам древнего мира и тем самым искажают смысл их творений. Нация теряет из виду сходство своего пути в истории с историческими судьбами других народов, ученые — различие между образом мысли древних и их собственным.<sup>132</sup>

Поэтому Вико было суждено написать историю, отталкиваясь от критического взгляда на коллективную память и в то же время включая ее интуиции в свои умозаключения.<sup>133</sup> Он характеризует свой метод как смесь филологии и философии, открывая с его помощью дороги, где знание «определенного» встречается со знанием «истинного».<sup>134</sup> Поиск определенного относится, согласно Вико, к области филологии. Его цель — обнаружить и описать письменные источники, юридические документы и другие вещественные артефакты, перешедшие из прошлого в настоящее как свидетельство того, что было однажды сделано и сказано. Это документальные формы, благодаря которым сохранились мифологические сказания и социальные обычаи дописьменных народов.<sup>135</sup> Их польза в том, что они останавливают прошлое в определенный момент времени, и его черты можно угадывать и изучать. В тексте гомеровского эпоса, возникшего вместе с появ-

лением письменности, словно в капсуле, предназначенной для потомства, была заложена мудрость древних. Эпос, включенный в письменную культуру, уже не меняется столь же динамично, как его прототип в рамках устной традиции. Но то, что теряет рапсод, полагает Вико, является находкой для филолога. Эфемерные формы устной традиции увековечиваются в более прочных формах письменной культуры. Даже если традиции этой культуры продолжают изменяться, их письменные документы становятся ориентирами для хронологии. Эпос, постоянно пересматриваемый в устной культуре, остается памятником литературы. Он платит дань уважения уходящему веку и тем самым делает возможным осознание перемен.

Но и более устойчивые формы письменной литературы имеют свои недостатки. Они не могут так же страстно передавать традицию. Такой автор, как Гомер, уже не живет в легенде о нем. Он навсегда переселяется в текст, и позже ученые приписывают ему свои чувства. Здесь, как утверждает Вико, и возникают предпосылки для тщеславия современной культуры. Для современной цивилизации гомеровский эпос оказывается вехой на дороге ее собственной судьбы. Его смысл постигается в свете сегодняшних занятий.

Поиск филологом определенного знания о том, что происходило в древности, был, следовательно, лишь одной стороной уравнивания Вико из его новой науки об истории.<sup>136</sup> Он завершается освоением истины этих древних традиций, которую стремились открыть философы. Тексты должны быть поняты в том контексте, в котором они были написаны. Вико видел, что литературные артефакты, происхождение которых могло быть документально подтверждено, представляли перед ученым его дней не в виде ясных репрезентаций идей прошлого, а скорее в виде образов, скрывающих свое истинное значение. Образы поэтического языка

дописьменного народа содержали в себе секреты создавшего их воображения. Если область определенного ограничивается проверкой языка текстов, оставленных после себя устной традицией, то область истинного раскрывается в постижении смысла воображения, когда-то эти тексты одушевлявшего.<sup>137</sup> Древняя поэзия, доказывает Вико, какой бы причудливой он нам не казалась, должна содержать в себе «некое публичное основание истины».<sup>138</sup> Современники же понимали ее как «истинное повествование» об условиях их существования.<sup>139</sup> Вико испытывал интерес не только к тому, как говорили древние, но и к тому, что они говорили, и именно в этом заключается значение его новой науки. Поиск истинного, делает вывод Вико, является поиском вечного в условиях человеческого существования, поиском того начала мысли, которое остается неизменным во всех последовательных метаморфозах поэтической речи. «Истина,— поясняет Вико,— существует под масками».<sup>140</sup> Через какую бы фигуру речи не была выражена мысль, она всегда рождается в общем для всякого человеческого воображения усилии осмыслить собственный опыт. Историк открывает неизменность этой человеческой способности к творчеству перед лицом меняющейся реальности.

Трактовка взаимосвязи определенного и истинного, которую дает Вико, характеризуется чередованием двух видов памяти, объединенных в его новой науке: воспоминания и повторения. Поиск определенного есть акт воспоминания. Размещая тексты в хронологической схеме, воспоминание реконструирует внешние формы изменений человеческого разума, через которые он поднимается по лестнице абстракции, зарождаюсь в незрелой поэтической метафизике и вырастая до ветвистого древа изысканного философского знания.<sup>142</sup> Однако поиск истинного есть акт повторения, или, как сказали бы древние, мимезиса. В повторении

мы подражаем прошлому и заново переживаем творение принадлежащих ему вещей. Именно это пробуждает наш интерес к прошлому и крепче связывает нас с ним. Воспоминание раскрывает различия между прошлым и будущим. Оно создает фундамент для истории идей, или, как сказали бы мы сегодня, истории ментальностей. Но повторение обнаруживает, что все люди наделены одинаковыми ментальными способностями и в течение очень длительного времени используют их одинаковым образом. В повторении таких исторических циклов в разных частях света раскрывается идеальный образ истории вечности.<sup>143</sup> Согласно Вико история движется по кругу, повторяя тот путь, который прошла коллективная память устной традиции.

### **Жизненный цикл коллективной памяти и проблема устного/письменного**

Подобно тому, как Вико стремился показать, как одни и те же изменения человеческого разума осуществляются в разных цивилизациях древнего мира, так и современные ученые, изучающие устные традиции, берутся за обещающие исследования путей изменения культуры при переходе от устных коммуникаций к письменности. Большая часть их работ имеет практический характер и касается специальных проблем отдельных культур.<sup>144</sup> Но само по себе такое исследование подтолкнуло к размышлениям о воздействии письменности на цивилизационный процесс, которые напоминают теоретические увлечения Вико. Поэтому не такое уж и большое расстояние отделяет рассуждения Вико об исторических циклах от построенной Вальтером Дж. Онгом панорамы стадий перехода от устной культуры к письменной. Онг, современный американский ученый, определяет переход к новым технологи-

ям коммуникаций как движущую силу всех изменений в западной культуре в целом. Для него переход от устных коммуникаций к письменности был лишь началом этого процесса. Он изображает дальнейшее развитие письменности, закономерно переходящее в культуру книгопечатания между пятнадцатым и восемнадцатым столетием, а затем и в то ее сегодняшнее состояние, которое он называет «вторичной устной культурой». В этом движении через четыре стадии культурной коммуникации (устную, рукописную, типографскую и электронную) он различает и соответствующие им четыре стадии изменения человеческого разума. Онг чувствует всю сложность данного процесса. Он описывает его как синхронный в том смысле, что более ранние формы коммуникации продолжают оказывать влияние на культуру и тогда, когда они уже давно вытеснены новыми технологиями. Например, организация познания в письменной культуре в значительной степени основывалась на принципах устной коммуникации и на использовании заучивания наизусть по меньшей мере до восемнадцатого столетия. Но этот же процесс и диалектичен в том смысле, что новая технология коммуникации логически ведет к появлению качественно иного уровня сознания.<sup>145</sup> Движение от устной культуры к письменной представляет собой переход от уха к глазу, как к доминирующему органу восприятия, и на последующих стадиях сила зрения возрастает еще больше.<sup>146</sup> Каждая стадия представляет собой дальнейшую интериоризацию мышления, благодаря которой культурный обмен становится более абстрактным, более личностным и более осознанным.<sup>147</sup>

Возникает искушение предположить, что Онг возвращается к модели цивилизационного процесса Вико.<sup>148</sup> Оба разбивают изменения в коллективных ментальностях на четыре главные стадии цивилиза-

ции. Оба утверждают, что каждая стадия представляет собой изменение разума, которое открывает возможность нового вида коммуникации. Оба подчеркивают остаточную силу более ранних культурных форм, продолжающих воздействовать на наличные виды концептуализации. Кроме того, понятие «вторичной устной культуры» у Онга напоминает о понятии «регресса» к истокам поэзии у Вико.<sup>149</sup> Но объяснение того, как культура книгопечатания начиная с восемнадцатого столетия усиливает абстрактное мышление, распространяется у Онга на процессы, не имеющие ничего общего с тем, что могло бы стать объектом критического рассмотрения у Вико. Фактически Онг в общих чертах описывает линейную модель развития культуры, связанную с достижениями в области технологий коммуникаций. Для Вико, напротив, ход истории осуществляется по модели повторения, так как эта модель действует в границах устной традиции.<sup>150</sup> Его «новая наука» обеспечивала исторический взгляд на устную традицию, входившую в письменную культуру и оказывавшую сильное влияние на ее каноны. Вне этого контекста она не могла существовать. Метод постижения природы мышления в дописьменных обществах у Вико работал вследствие прямого соответствия между знанием и действием и их нуждой в языке, соответствия, которое в нашем обществе, с его более сложными видами коммуникации, уже не является неизбежным. Поэтому Вико, так усердно разрушавший барьер между текстом и его автором, мог быть опровергнут Жаком Деррида и грамматологами наших дней, этот барьер восстановившими.<sup>151</sup>

Применение теории цивилизационного процесса Вико ограничивается, следовательно, его объяснением движущих сил устной традиции. Он начинает с описания созидательных способностей доисторических поэтов, законодателей и отцов-основателей наций. При-

бегая к поэтической метафоре он сравнивает их пафос с «огромным шумным потоком, который поневоле несет свои мутные воды и вырывает из земли камни и деревья силой своего движения». <sup>152</sup> Вопреки движению времени сила инерции их эпических поэм продолжает поддерживать традицию «подобно тому, как большие и быстрые реки продолжают нести свои воды в океан, сохраняя свежесть своих истоков». <sup>153</sup> Но Вико обращает также внимание и на то, что существуют границы возможностей коллективной памяти, определяемые традицией. В поисках вдохновения общество постоянно возвращается к эпическим поэмам как к доступным для памяти источникам культурной традиции. Но в конце концов и они, словно поглощенные океаном реки, будут забыты, а творческий процесс, благодаря которому и создается культура, должен будет повториться. Это и есть тот путь, по которому движутся нации и на который они возвращаются вновь и вновь, как он поясняет в своем истолковании истории средневековой Европы (также главным образом устной культуры) как «регресса» к пути, пройденному античными нациями. <sup>154</sup>

Этот путь, объясняет Вико, преворачивает взаимосвязь воображения и рефлексии, свойственный контексту устной традиции. Изменения в сознании, ведущие к рефлексивному мышлению, дают соответствующее ослабление силы памяти. Разрушаются те мнемические способности, которые пробуждают вдохновенное воображение, с его возвышенными эмоциями, эйдетическими образами и метафорами, и мифическими историями. <sup>155</sup> Путь, которым движутся нации по схеме Вико, подобен энтропии. Его энергетические уровни понижаются и должны уступить свое место новым источникам вдохновения. «Идеальная вечная история» Вико близка тому, что Мирча Элиаде называл мифом о вечном возвращении. <sup>156</sup> Историческая теория

Вико основывается, следовательно, не на модели подъема и падения цивилизаций (формула, используемая для того, чтобы сравнить его с умозрительной философией истории девятнадцатого и двадцатого столетий), а скорее на модели утраты и возвращения коллективной памяти.<sup>157</sup> Его модель исторической динамики больше похожа на волну, бьющую о берег, а затем откатывающуюся назад, чтобы набрать еще большую силу. Он описывает упадок устной традиции так, как если бы она с течением времени двигалась прочь от источников своего вдохновения.

Вико использует свою новую науку, чтобы вернуть нам утраченный мир, который мы все еще способны понять, так как он был создан нашими предками, а их поэтические способности продолжают нас волновать. В той мере, в какой современная наука об истории устной традиции подтверждает его находки, его достижения кажутся еще более внушительными. Он готовит фундамент для исторической теории, которая станет путеводной нитью для историков эпохи модерна. Вико может быть даже назван первым представителем историцизма, так как он первый доказал, что историческая интерпретация является задачей реконструкции коллективных ментальностей прошлого. Нельзя полагать, что он не понимал значения своих достижений, и особенно глубины своего метода, в которой историк мог легко утонуть. «Прежде, чем обнаружить, каким образом первая человеческая мысль появилась в языческом мире,— жалуется он,— мы столкнулись с невыносимыми трудностями, на решение которых ушло добрых двадцать лет».<sup>158</sup> Но в оценке значения самого открытия не было никакой неопределенности. Как он писал в «Новой науке»:

«Но в этой густой ночной тьме, покрывающей первую, наиболее удаленную от нас древность, появляется вечный, незаходящий свет, свет той истины, кото-

рую нельзя подвергнуть какому бы то ни было сомнению, а именно, что первый мир гражданственности был, несомненно, сделан людьми. Поэтому соответствующие основания могут быть найдены (так как они должны быть найдены) в модификациях нашего собственного человеческого ума. Всякого, кто об этом подумает, должно удивить, как все философы совершенно серьезно пытались изучать науку о мире природы, который был сделан Богом и который поэтому Он один может познать, и пренебрегали размышлением о мире наций, т. е. о мире гражданственности, который был сделан людьми и наука о котором поэтому может быть доступна людям».<sup>159</sup>

Если метод Вико был новой наукой, то он был также и новым искусством памяти, так как позволял историкам Нового времени обнаруживать воспоминания, скрытые в тайниках далекого прошлого, с которыми были прямо связаны их идеи и образы.

## Примечания

<sup>1</sup> О том как применялось искусство памяти: *Spence J.* The Memory Palace of Matteo Ricci. New York, 1984. 1 — 23.

<sup>2</sup> *Йеймс Ф.* Искусство памяти. 1 — 2, 22; *Blum H.* Die antike Mnemotechnik. Hildesheim, 1969. 41 — 46.

<sup>3</sup> *Luria A.* The Mind of a Mnemonist. Cambridge, 1968.

<sup>4</sup> Там же, С. 21 — 38. *Luria A.* The Making of Mind: a Personal Account of Soviet Psychology. Cambridge, 1979. 179 — 187.

<sup>5</sup> *Luria A.* The Mind of a Mnemonist. 66 — 73, 111 — 136, 149 — 160; *Beaujour M.* Miroirs d'encre. Paris, 1980. 93 — 105.

<sup>6</sup> *Борхес Х.-Л.* Фунес, чудо памяти // *Борхес Х.-Л.* Проза разных лет. М., 1984, С. 93 — 97.

<sup>7</sup> О пренебрежении психологов мнемоникой см.: *Bugelski B.* Mnemonics. New York, 1977.

<sup>8</sup> Rossi P. *Clavis universalis: Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*. Milan, 1960.

<sup>9</sup> Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. М., 2000; *The Hermetic Tradition in Renaissance Science*. Baltimore, 1967.

<sup>10</sup> Йейтс Ф. Искусство памяти. С. 145, 151.

<sup>11</sup> Там же, С. 2 – 26.

<sup>12</sup> Там же, С. 31 – 36, 230.

<sup>13</sup> Там же, С. 36 – 39.

<sup>14</sup> Там же, С. 129 – 159.

<sup>15</sup> Там же, С. 199 – 230; *Yates F. Collected Essays*. London, 1983.

<sup>16</sup> Йейтс Ф. Искусство памяти. С. 251 – 260, 293 – 299, 339 – 341; R. Westman в книге: *Magical Reform and Astronomical Reform: The Yates Thesis Reconsidered*. Los Angeles, 1977 оспаривает утверждение Ф. Йейтс о магических предпосылках космологической схемы Дж. Бруно.

<sup>17</sup> Там же, С. 370 – 373; *Yates F. Collected Essays*. 60 – 66; *Rossi P. Francis Bacon: From Magic to Science*. London, 1968. 207 – 214.

<sup>18</sup> Йейтс Ф. Искусство памяти. С. 368 – 369, 378 – 389.

<sup>19</sup> Анахронизмы применения искусства памяти встречаются, тем не менее, и в девятнадцатом и в двадцатом столетиях. См.: *G.von Feinaigle The Art of Memory*. London, 1813; *Paris A. Principes et applications diverses de la mnémonique*. Paris, 1833; *Middleton A. E. Memory Systems, Old and New*. New York, 1888; *Cermak L. Improving Your Memory*. New York, 1975; *Lorayne H. Harry Lorayne's Page-a-Minute Memory Book*. New York, 1985.

<sup>20</sup> О связи Вико с классической традицией риторики см.: *Grassi E. Rhetoric as Philosophy: The Humanist Tradition*. Pensilvania, 1980; *Mooney M. Vico in the Tradition of Rhetoric*. Princeton, 1985; *Schaeffer J. Sensus Communis: Vico, Rhetoric and the Limits of Relativism*. Durham, 1990.

<sup>21</sup> О взаимосвязях Вико с неоплатонической мнемоникой Ренессанса см.: *Rossi P. Schede Vichiane*. Milan, 1958; *Namer E. G. B. Vico et Giordano Bruno // Archives de philo-*

sophie. 40. 1977; *Verene D. L'Originalité filosofica di Vico*. Rome, 1979. О корнях «Древа познания» Вико и мнемонических образах: *Tagliacozzo G. General Education as Unity of Knowledge: A Theory Based on Vichian Principles // Social Research*. 43. 1976.

<sup>22</sup> Вико Дж. Основания Новой науки об общей природе наций. М., Киев, 1994. (Далее — «Новая наука»).

<sup>23</sup> Новая Наука, С. 144 — 146.

<sup>24</sup> Там же, С. 123 — 182. О роли памяти в теории сознания Вико см.: *Verene D. Vico's Science of Imagination*. Ithaca, 1981. 96 — 126.

<sup>25</sup> Новая наука, С. 176 — 182; *Йеймс Ф.* Искусство памяти. С. 31.

<sup>26</sup> Новая наука, С. 146 — 182; *White H. The Tropics of History: The Deep Structure of The New Science*. Baltimore, 1976. 65 — 85.

<sup>27</sup> Новая Наука, С. 179.

<sup>28</sup> Там же, С. 108, 115.

<sup>29</sup> Там же, С. 155 — 157. *Hutton P. H. The New Science of Giambattista Vico: Historicism in Its Relation to Poetics // Journal of Aesthetic and Art Criticism* 30. 1972.

<sup>30</sup> Новая Наука, С. 206, 231.

<sup>31</sup> О Вико и герменевтике см.: *Гагамер Х.-Г.* Истина и метод. С. 61 — 66.

<sup>32</sup> Новая Наука, С. 443 — 455.

<sup>33</sup> Исследование Александром Лурия сознания мнемоника Шерашевского подтверждает объяснение поэтики памяти у Вико. Демонстрируя свое искусство перед аудиторией, Шерашевский развивал методы, при помощи которых ускорял передачу запоминаемых фактов. Когда эти факты были крайне сложными, он основывался на детальных метафорах и ассоциациях. Но чтобы вспомнить менее сложные данные, он интуитивно обращался к образам метонимии и синекдохи. К более легким фактам он поднимался по воображаемой лестнице абстракций в поисках образов, которые можно было бы более быстро включить в его память: *Luria A. Mind of Mnemonist*. 38 — 61.

<sup>34</sup> *Gusdorf G.* Conditions and Limits of Autobiography. Princeton, 1980. 32 – 33, 40.

<sup>35</sup> Новая Наука, С. 3 – 38.

<sup>36</sup> О фронтисписе см.: *Frankel M.* The Dipintura and the Structure of Vico's New Science as a Mirror of the World. N. J., 1981; *Verene D.* Vico's Frontispiece and the Tablet of Cebes. East Lansing, 1988.

<sup>37</sup> О хронологии Вико см.: *Rossi P.* The Dark Abyss of Time. Chicago, 1984.

<sup>38</sup> О влиянии книгопечатания на европейскую культуру см.: *Darnton R.* The Business of Enlightenment. Cambridge, 1979; The Literary Underground of the Old Regime. Cambridge, 1982; *Eisenstein E.* The Printing Press as an Agent of Change. Cambridge, England, 1979; *Chartier R.* The Culture of Print. Princeton, 1989.

<sup>39</sup> *Vico G.* On the Study Methods of Our Time. 1709; *Pons A.* Introduction. In *Encyclopédia, ou dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*. Paris, 1986.

<sup>40</sup> *Meyrowitz J.* No Sense of Place. Oxford, 1985; *Poster M.* The Mode of Information. Chicago, 1990.

<sup>41</sup> *Eco U.* Mnemotechniche come semiotiche // *Mond Operaio*, 12, 1989.

<sup>42</sup> *Löwith K.* Meaning in History. Chicago, 1949; *Berlin I.* Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas. New York, 1976.

<sup>43</sup> *Thompson P.* The Voice of the Past: Oral History. Oxford, 1988. 1 – 21; *Braudel F.* History and Social Sciences. Chicago, 1980. 28 – 29.

<sup>44</sup> *Hutton P. H.* Vico's Significance for the New Cultural History. B: New Vico Studies. 3. 1985.

<sup>45</sup> *Battistini A.* Vico in America // *Lettera internazionale* 5/20. 1989.

<sup>46</sup> Новая Наука, С. 112 – 122.

<sup>47</sup> *Starobinski J.* Words upon Words. New Haven, 1979; *Goody J.* The Interface between the Written and the Oral. Cambridge, England, 1987; *Stock B.* Listening for the Text. Baltimore, 1990.

<sup>48</sup> Новая Наука, С. 519 – 524.

- <sup>49</sup> Там же, С. 156 — 175.
- <sup>50</sup> Там же, С. 170 — 175.
- <sup>51</sup> Там же, С. 368 — 376.
- <sup>52</sup> Там же, С. 156 — 175. Об изменении памяти см.: *Vansina J. Oral Tradition as History. Madison, 1985. 160 — 161.*
- <sup>53</sup> Новая Наука, С. 112 — 123.
- <sup>54</sup> В Новой Науке он по вопросам римского права обращается к Цицерону, Дионисию Галикарнасскому, Ливию, Полибию, Ульпиану и Варрону; по вопросам гомеровского эпоса — к Горацию, Иосифу и Лонгину.
- <sup>55</sup> Новая Наука, С. 428 — 438.
- <sup>56</sup> Там же, С. 368 — 369.
- <sup>57</sup> Своей ориентацией в этой теме я обязан книге: *Fisch M. Vico on Roman Law. Ithaca, 1948; Gianturco E. Vico's Significance in the History of Legal Thought. Baltimore, 1969.*
- <sup>58</sup> Новая Наука, С. 103 — 105.
- <sup>59</sup> Там же. С. 477 — 502; *Haddock B. Vico's Political Thought. Swansea, 1986.*
- <sup>60</sup> Новая Наука., С. 268 — 271.
- <sup>61</sup> Там же, С. 239 — 250.
- <sup>62</sup> Чтобы подтвердить свою точку зрения, Вико цитирует Жана Бодэна, доказывавшего аристократический характер древнего Римского права. Об интересе французских ученых шестнадцатого столетия к традиционным истокам Римского права: *Rosock J. The Ancient Constitution and the Feudal Law. Cambridge, England, 1957; Kelley D. Vico's Road: From Philology to Jurisprudence and Back/ Baltimore, 1976.*
- <sup>63</sup> Дискуссию о его месте в системе Римского права см.: *Kunkel W. An Introduction to Roman Legal and Constitutional History. Oxford, 1973; Watson A. Rome of The Twelve Tables. Princeton, 1975.*
- <sup>64</sup> Хрестоматия по истории древнего Рима. М., 1962.
- <sup>65</sup> Новая Наука, С. 248, 254.
- <sup>66</sup> Там же, С. 219.
- <sup>67</sup> Там же, С. 153.

<sup>68</sup> Закон XII Таблиц раскрывает некоторые из них, но другие продолжает сохранять в тайне, добавляя к требованию плебеев трехлетний срок для публичного признания их браков.

<sup>69</sup> Новая Наука, С. 161.

<sup>70</sup> Там же, С. 228.

<sup>71</sup> Там же, С. 260.

<sup>72</sup> Там же, С. 65.

<sup>73</sup> Вико замечает, что Цицерон, получивший образование в первом веке до н.э., был еще обязан излагать Закон наизусть.

<sup>74</sup> Об этой легенде см.: *Schiller A. Roman Law: Mechanisms of Development*. Hague, 1978.

<sup>75</sup> Новая Наука, С. 45, 181; *Fisch M. Vico on Roman Law*. 66 — 71.

<sup>76</sup> Новая Наука, С. 65.

<sup>77</sup> Там же, С. 275.

<sup>78</sup> Там же, С. 97, 99, 260.

<sup>79</sup> Там же, С. 158.

<sup>80</sup> Там же, С. 428 — 430.

<sup>81</sup> Там же, С. 432 — 433.

<sup>82</sup> *Gianturco E. Vico's Significance in the History of Legal Thought*. 328.

<sup>83</sup> *Hutton P. H. The Print Revolution of the Eighteenth Century and the Drafting of Written Constitutions // Vermont History*. 56. 1988.

<sup>84</sup> *Steinberg M. The Twelve Tables and Their Origins: An Eighteenth-Century Debate // Journal of the History of Ideas*. 43. 1982.

<sup>85</sup> *Kelley D. Historians and the Law in Postrevolutionary France*. Princetone, 1984; *The Human Measure: Social Thought in the Western Legal Tradition*. Cambridge, 1990.

<sup>86</sup> *Michelet J. Histoire Romain*. Paris, 1833.

<sup>87</sup> *Gianturco E. Vico's Significance in the History of Legal Thought*. 330 — 342; *Pocock J. The Ancient Constitution and the Feudal Law*. 246 — 248.

<sup>88</sup> Из последних работ о традиционных источниках права см.: *Kelley D. Second Nature: The Idea of Custom in European Law, Society and Culture*. Philadelphia, 1990.

<sup>89</sup> Новая Наука, С. 343. *Haddock B. Vico's Discovery of the True Homer: A Case Study in Historical Reconstruction* // Journal of the History of Ideas. 40. 1979; *Berlin I. Vico and Ideal of the Enlightenment* // Social Research. 43. 1976.

<sup>90</sup> Новая наука, С. 368. См. также: *Fisch M. Vico on Roman Law*. 70 – 71.

<sup>91</sup> Новая наука., С. 343 – 346.

<sup>92</sup> Там же, С. 348 – 350.

<sup>93</sup> Там же, С. 346 – 347.

<sup>94</sup> Там же, С. 347.

<sup>95</sup> Там же, С. 347.

<sup>96</sup> Там же, С. 348 – 350.

<sup>97</sup> Там же, С. 347.

<sup>98</sup> Там же, С. 351

<sup>99</sup> Там же, С. 352

<sup>100</sup> Там же, С. 348 – 351.

<sup>101</sup> Там же, С. 364 – 368.

<sup>102</sup> В своей хронологии Вико располагает Гомера на 460 годами позже Троянской войны, «близко к периоду (римского царя) Нумы в середине восьмого века до нашей эры», что соответствует предположениям современных ученых.

<sup>103</sup> Об историческом появлении более ясно выраженного чувства личной идентичности см.: *Baumeister R. Identity: Cultural Change and the Struggle for Self*. Oxford, 1986. 63 – 65; *Lowenthal D. The Past Is a Foreign Country*. Cambridge, England, 1985, 198 – 199; о возрастающем собственническом характере авторства см.: Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук; «Что такое автор?» // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. С. 7 – 46.

<sup>104</sup> См. обзор гомеровской критики девятнадцатого столетия: *Myres J. Homer and His Critics*. London, 1958. 86 – 93, 197 – 219.

<sup>105</sup> Многие из этих ученых признали, что у гомеровского эпоса был не один автор. На самом деле они делились по этому вопросу на «унитаристов» (один автор) и аналитиков (несколько). Но даже аналитики склонялись к тому, чтобы трактовать гомеровский эпос как собрание фрагментов текста, созданных индивидуальными авторами. От предположения, что устная поэзия имела иную природу творчества в сравнении с литературной, они предпочитали уклоняться. *Foley J. The Theory of Oral Composition. Bloomington, 1988. 2–10.*

<sup>106</sup> *Parry M. Cor-Huso: A Study of Southslavic Song. Oxford, 1971. 439–464.*

<sup>107</sup> *Parry M. The Historical Method in Literary Criticism. 465–478.*

<sup>108</sup> *Parry M. Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making. II. The Homeric Language as The Language of an Oral Poetry. 325–361.*

<sup>109</sup> *Lord A. Homer, Parry and Huso. 465–478.*

<sup>110</sup> *Lord A. The Singer of Tales. Cambridge, 1960; Memory, Fixity and Genre in Oral Traditional Poetries. Columbus, 1981.*

<sup>111</sup> Новая наука, С. 112–122.

<sup>112</sup> *Havelock E. Preface to Plato. Cambridge, 1963.*

<sup>113</sup> Там же, 3–15, 165, 266.

<sup>114</sup> Там же, 45, 88, 91, 138, 228–230.

<sup>115</sup> Там же, 137, 208, 218–219, 267.

<sup>116</sup> Чтобы объяснить этот переход от поэтического к прозаическому сознанию, оба автора отводят заметное место поэту Гесиоду, который, находясь в самой сердцевине изменений, подробно излагает генеалогию этого перехода. В равной мере интригующим является и уравнение, которое оба они выводят из зависимости поэзии и права как индексов коллективной ментальности.

<sup>117</sup> *Havelock E. Preface to Plato. 20–25.*

<sup>118</sup> Новая Наука, 131–136.

<sup>119</sup> Там же, 137–144.

<sup>120</sup> *Havelock E. Preface to Plato. 41–45.*

<sup>121</sup> Новая Наука, 124–126.

<sup>122</sup> *Havelock E.* Preface to Plato. 61 – 84.

<sup>123</sup> Новая Наука, 443 – 455.

<sup>124</sup> Там же, 444.

<sup>125</sup> Своей критикой конъюнктурных представлений о прошлом, в которых оно не отличается от настоящего, Вико превосходит знаменитую критику истории Вигов, предложенную английским историком Гербертом Баттерфилдом: *The Wig Interpretation of History*, London, 1931, всего лишь несколько десятилетий назад. Баттерфилд обращает внимание на склонность английских историков включать в национальное прошлое их сегодняшние представления о судьбе Англии. Прошлое они толкуют анахронически, в границах того, что желают о нем помнить, и, тем самым, искажают то его значение, какое оно имело для тех, для кого являлось живым опытом

<sup>126</sup> Новая Наука, С. 505.

<sup>127</sup> Там же, С. 112 – 122,

<sup>128</sup> Там же, С. 113 – 115.

<sup>129</sup> Там же, С. 116.

<sup>130</sup> Там же, С. 117 – 118.

<sup>131</sup> Там же, С. 107 – 111.

<sup>132</sup> Там же, С. 369 – 376.

<sup>133</sup> Там же, С. 144 – 145ю

<sup>134</sup> Там же. *Rossi P.* Schede Vichiane. 380 – 382; *Giorgio Tagliacozzo* *The Arbor Scientiae Reconceived and the History of Vico's Resurrection*. N. J., 1993.

<sup>135</sup> Новая Наука, С. 463 – 476.

<sup>136</sup> *Havelock E.* *The Muse Learns to Write*. New Haven, 1986. 1 – 126; *Finnegan R.* *Literacy and Orality: Studies in the Technology of Communication*. Oxford, 1988. 15 – 44, 139 – 174.

<sup>137</sup> *Ong W. J.* *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London, 1982. 81 – 83, 93 – 103, 130 – 138, 156 – 160; *Rhetoric, Romance and Tecnology*. Ithaca, 1971. 272 – 302.

<sup>138</sup> *Ong W. J.* *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. 117 – 123.

<sup>139</sup> Там же, 115 – 116.

<sup>140</sup> Дискуссию о сходствах между Вико и Онгом в рамках традиции риторики см.: *Schaeffer J. Sensus Communis: Vico, Rhetoric and the Limits of Relativism*. 6 – 11.

<sup>141</sup> Там же, 136 – 138.

<sup>142</sup> Новая наука., С. 443 – 456.

<sup>143</sup> О различиях между Вико и Деррида в теории языка см.: *Schaeffer Sensus Communis: Vico, Rhetoric and the Limits of Relativism*. 127 – 149; *Hawkes T. Structuralism and Semiotics*. Berkeley, 1977. 145 – 150.

<sup>144</sup> Новая Наука, С. 128.

<sup>145</sup> Там же, С. 369.

<sup>146</sup> Там же, С. 443 – 455

<sup>147</sup> Там же, С. 439 – 442.

<sup>148</sup> Элиаде также относит циклическую концепцию истории в дописьменных обществах к движущим силам коллективной памяти. См.: Элиаде М. Космос и история, С. 27 – 144; *Verene D. Eliade's Vichianism: The Regeneration of Time and the Terror of History*. New York, 1986.

<sup>149</sup> *Löwith. Meaning in History*. 131 – 134; *Stuart Hughes H. Vico and Contemporary Social Theory and Social History*. 319 – 321; *Toynbee A. A Study of History: Reconsiderations*. London, 1961. 584 – 587.

<sup>150</sup> Новая наука, С. 115.

<sup>151</sup> Там же, С. 108.

## УИЛЬЯМ ВОРДСВОРТ И ЗИГМУНД ФРЕЙД: ПОИСК ИСТОРИЧЕСКОГО «Я»

### Уильям Вордсворт и Мнемоника Автобиографии

В автобиографической поэме «Прелюдия» английский поэт Уильям Вордсворт (1770 – 1850) приводит поразительные воспоминания о том, как ребенком тринадцати лет он провел бессонную ночь на высокой скале, глядя на дороги возле его школы. Здесь перед Рождеством он и его братья всматривались в линию горизонта, пытаясь разглядеть лошадей отца, уже, как они надеялись, спешившего, чтобы забрать их домой на праздники. Дороги перекрещивались таким образом, что лошади могли появиться с любой стороны, и разум юного Уильяма пребывал в неопределенности относительно того, по какой дороге они отправились и по какой прибудут на место. В тот день никто не приехал за ними, и через десять дней разочарование сменилось отчаянием, когда в самую середину их каникул отец неожиданно умер. С того времени картина ожидания у перекрестка дорог уже не исчезала из памяти Уильяма и всякий раз вызывала у него глубокие и смешанные чувства, когда он обращался к ней в своей поэтической автобиографии. Во время бессонной ночи у дороги, вспоминает он, его детские мысли были устремлены

вовне и наполнялись счастливым предчувствием путешествия домой. Но позже его воспоминания об этом месте оказались связанными с мрачными образами ожидавшей его по прибытию домой печали, знаменовавшими вторжение смерти в невинность его детства. Занимая промежуточное положение между радостным ожиданием и последующим разочарованием, образ пересекающихся дорог стал в его памяти знаком перекрестка путей в его жизни. Он называл этот образ «пятном времени».<sup>1</sup>

«Пятно времени» у Вордсворта — это метафора для тех мнемонических мест, которыми отмечены этапы его проникновения в историю собственной жизни. В этот проект он вносит тот же самый историцизм, который ранее вдохновлял Вико. Вико раскрыл исторические источники силы воображения у поэтов древности. Вордсворт был поэтом Нового времени, стремившимся открыть те же самые силы уже в свою эпоху. Он вернулся к воспоминаниям своего детства, словно они способны были наяву вернуть удивительное время полузабытого прошлого, скрытого в его душе. Детство было для него временем духовной глубины, с которым он не желал утрачивать связь, ибо верил, что там находился источник его творчества. Как поэт Вордсворт прославлял возвышенное в природе и вспоминал свое детство как время, когда его воображение находилось в совершенной гармонии с природными формами. Вико описывает способности поэтов древности во многом так же. Именно в воображаемых формах поэтического выражения, одушевленных природой, мы и открываем, как объясняет он, истоки нашего коллективного сознания. Поэтическая ментальность древних, о которой у Вико идет речь, была столь же старой, как мифы и легенды, в которых хранилась их коллективная память. Но самосознание, которое Вордсворт открывает в своей поэзии, все же возникает сравни-

тельно поздно. В его понимании памяти была представлена новая и бесспорно современная точка зрения. Если поэты Вико восхваляют коллективное воображение, Вордсворт прославляет воображение индивидуальное и уникальное. С этой целью он и написал автобиографию как средство анализа своего личного развития. «Каждый человек — это память о самом себе», — заметил он, объясняя свое предприятие.<sup>2</sup> Он имел в виду, что именно благодаря поиску своего «Я» каждый из нас формирует представление о своей личной идентичности. Посредством исследования развития силы своего собственного воображения он преобразовал сам жанр автобиографии в современное искусство памяти. Конечно, автобиографическая литература существовала и в древности, и некоторые знаменитые ее образцы легко приходят на ум. «Исповедь» Св.Августина, его размышления о пути религиозного спасения, были поучительным чтением еще во времена поздней античности. «Автобиография» Бенвенуто Челлини ценится как ода художнику эпохи Ренессанса, ищущему бессмертной славы. Даже «Автобиография» Вико свидетельствует о стремлении ученого к признанию потомками.<sup>3</sup> В любом случае это был памятник образу жизни, который читатели могли найти достойным подражания, не прибегая к самоанализу. Автобиография Нового времени была иной.<sup>4</sup> Автобиографы Нового времени предлагали своим читателям обратиться к тому же самому виду интроспекции, каким пользовались сами в поисках смысла собственной жизни.<sup>5</sup>

Изобретение этой новой формы автобиографии обыкновенно приписывают французскому философу Жану-Жаку Руссо (1712 — 1778). Его «Исповедь» — это сага об эмоциональном исследовании, и он в полной мере осознавал оригинальность своего предприятия.<sup>6</sup> Его целью был поиск детских чувств внутри своей

души. Как Вико связывал эмоциональную экспрессию с поэтическим восприятием древних народов, так и Руссо обращается к памяти, чтобы найти там образы и переживания, сформировавшие его чувство «Я».<sup>7</sup> Мы могли бы поставить автопортрет Руссо в центр нашего исследования об использовании памяти в автобиографии. Он имел все основания заявить, что написал сильную и яркую работу, пробудившую у его поколения склонность к самопознанию.<sup>8</sup> Но он был в недостаточной мере критичен по отношению к предпосылкам его собственного использования памяти в этой работе. На самом деле, к его непосредственности частично и сводится его обаяние. Вордсворт, напротив, больше размышлял о процессе воображаемой реконструкции, которой был увлечен. Он, следовательно, имеет больше прав на наше внимание в рамках исследования современной автобиографии, которая становится возрожденным искусством памяти.

В сравнении с безрассудной и часто опасной жизнью Руссо жизнь Вордсворта, самого известного из поэтов-романтиков Англии, была скучной. Все заметные события его биографии легко перечислить.<sup>9</sup> Он родился и вырос в комфортабельных условиях в отдаленном регионе северной Англии. Его родители умерли, когда он был молодым, однако он был хорошо обеспечен. Будучи замкнутым и необщительным, он чувствовал себя дома среди окрестных гор и озер. Очень рано он осознал свой поэтический дар и писал стихи с десяти лет. В юности он посещал колледж Св.Иоанна в Кэмбридже, но был посредственным студентом. Здесь, как и в детстве, он находил утешение в путешествиях по стране, хотя теперь стремился уже к более далеким горизонтам. Именно в студенческие годы он впервые транзитом проехал через Францию, чтобы взойти к вершинам швейцарских Альп. Такие путешествия оставались единственным его увлечением на протяжении

всей жизни. После колледжа он короткое время жил в Лондоне, который хотя и нравился ему, но не вызывал большого интереса. Затем он три года жил во Франции. Это время совпало с лучшими днями Французской революции, и он вскоре оказался вовлечен в круговорот ее страстей. Симпатизируя республиканцам, он полагал, что сама возможность стать свидетелем переворота, была величайшим преимуществом его жизни. «Блаженством было просто жить тогда», — прославлял он позже свой опыт. «Но быть молодым было блаженством вдвойне!»<sup>10</sup> Проживая в Блуа, в долине Луары, он вращался в кругах жирондистов, главной фракции республиканцев. Во Франции у него был роман, и он стал отцом ребенка. Разочарованный напрасными надеждами на брак и впавший в уныние после поворота Революции к репрессиям и террору, он вернулся в Англию в 1796 в состоянии депрессии. Он поселился на юге в деревенском доме, где его сестра Дороти помогла восстановить ему психическое здоровье. Она оставалась его секретарем и ближайшим интеллектуальным помощником все последующие годы. Его брак с Мэри Хэтчиссон в 1805 был счастливым. Все это время он продолжал писать стихи, благодаря которым на рубеже столетий приобрел определенную репутацию. В эти же годы он встретил Сэмюэля Кольриджа, выдающегося поэта и критика, и они на всю жизнь остались друзьями.

Тем не менее, эти публичные события жизни Вордсворта мало что говорят нам о плане, или даже предмете его автобиографии, «Прелюдии», которую он называет исследованием путей развития своего воображения.<sup>11</sup> Как поиск истоков своих поэтических способностей посредством воспоминаний, автобиография раскрывает также и его пронизательность как историка по отношению к критической дистанции между прошлыми и будущими состояниями сознания. Он вы-

зывает из памяти образы мира, сформировавшиеся еще в детстве, в особенности — картины природы, но он также размышляет и о различиях в восприятии этих образов у ребенка и у взрослого. «Пустота между мной и прошедшими днями,— замечает он,— которые все еще говорят о себе моему разуму, и когда я думаю о них, мне кажется, что у меня два сознания — одно моё, а другое принадлежит какому-то иному существу».<sup>12</sup> Его автобиография, следовательно, не является простым воспоминанием о состояниях его сознания в прошлом, но представляет собой паломничество к воспоминаниям более ранних стадий развития его воображения и обратно. Это преднамеренное исследование использования памяти как формы самопознания и реконструкция своей собственной истории жизни. Руссо мог добиться такого же успеха, передавая глубину своих тайных чувств, особенно детских. Но Вордсворт проникает еще дальше, в тот способ, каким память оживляет воображение, служащее нам опорой в настоящем.<sup>13</sup>

Автобиография Вордсворта была делом всей его жизни. Она и получила свое название и была опубликована только после его смерти. «Прелюдия», названная так его сестрой, была серией написанных белым стихом рукописных набросков, которые он периодически пополнял и пересматривал. Еще в юности он набросал краткую версию (в двух книгах, в 1798 году). В зрелые годы он приступил к созданию более обширного проекта (в пяти книгах, в 1804 году), которую затем превратил в солидный автопортрет (в тринадцати книгах, в 1805 году). Незадолго перед своей смертью он отредактировал и слегка изменил этот текст (в четырнадцати книгах, в 1850 году).<sup>14</sup> Неудивительно, что Вордсворту пришлось пересматривать «Прелюдию» так много раз за свою жизнь. Его действующая память постоянно пересматривала прошлое, преобразуя его в угоду

понятиям и потребностям настоящего. Найти для автобиографии окончательную форму значило бы отказаться от той цели, ради которой он за это дело взялся: постичь глубины его собственной души. В этом смысле это была непрекращающаяся забота о себе самом.

Ключ к композиции «Прелюдии» лежит не в ярких событиях, маркирующих поток истории жизни Вордсворта в пространстве его повествования, а, скорее, в поразительных мгновениях озарений, раскрывающих ее психологическую структуру. Это были забываемые впечатления, которые он называл «пятнами времени».<sup>15</sup> Если бы Вордсворт не сделал эти мгновения бессмертными, то едва ли его биографы обратили бы на них внимание, так как они вообще не обнаруживают заметных поворотов в его жизни. Они скорее раскрывают кризисные моменты его внутренней жизни, переходы от одной формации воображения к другой. Он говорит о них как о «тайных страницах книги моих способностей», как если бы они служили входом в подземелье его души.<sup>16</sup> Кажущиеся непоследовательными, эти представления были для Вордсворта в равной мере значимыми, ибо играли ключевую роль в его поиске глубочайших структур личной идентичности. Пятна пробуждали живые образы тревожного психологического вторжения в течение будничных дней: в пять лет он нашел обломки виселицы в ложбине около дома;<sup>17</sup> в восемь лет он увидел мертвеца на фоне прекрасного пейзажа на другой стороне озера;<sup>18</sup> разочарование бессонной ночи, проведенной в ожидании экипажа, когда ему было тринадцать;<sup>19</sup> его случайная встреча на сельской дороге с нищим ветераном войны, когда ему было семнадцать.<sup>20</sup> Все эти образы были напоминаниями о смертности человека, внезапно и магически прерывавшими ход повседневной жизни и поэтому сопровождались удивлением и страхом. Кроме того, каждый такой образ накладывался на другой, более мягкий и гармоничный, отвле-

кавший его от болезненных размышлений. Словно этот более гармоничный образ отбрасывал тень или воздвигал завесу перед образом, вызывавшим тревогу.

Пятна времени лежат у Вордсворта разбросанными по всей его автобиографии, обнаруживаясь в разных ее версиях в различных местах. На фоне всех повторений, перемещений и объединений воспоминаний, какие только можно заметить во многих версиях «Прелюдии», они остаются неизменными в его памяти. Всякий раз он описывает их одним и тем же способом. Подобно тому, как рапсоды по-разному соединяли неизменные поэтические формулы при всякой новой декламации гомеровского эпоса, так и Вордсворт собирает различные наброски своего автопортрета вокруг этих незабываемых мгновений своей памяти. Словно найденные археологом сокровища прошлого они снабжают его мнемонические способности конкретным материалом, которому он, как поэт, сообщает имажинитивную форму истории своей жизни.<sup>21</sup>

Пятна времени Вордсворта имеют очевидную связь с мнемоническими схемами, так как пробуждают память о прошлом через сопоставление образов и мест. Представления о пятнах эмоционально увязываются с глубочайшими воспоминаниями о прошлых состояниях сознания, а затем соответствующие образы размещаются внутри ландшафтов, незабываемых из-за вызванного ими когда-то благоговения или восхищения. Всю свою жизнь он был путешественником, и его экскурсии в свое собственное прошлое приняли форму воспоминаний об этих путешествиях. Он представлял себя скитальцем, и его странствия обогащали пространственное измерение его воображения, так как увиденные им пейзажи становились его мнемоническими местами. Как и в классическом искусстве памяти, связь конкретных образов с отдельными местами и ландшафтами была существенной для его метода.<sup>22</sup>

Пятна времени не только указывали на мнемонические места Вордсворта, но выполняли также роль тропинок к его душе. При описании пятен он часто использует образы пещеры.<sup>23</sup> Это были напоминания о подземных дорогах к тайникам его сознания, к местам, к которым было страшно приближаться, но которые притягивали к себе, призывая к постижению глубочайших тайн. В пещерах Вордсворта, в свою очередь, иногда встречались родники. Критик Джеффри Хартман сравнивал их с «гениями места», то есть с местами, в которых, согласно народным легендам, обитали духи и которые, следовательно, были точками контакта с сверхъестественным.<sup>24</sup> Посетить такое место значило погрузиться в мир воображения и освободиться от времени. Поэтому пятна времени Вордсворта соединяли представления о феноменальном мире с идеальными формами мира трансцендентального, как это делали и неоплатоники Ренессанса. Его самые глубокие воспоминания открывали картину вечности.

Вордсворт верил, что глубинные структуры его воображения были сформированы в детстве благодаря контакту с природой, божественные силы которой занимали промежуточное положение между феноменальным и трансцендентальным уровнями реальности.<sup>25</sup> Природа отпечатывает свои формы в сознании ребенка таким образом, что они становятся привычными для его воображения. Повторный контакт с природой насыщает (воспитывает) воображение ребенка и укрепляет его или ее склонность к интроспекции. Именно в этом смысле Вордсворт понимал воображение и память как стороны одного и того же вида умственной деятельности. Воображение становится воспроизведением форм, записанных природой в сознании. Вспомнить, следовательно, значило увидеть при помощи того, что Вордсворт называл «внутренним глазом».<sup>26</sup> Природные формы, тем не менее, до такой сте-

пени возвышены, что являются невыразимыми. Ребенком он воспринимал их только на уровне интуиции. Но когда его умственные способности стали развитыми, он приобрел независимость ума и вместе с ней способность описывать формы природы, редуцируя их к человеческим пропорциям. Таким образом, воображение, врожденный дар ребенка, уступает место фантазии, утешению поэта в зрелости, обязанного формировать свои образы в соответствии с масштабом человеческого восприятия.<sup>27</sup> Через такого рода образы Вордсворт дает конкретное выражение чувствам, продолжающим формировать опыт естественного порядка вещей и в то же время указывающим на архетипы природных форм, когда-то его вдохновлявших. Согласно Вордсворту, взаимодействие между воображением и фантазией никогда не исчезает полностью. Последняя ведет к первой, как пещера ведет к подземному источнику. То, что в мире восприятия освоено внешним глазом, преобразуется глазом внутренним, который ведет сознание к глубочайшему контакту с формами природы. Глубинные структуры памяти, места, где время встречается с вечностью, могут быть восприняты только внутренним зрением. Пятна времени, покоящиеся на поверхности воображения, отмечают эти тайные места.

Все это напоминает о соответствиях между микрокосмом и макрокосмом, принимавшихся за аксиому философами-герметиками Ренессанса. Понятие воображения у Вордсворта предполагает скрытые связи между феноменальной и трансцендентальной реальностью, а пятно времени является мнемоническим местом. Следовательно, его интерес к памяти можно сравнить с интересом его предшественников из эпохи Ренессанса. В то же время его интроспективное использование памяти предвосхищает современное историческое мышление. Микрокосм Вордсворта — это

приватный мир особых пейзажей, в котором он размещает свои личные воспоминания, уникальные для его собственного опыта. Целенаправленно изменив искусство памяти, он стремился найти приватные места для воспоминаний, даже если не был уверен в их связи с миром трансцендентального. Хотя концепция памяти Вордсворта возвращается к магии Ренессанса, он использует исключительно современное понимание времени. В «Прелюдии» память как привычка ума уравнивается памятью как воспоминанием. Пятна времени возвращают к стереотипам его детского сознания, но происходит это уже при преобладании зрелой рефлексивности. Воспоминание вынуждает Вордсворта осознать различие между воображением и памятью, тогда как стереотипы его детского сознания давали возможность видеть лишь их сходство. Образы, которые он вызывал в памяти, требовали ясных очертаний, чего он, будучи ребенком, еще был не в состоянии понять; однако в то же самое время они были утешительны для его чувств.<sup>28</sup> Он мог вспомнить «не то, что он чувствовал, но то, как он чувствовал».<sup>29</sup> Когда память смотрит в прошлое, то наше понимание своей собственной жизни становится, как утверждает Вордсворт, таким последовательным и логичным, каким никогда не бывает непосредственный опыт, всегда наполненный ожиданием будущего. Воспоминание привлекает скрытые связи между прошлым и настоящим и сообщает прочную осмысленность нашей жизни.

Если пятна времени были образами пейзажей, то они же иногда передавали и представление о «линии времени», излучаемой из прошлого. Это иллюстрируется его повторяющимся обращением к метафоре островов и течения.<sup>30</sup> Образ бегущих вод внушает идею непрерывного потока воображения; острова — существенные моменты его выражения. Другой метафорой, близко связанной с первой, он характеризует пят-

на памяти как оазисы («зеленые пятна»), где останавливается путник, идущий через пустыню.<sup>31</sup> Его способность представлять свои мнемонические места как в образах времени, так и пространства предполагает исторический взгляд на поиск собственной личной идентичности. Он дистанцируется от своего прошлого именно тогда, когда пытается восстановить свои связи с ним. Его пятна времени обозначают важнейшие моменты в развитии его воображения. Они структурируют психологические преобразования, которые в ином случае могли бы остаться незамеченными. Фиксируя свои мнемонические места в темпоральных образах, он передаёт исторический смысл путешествия, с которым его становление как поэта имело сходство. Включая образы своего прошлого в воображение, действующее в настоящем, он сохраняет только то прошлое, которое, как он полагал, достойно познания: которое восстанавливает связь с тем временем, когда его способность воображения сформировалась.<sup>32</sup>

Эта концепция пятен времени тесно связана с терапевтическими целями, к которым и стремился Вордсворт на пути самопознания. Как он объяснял, обращение в памяти к пятнам времени «обновляет» душу.<sup>33</sup> Наша личность развивается во времени, и, чтобы вырасти, мы обязаны принести в жертву частичку нашей идентичности. Искусство памяти Вордсворта, техника воспоминания посредством поэтического самопознания поддерживала чувство непрерывности его развивающегося «Я». Начало его жизни было временем, когда желания соответствовали растущей силе ума. Но, торопясь в будущее, он чувствовал, что потерял свою дорогу, и природа перестала вдохновлять его и поддерживать. Идея создания автобиографии созрела у него как раз в середине такого кризиса идентичности.<sup>34</sup> Он написал первую версию «Прелюдии» в двадцать восемь лет, в то время, когда пытался примириться с жиз-

нию после фрустраций своей молодости. Он был разочарован впечатлениями, полученными в колледже Св.Иоанна. Студенческие годы он вспоминал как «провал» в развитии своего воображения.<sup>35</sup> Он радовался общительности своих сверстников, но вспоминал эти годы, как время, когда его «воображение спало».<sup>36</sup> Он любил следовавшие за этим годы жизни в Лондоне, но их беспорядочность увела его далеко прочь от призвания поэта. Даже пребывание во Франции принесло свои разочарования. Его любовный роман с Аннетт Валло закончился неудачно, а Террор 1792 — 1793 годов развеял его представление о Французской революции как о самой большой надежде для будущего человечества. Кэмбридж, Лондон и Париж были местами, где он когда-то жил, но они так и не стали для него мнемоническими местами. Влекомый мирскими желаниями, он утратил связь с источником своего воображения. В отчаянии он искал утешения в детских воспоминаниях. Воспоминание восстанавливало равновесие его ума, выбрасывая психологические якоря с целью выстоять перед напором его поэтического воображения.<sup>37</sup> Пятна времени служили ему ориентирами в ретроспективной реконструкции развития своего сознания, так как озаряли те вехи его жизненного пути, где утраты смешивались с приобретениями. В сущности, они углубляли силу его понимания, приближая к основаниям ума, заложенным в детстве под воздействием природы. В этом смысле создание автобиографии было, можно сказать, актом воспоминания, направленным на раскрытие силы повторения — тех стереотипов сознания, которые питали его поэтический дар. Такого рода чувство передается им в красочной картине, основанной на искусной метафоре островов и течения. Пастушок причаливает к острову, чтобы найти исчезнувшую овцу, и затем остается там один, без отца. Не в состоянии перейти течение вброд он ос-

тается на берегу до тех пор, пока через день не возвращается отец и не забирает его с собой. В своих собственных воспоминаниях Вордсворт рассказывает о себе самом почти то же самое.<sup>38</sup>

Пятна времени Вордсворта, следовательно, проявляются на тех перекрестках души, где отступающее воспоминание взрослого случайно сталкивается с растущими умственными способностями ребенка. Они у Вордсворта передают двойственность, которая лежит в самом сердце памяти, смешивающей воспоминание и предвосхищение. Это представление он также передает поэтическими средствами, обращаясь к средневековой легенде о заблудившемся всаднике, который, петляя по одной и той же дороге, видел один и тот же указатель пути с разных сторон. Отправляясь в путь, он видел его золотую сторону; она означала его надежды. Возвращаясь назад, он видел его обратную сторону из серебра; она пробуждала его воспоминания.<sup>39</sup> В своей «Прелюдии» Вордсворт воспевает золотую сторону, но серебряную сторону он ценит еще больше. Предчувствие, полагал он, слишком часто завершается разочарованием, тогда как ретроспекция дает более твердую власть над реальностью. Всю свою жизнь он ждал слишком многого от своих предвидений будущего. Он вспоминает о своем разочаровании на альпийских высотах, когда он узнал, что уже пересек вершину и не понял этого.<sup>40</sup> Признавая дар предвидения у поэта, он верил в мудрость его памяти еще больше.

«Я хотел бы увековечить дух прошлого, чтобы воскресить его в будущем», — говорит Вордсворт о своих пятнах времени.<sup>41</sup> И в этом желании он поневоле преуспел. Немногие в девятнадцатом столетии пытались подражать его поэтическому стилю. Но все признавали его концепцию автобиографии как реконструкции истории жизни через поиск памятью своего «Я» и первых импульсов его воображения. Вордсворт установил

границы жанра автобиографии как современного искусства памяти. Он наметил новый путь мышления о смысле памяти, который Зигмунд Фрейд превратил в науку психоанализа.

### **Зигмунд Фрейд и Мнемоника бессознательного**

В одном из последних собраний сочинений Зигмунда Фрейда есть письмо, написанное им французскому романисту Ромену Роллану в честь его семидесятилетия. Самому Фрейду было тогда уже восемьдесят лет. Подарком Фрейда своему коллеге стало размышление о памяти, точнее сказать, об отдельном воспоминании, над загадкой которого он бился безрезультатно много лет. Он вспоминал о своем посещении Акрополя в Афинах во время летнего отпуска, когда ему было сорок восемь, и он был еще в расцвете сил. Само путешествие в Грецию было предпринято экспромтом, и Фрейд вспоминал о чувстве нереальности — или, как он полагал, «дереализации», — возникшем, когда он обозревал город с вершин этой святыни. Фрейд чувствовал себя так, словно у него раздваивалось сознание. Его разум был уверен в реальности окружающего. Но в то же время он переживал идущее откуда-то из бессознательного чувство, что на самом деле этот храм не существует.

Теперь, размышляя об этом не покидавшем его все эти годы воспоминании, Фрейд сделал вывод, что переживание нереальности происходящего заменяло собой скрытую глубоко в бессознательном память о сильном детском желании отправиться в путешествие к тем интересным местам, о которых он читал, желании, возникшем вопреки знанию о том, что, возможно, он будет не в состоянии когда-либо сделать это. Выросший в Вене девятнадцатого столетия в семье со скром-

ными средствами, он имел такие же скромные надежды на будущее. Его путешествие к Акрополю в середине жизни, следовательно, обнажило смутные детские предчувствия относительно позитивной перемены в его судьбе в годы зрелости. То, что он когда-то будет иметь возможность посетить столь сильно пленившее его детское воображение место, как и то, что он вообще, разбогатев и прославившись, будет путешествовать так далеко, казалось ему слишком прекрасным, чтобы быть правдой. На это место он, человек средних лет, и спроецировал ощущение нереальности, скрывавшее болезненное воспоминание о детской фрустрации, которая, как ему казалось раньше, ограничивала его жизненные планы. На языке прославившей его психоаналитической теории это «тревожное воспоминание об Акрополе» означало защитный механизм, используемый бессознательно для того, чтобы скрыть воспоминание, невыносимое для сознания в незамаскированной форме.<sup>42</sup>

Фрейд в письме Роллану анализирует двойственность этого воспоминания. Но двойственный смысл имело и само письмо. Свое изложение этого случая Фрейд предваряет жалобой, что он больше не будет путешествовать; его самые важные интеллектуальные труды были уже позади. Но, интерпретируя этот кажущийся непоследовательным эпизод, он сам в своей памяти совершает путешествие через всю свою жизнь с целью показать скрытые связи между его детскими надеждами и воспоминаниями старости. Приходящийся на середину его жизни случай с Акрополем знаменует собой развилку дорог его памяти. Письмо также раскрывает важные стороны техники психоанализа Фрейда и помогает нам понять значение памяти в его использовании. Как заметил историк Карло Гинзбург, метод разыскания истины у Фрейда не отличается от метода известного литературного детектива Шерлока

Холмса, созданного в то же время Артуром Конан-Дойлем: он всегда ищет неожиданную улику, или ключ, который открывает дорогу к некой тайной и чрезвычайно важной реальности.<sup>43</sup>

В связи с этим мы могли бы сказать, что изложенный Фрейдом случай с его переживаниями у Акрополя служит именно таким ключом к его теории памяти. Добавленное редактором в качестве маленькой заметки к предпоследнему тому его собрания сочинений письмо к Роллану в миниатюре включает в себя самое важное из теории Фрейда о вытеснении воспоминаний: сознание избавляется от оказавшихся невыносимыми воспоминаний, передавая их бессознательному, но всегда оставляет улики, которые можно легко обнаружить. Теория психики Фрейда подчеркивает, как мало наше сознание помнит о переживаниях прошлого. Но эта же теория подтверждает силу ума, обученного критической интроспекции и способного вернуть утраченное наследство. Чем больше мы знаем о нашей прошлой жизни, тем лучше, полагает Фрейд, мы будем подготовлены к жизни будущей. Бессознательное содержит тайны нашей идентичности, которые мы должны во что бы то ни стало раскрыть. Чтобы объяснить, как эта задача может быть выполнена, Фрейд описывает психологические расстройства так, как если бы они были деталями мнемонической карты, обозначающими мнемонические места в бессознательном. Изобретенный им психоанализ как техника чтения такой карты является современным искусством памяти.

Фрейд представлял исследование деятельности психики как новый рубеж развития науки. Но психоанализ, при всей оригинальности его парадигмы изучения психики и эффективности лечения страждущих душ, был, в сущности, техникой восстановления утраченных воспоминаний. Нельзя не заметить сходство между его интересами и интересами тех исследователей

памяти, о которых у нас шла речь до сих пор. Хотя Фрейд был ученым, в его методе было нечто родственное методам магии Ренессанса.<sup>44</sup> Как и Джордано Бруно, он искал *clavis universalis* к тайнам вселенной. Вместо карты небесных сил у Бруно Фрейд мог бы использовать карту движущих сил сознания. Но описание психики у Фрейда вызывает в воображении ту же самую картину невидимого царства реальности, доступ к которой открывается только через точную интерпретацию образов, обозначающих точки соприкосновения этой реальности с феноменальным миром.

Несмотря на кажущийся антиисторический характер своей модели, Фрейд полагал, что человеческая психика сформировалась в попытках найти решение жизненных проблем еще в доисторические времена. Следовательно, как и Вико, он придает огромное значение созидательному воздействию первоначал. Они оба были увлечены предположением, что умственное развитие индивида (онтогенез) повторяет развитие всего вида (филогенез). Действительно, интерес Фрейда к возможности филогенетического наследования привел его в поздние годы к размышлениям о формировании психики в отдаленные доисторические времена.<sup>45</sup> Как и Вико, он обращается к мифам древности с целью найти их скрытый смысл. Вико изучал их, чтобы обнаружить, что они могут рассказать о тех временах, когда были созданы. Он утверждал, что они были отчетливыми репрезентациями поэтического сознания и, следовательно, являлись ключами к коллективной памяти создавшего их народа. Но для Фрейда мифы и легенды были интересны тем, что они могли рассказать о еще более отдаленном прошлом; они замещали вытесненные воспоминания о раннем человеческом опыте, о котором у нас не осталось свидетельств. Вдохновение влекло Фрейда к путешествию в страну, о которой Вико не мог даже и подозре-

вать — в страну бессознательного.<sup>46</sup> Для Вико это было бы переправой через мифологическую Лету в царство забвения, лежащее за пределами всего забытого. Но то, что Фрейд открыл, совершив этот переход, было, как он полагал, глубинной структурой памяти. С его точки зрения образы памяти содержат в себе мнемонические коды к глубочайшим тайнам бессознательного.

Наконец, существуют далеко идущие аналогии между концепциями памяти у Фрейда и Вордсворта. Самыми разными способами Фрейд сообщает техникам интроспекции, использовавшимся поэтами начала девятнадцатого века, авторитет науки конца того же столетия.<sup>47</sup> Вместе с Вордсвортом он придерживался мнения, что, существует глубинная бессознательная структура психики, формирующая деятельность сознания. То, что Фрейд называл бессознательным, еще раньше Вордсворт назвал природой. Но как бы они не определяли свои термины, оба представляют движущую силу психики в качестве взаимодействия между скрытой структурой, служившей источником человеческой энергии и воображения, и структурой видимой, обнаруживающей только вторичные способности интеллекта и изобретательности. Оба полагают, что память образует существенную связь между этими областями психики, и оба разрабатывают особую технику, усиливающую эту возможность памяти. Оба представляют память как терапевтическую способность восстанавливать разорванные связи между этими областями психики. Наконец, они оба осознают воздействие исторического разума на использование памяти и оба возлагают на разум задачу реконструкции истории жизни. В этом отношении они оба принимают историческую точку зрения на память, отделяя сознательную задачу воспоминания от бессознательной работы повторения.

При всех сходствах в том, как они описывали структуру психики и подходили к задаче интроспекции, они работали в окружении сильно отличающихся друг от друга культурных условий и, следовательно, смотрели на жизнь, на ее смысл и возможности, также по-разному. Несмотря на свои сомнения и психологический кризис Вордсворт представлял себе условия человеческого существования с оптимизмом романтика. Фрейд, напротив, смотрел на жизнь с более мрачной точки зрения. Можно заметить, что они по-разному изображали самих себя в своих автобиографиях. Вордсворт сосредоточивался на своей внутренней жизни, показывал свои слабости и неудачи и открыто демонстрировал мучившие его психологические дилеммы. Несмотря на все его страдания Вордсворт в своей автобиографии опирается на непрерывный поиск гармонии между его «Я» и окружающей его действительностью.

Фрейд далеко не столь откровенен. Его автобиография является скорее свидетельством его публичных достижений.<sup>48</sup> Где-то в других случаях, встречающихся изредка в его клинических исследованиях, он предлагал зарисовки своего личного опыта, насыщенные сомнением и страхом. Но в целом изображал себя так, словно желал получить всемирное признание, а не справиться с личными дилеммами его внутренней жизни. Личная честность, как и сдержанность на людях, была необходимой стратегией самосохранения среднего класса Вены на рубеже столетий.<sup>49</sup> Романтик мог открыто заниматься поисками своего счастья. Но в среде позитивистской науки конца девятнадцатого века, в которой Фрейд практиковал свое ремесло, полет воображения расценивался как опасная иллюзия. Фрейд был типичным ученым-позитивистом, полагавшим, что стремление к счастью — это самая опасная иллюзия. По его мнению, жизненные стремления ничем не завершаются. Мудрее тот, кто стремится смяг-

чить страдания, так как борьба за жизнь не прекращается.<sup>50</sup> Тот, кто находит утешение в том, чтобы сделать жизнь более эффективной. Здесь Фрейд прославляет силу разума как инструмента критического самоанализа. Растущее самосознание может увеличить способность справляться с жизненными проблемами более смело и эффективно. Строгий самоанализ обеспечивает ясность и силу ума, необходимые для того, чтобы встретить во всеоружии любой жизненный вызов и вынести любое страдание.<sup>51</sup>

Этот стоический взгляд на человеческую жизнь стал главной ориентацией психологии Фрейда: потребность смело смотреть в лицо реальности, опираясь на рациональный самоанализ. Такой вызов нелегко выдержать. Фрейд полагал, что человеческая психика постоянно склоняется к бегству от реальности, а, поддавшись такому искушению, создает защитные механизмы с целью избежать осознания трудностей, неизбежно вслед за этим бегством наступающих. Сновидения, мифы и воспоминания, бывшие для романтиков выражением глубочайших психологических истин, служили Фрейду только симптомами неразрешенных конфликтов внутри бессознательного. Это были иллюзии, подвергаемые клиническому анализу с целью раскрыть связанные с ними психические расстройства, а не реальность, в которой кому-то хотелось бы раствориться. Задача заключалась в том, чтобы рассмотреть их с критической точки зрения. Для Фрейда, следовательно, проблема психической деятельности является главной проблемой психопатологии. С его точки зрения психическая жизнь изначально порочна, так как сознательная и бессознательная области психики работают в противоположном друг другу направлении. Сознание слишком часто затуманено иллюзиями. Только бессознательное постигает реальность без искажений, даже если его движущие силы скрыты от наблюдения.<sup>52</sup>

Фрейд стремится также подчеркнуть определяющее влияние бессознательного на психическую жизнь. Он характеризует психику как арену вечного конфликта между инстинктивными импульсами, требующими выражения (Идо), и не менее настойчивыми требованиями сознания (СуперЭго) их подавить. Сознание (Эго) является в этом конфликте посредником, стремящимся найти сочетание уступчивости и принудительности, которое и определяет личную идентичность.<sup>53</sup> Даже самое здоровое Эго, учит Фрейд, с трудом справляется только с некоторыми из таких конфликтов, и самая обыкновенная история жизни является повестью о непрекращающемся психологическом кризисе. Воспоминания о наиболее болезненных переживаниях подавляются и, как следствие, забываются сознанием. Но подавленные желания остаются нереализованными и продолжают оказывать давление на Эго, требуя своего выражения. Некоторые из них направляются к другим целям; они сублимируются как творческие побуждения к самым благородным и цивилизованным действиям. Но другие могут наносить вред, а в экстренных случаях даже парализовать способность Эго разбираться в требованиях конфликтующих сторон психики. Выбирая в диапазоне между анархически свободным потоком импульсов и их тотальным подавлением, Эго разрешает эти конфликты серией компромиссов. Именно эти компромиссы и являются материалом памяти, сложным переплетением фантазии и реальности. Точка зрения Фрейда состояла в том, что воспоминания, какой бы точной записью прошлого они не казались, всегда изменяются ко времени их сознательного выражения. Воспоминания согласуются с конфликтами внутри бессознательного. Они должны быть прочитаны не номинально, а скорее как знаки этих скрытых конфликтов. Пусть, утверждает Фрейд, каждый поймет, что воспоминания, появив-

шиеся на поверхности сознания, наполнены искажениями подобного рода.<sup>54</sup>

Во взаимодействии между сознательной и бессознательной областями психики последняя, как полагает Фрейд, имеет более важное значение в формировании жизненного пути. Она расположена ближе к жизненному миру и представляет собой гораздо более мощную детерминанту психической жизни. Здесь полностью записаны все переживания. словно бессознательное является тайным архивом, в котором хранятся все воспоминания.<sup>55</sup> Подобная точка зрения приписывает бессознательному логику, которую сознание отвергает. С точки зрения сознания прошлое представляет собой лишь прерывистую серию фрагментов памяти, отделяемых друг от друга бесчисленными пробелами по мере того, как мы приближаемся к амнезии относительно самых ранних стадий жизни. Психика в область бессознательного выталкивает жизненные впечатления, предоставляя в то же самое время сознанию наблюдать лишь последствия своих попыток справиться с ними. Кроме того, переданные сознанию фрагменты памяти не являются отчетливыми репрезентациями прошлого. Они всегда принимают обманчивую внешность. Исправленные и искаженные конфликтующими областями психики они предстают перед сознанием в виде смеси истины и выдумки. Сознанию предлагается интерпретация, основанная не на точности бессознательного восприятия, а скорее на том, что оказывается для сознания приемлемым. Мы испытываем осознанную потребность реконструировать историю нашей жизни. Однако воссозданная нами жизнь всегда оказывается в известной мере вымыслом.<sup>56</sup>

Фрейд объясняет, что охваченное такого рода иллюзиями сознание не в состоянии справиться с реальностью жизни. Здоровье Эго, следовательно, зависит от

изменения взаимодействия между сознанием и бессознательным. С точки зрения Фрейда, Эго может стать сильнее, если оно будет больше знать о конфликтах внутри бессознательного. Ключ к психическому здоровью лежит в воспоминании о тех внутренних конфликтах, через которые проходила психика в своем развитии. Терапевтическая задача состоит в том, чтобы возвысить эти подавленные конфликты до уровня сознания. Осознавая реальность переживаний, способствовавших его формированию, Эго становится лучше оснащенным для того, чтобы справиться со своими проблемами.<sup>57</sup> Таким образом, Фрейд возвращается к максиме Сократа: познай самого себя. Знать самого себя, как полагает Фрейд, значит обладать способностью вспомнить истинную историю своей жизни, в рамках которой в действительности и сформировалась личность этого человека. В той мере, в какой такое знание может быть получено, способность действовать эффективно возрастает.

В истолковании воспоминаний содержится, как полагает Фрейд, ключ к пониманию взаимодействия сознательной и бессознательной сторон психики. Психоанализ был наукой, которой он завещал выполнение этой задачи.<sup>58</sup> Психоанализ как метод пользуется критической способностью сознания для того, чтобы вспомнить о тех проблемах бессознательного, которые остались нерешенными. На самом деле он использует один вид памяти — осознанное воспоминание для того, чтобы понять другой — бессознательное повторение. Разделенная внутри себя самой психика обладает двумя версиями прошлого: реальной версией потока событий прошлого, постоянно записываемых в бессознательном и потому почти совершенно недоступных; и воображаемой версией, состоящей из фрагментарных воспоминаний о прошлом, мимолетных образов, которые постоянно меняются.<sup>59</sup> Реконструированное соз-

нательной психикой воспоминание об истории жизни можно сравнить с топографической картой, поверхность которой покрыта точками мнемонических образов. Хотя сами эти образы и не показывают точной картины прошлого, они обозначают те регионы психической жизни, которые остаются скрытыми от наблюдения. В этих точках сознательное «Я» с его воспоминаниями встречается с бессознательной психикой и свойственными ей повторениями. По этой причине такие точки представляют собой ворота в бессознательное. Психоанализ в таком случае является методом возвращения глубоко похороненных в памяти воспоминаний об этих точках.<sup>60</sup> Расшифровывая расположенные здесь образы, аналитик разбирает цепочку ассоциаций, созданную бессознательным для того, чтобы изолировать память от изначального опыта.<sup>61</sup>

Фрейд утверждал, что индивид должен научиться читать эту карту своих мнемонических мест. Он должен использовать то, что помнит, чтобы обнаружить то, что забыл. Таким способом он сможет пробиться сквозь сотканную бессознательным завесу фантазий и обнаружить воспоминания, которые предоставят ему возможность восстановить свой действительный опыт. Задача заключается в том, чтобы дать интерпретацию, вызывающую в сознании не истинное представление о прошлом, а скорее его мнемоническую схему. Воспоминания подвергаются анализу с целью выяснения связанных с ними ассоциаций, а не ради того, что они непосредственно собой представляют. Поэтому основной метод психоанализа — это метод свободных ассоциаций. Самоанализ направлен на то, чтобы разобрать созданную бессознательным цепочку ассоциаций.<sup>62</sup> Таким образом, мнемонические места могут быть расположены в определенном порядке, благодаря которому можно получить доступ к картине реального прошлого. Эти мнемонические места обозначаются раз-

ными именами: в их числе оговорки, остроты, фантазии, ложные воспоминания, и даже импульсивное поведение человека. Расположенные в порядке возрастающей напряженности эти психические феномены замещают собой воспоминания о реальных событиях.

Хотя психоанализ и может быть методом самоанализа, его эффективность возрастает у профессионального аналитика, который становится участником поиска индивидом скрытого «Я». Аналитик задает систему отсчета, на фоне которой пациент может наблюдать процесс изучения своего сознания. Фрейд сравнивал роль аналитика с ролью отца, которому пациент доверяет в достаточной мере для того, чтобы поделиться самыми интимными воспоминаниями. В сущности, он проецирует карту своей памяти на сознание аналитика, который на самом деле отражает ее так, словно его сознание было бы зеркалом. Аналитик не столько сам истолковывает смысл этих образов, сколько проясняет пациенту его собственные интерпретации, помогая увидеть связь между образами прошлого, извлекаемыми из бессознательного.<sup>63</sup>

Вследствие взаимодействия аналитика и пациента в поле исследования попадает множество образов, каждый из которых может предоставить доступ к вытесненным в бессознательное мыслям. Решение проблемы зависит от уровня, на котором хранится память о прошлом опыте. Некоторые воспоминания стерты из памяти более основательно, чем другие, и те из них, что были вытеснены из сознания раньше, всплывают на поверхность совершенно искаженными. Оказывается, что существует взаимосвязь между степенью сознательного искажения воспоминаний и уровнем бессознательного, на который они были вытеснены. Но все воспоминания в определенной мере перерабатываются бессознательным и представляют собой какое-то искажение. Можно сказать, что это вообще не

реальные воспоминания, а фиктивные образы, указывающие на те уголки памяти, где подлинные воспоминания остаются спрятанными.<sup>64</sup>

В ряду этих указателей ошибки речи и остроты ума маскируют воспоминания, лежащие ближе всего к поверхности сознания, а бессознательные конфликты, которые за ними скрываются, легче всего разгадать. Ложные воспоминания и фантазии занимают средний ярус. Они расшифровываются не столько благодаря своему содержанию, сколько через свойственный им образный ряд. Самыми непонятными являются те воспоминания, которые проявляются только как формы поведения: навязчивые идеи и другие формы невротического поведения, включая паранойю и шизофрению. Эти мнемонические места на карте сознания указывают на то, что Фрейд называл «возвращением подавленного».<sup>65</sup> С точки зрения памяти каждое из них является замаскированным повторением какого-то неразрешенного психического конфликта, берущего свое начало в прошлом. То, что движет аналитиком в его усилиях прорваться сквозь ловушки скрывающего воспоминания бессознательного, — это его понимание, что все они являются искаженными реконструкциями нерешенных конфликтов. Какой бы психический материал аналитик не имел перед собой, он предрасположен искать ключи к лежащему в его основе конфликту.

Если психоанализ — это искусство памяти, то это искусство более сложное, чем то, которое практиковали мнемоники классической эпохи.<sup>66</sup> Мнемоник имел возможность бегло просматривать сонм образов, обитавших в ярко освещенных комнатах театра его памяти, тогда как аналитик обязан придирчиво исследовать случайные образы, появившиеся в искаженных воспоминаниях и смутных фантазиях. Мнемоник работал с ясно очерченным архитектурным планом, тогда как аналитик должен расшифровывать фрагменты памяти

словно кусочки мозаики из витража бессознательного. Аналитик должен умело вести пациента по тропе воспоминания. Он должен поощрять его стремление вспомнить столько, сколько тот сможет, и он обязан затем истолковать эти воспоминания таким образом, чтобы расширить сознание пациента и подвести его к тому, что остается скрытым. Цель такой реконструкции состоит в том, чтобы найти дорогу к тайному мотиву, к вытесненному желанию. В этом отношении психоанализ как искусство памяти похож на реконструкцию воображения у историков. Этот метод интерпретации стремится уловить смысл психической жизни так, как он раскрывается на перекрестках бессознательных повторений и осознанных воспоминаний.

Учитывая природу данного метода, не следует удивляться, что Фрейд работал особенно успешно с теми мнемоническими местами, которые занимают самую середину карты психической реальности: со сновидениями и ложными воспоминаниями. И те, и другие связаны с мнемоническими образами, более глубокие связи между которыми восстановить гораздо легче, чем связи между моделями навязчивого поведения. Сновидения были для Фрейда самым привлекательным выражением бессознательной психической жизни, и этот феномен больше всего интересовал его читателей и в последующие годы. Он называл их «королевской дорогой в бессознательное», так как они содержат в себе наиболее глубокий уровень памяти, допускающий истолкование посредством реконструкции модели мнемонических ассоциаций.<sup>67</sup> Сновидения наполнены воспоминаниями, о которых душа рассказывает более охотно по мере того, как она расслабляется во время сна. Но воспоминания в сновидениях всплывают на поверхность в виде случайных фрагментов, и поэтому даже если они успешно истолкованы, то в них можно обнаружить только ключ к шифру бессозна-

тельного желания. Эти фрагменты памяти должны быть раскодированы для того, чтобы обнаружить их связь с забытыми переживаниями, которые еще предстоит выявить.<sup>68</sup> Формулируя свою теорию, Фрейд признал, что сновидения предоставили ему возможность самого глубокого проникновения в деятельность психики, и он посвятил значительное количество времени анализу своих собственных снов. Но именно теория ложных воспоминаний наилучшим образом демонстрирует, как работает психоанализ в качестве искусства памяти.

Замена образа идеей, ключ к методу классической мнемотехники, является также и центральной предпосылкой теории ложных воспоминаний Фрейда.<sup>69</sup> Ложные воспоминания являются мнемоническими образами, замещающими собой более глубокие и скрытые воспоминания. Но в сравнении с укрываемыми ими воспоминаниями они менее последовательны, возбуждают меньше эмоций и связаны с более поздним опытом. Они проецируются назад во времени, чтобы заполнить пробелы, образованные вытеснением воспоминаний из актуального опыта, и тем самым удовлетворить потребность Эго в ясном осмыслении течения жизни. Как и в ассоциациях классической мнемотехники, связь между ложным и вытесненным воспоминанием является скорее внешней, чем внутренней. Ложное воспоминание приспособляется к образу прошлого, рисуемому нашими осознанными воспоминаниями, хотя и отмечает то место, где вытесненное воспоминание из нашего действительного опыта может быть обнаружено.<sup>70</sup> Как объясняет Фрейд, ложные воспоминания «сами не являются золотом, но лежат рядом с ним».<sup>71</sup> В другом месте он говорит, что они связаны так же, как краб-отшельник и его раковина.<sup>72</sup>

Мы можем заметить, что цель ложного воспоминания, в противоположность целям классического искус-

ства памяти — дать нам возможность забыть. Ложные воспоминания являются защитными механизмами, используемыми бессознательной психикой для того, чтобы увести память от напряженных, болезненных и травматических переживаний, особенно детских. Какие бы живые и яркие образы не применял мнемоник с целью стимулировать свое обращение к идеям, бессознательное использует непоследовательность и нелогичность, чтобы избавить сознание от беспокойных воспоминаний.<sup>73</sup> Следовательно, описанная Фрейдом работа бессознательного противоположна работе мнемотехника. Мы желаем скорее забвения, чем воспоминания, потому что легче жить с ложными фантазиями, чем с реальностью. В своей теории ложных воспоминаний Фрейд утверждает конструктивную силу бессознательного, придающего памяти форму. Используя его терминологию, можно сказать, что память тенденциозна настолько, насколько она отражает бессознательное психическое влечение.<sup>74</sup> В этом отношении бессознательное является хранителем памяти. Оно узаконивает то, что следует вспомнить, и скрывает остальное. Следовательно, в качестве искусства памяти психоанализ Фрейда использует технику дешифровки бессознательных влечений, закодированных в ложных воспоминаниях и подобных психологических нарушениях.

Психобиография Леонардо да Винчи — наиболее известный у Фрейда случай анализа ложных воспоминаний. Она основана на сообщении взрослого да Винчи о своем детском воспоминании о стервятнике, засунувшем свой хвост ему в рот. Фрейд делает вывод, что это была фантазия, перенесенная в его детство из юности. Это ложное воспоминание защищало его от болезненной памяти о разлуке с отцом в детские годы, когда он жил один с его матерью. Позже, когда он подавил свои чувства эротической любви к матери, то, чтобы заполнить пустоту, оставленную его отсутствующим

отцом, он взял самого себя как образец для подражания и дошел до любви к своему детскому «Я». Ложное воспоминание о стервятнике, объясняет Фрейд, было гомосексуальной фантазией влюбленного в самого себя нарцисса, фантазией, спроецированной в детство, с целью вытеснить болезненную память об утраченном отце. Но это вытесненное воспоминание продолжало вырабатывать энергию в его бессознательном. Вытесненное воспоминание да Винчи о его любви к матери со временем трансформировалось в творческих образах, воплощенных в красках в его зрелые годы, особенно в обманчивой улыбке Моны Лизы.<sup>75</sup>

Хотя Фрейд никогда не анализировал воспоминания Уильяма Вордсворта, параллель между его концепцией ложных воспоминаний и представлением о пятнах времени поразительна. Пятна времени, как и ложные воспоминания, являются собранием легких и порою непоследовательных детских переживаний. Они сохраняют необъяснимую живость в более поздние годы и, как в случае с выздоровлением Вордсворта от депрессии, могут служить терапевтическим целям. Вордсворт признавал, что хотя его пятна времени и могли быть сами по себе непоследовательными и нелогичными, они были все же связаны с глубочайшими прозрениями. Поэтические образы, при помощи которых он описывал пятна, указывали на глубины психической реальности, где находился источник его воображения.<sup>76</sup>

### **От психоанализа к психоистории**

Работа Фрейда над психологическим развитием индивидов со временем привела его к исследованию психологического развития вида. Его вера в то, что все человеческие воспоминания восстанавливаются, склоняла его к предположению, что психоаналитический

метод может быть поставлен на службу исторической науке в той мере, в которой он преодолевает границы индивидуальной памяти. Он способен приблизить историка к коллективной памяти о прошлом и раскрыть ее тайные истоки. Психоанализ как метод работы с памятью в состоянии сделать это вследствие своей способности раскрывать бессознательные мотивы психики, побуждающие исторических деятелей действовать. Глубинный источник памяти как повторения и является на самом деле той «исторической истиной», которую Фрейд как психоисторик стремится обнаружить под представлениями, оставленными историческими деятелями потомству.<sup>77</sup>

Чтобы решить проблему коллективной памяти Фрейд возвращается к методу, впервые предложенному Вико, — к анализу репрезентаций памяти в мифологии древних цивилизаций. В свете его гипотезы о том, что онтогенез повторяет филогенез, Фрейд доказывает, что если анализ ложных воспоминаний способен раскрыть утраченные детские переживания, то анализ мифов первобытных людей должен дать нам возможность вернуть потерянную память о происхождении человечества.<sup>78</sup> Но если Фрейд стремился извлечь из этих мифов память об опыте, предшествовавшем сознательным началам цивилизации, то Вико эту память отождествлял с мифопоэтическим творчеством. Для Фрейда эти мифы не являлись отчетливыми репрезентациями той эпохи, когда они были созданы (в чем был убежден Вико), но были ложными воспоминаниями, скрывавшими более ранние события от желавшего от них защититься человечества. Память о началах цивилизации была восстановлена после латентного периода истории, когда действительные начала оказались скрытыми в вытесненных воспоминаниях, хранящихся в нашем коллективном бессознательном.<sup>79</sup>

С целью разблокировать эти воспоминания Фрейд обращается к религиозным мифам об истоках цивилизации. Пораженный силой религии, сохраняющей свое влияние на умы людей с древности и до наших дней, Фрейд стремится демифологизировать религиозные представления, чтобы раскрыть секрет происхождения человека, который, как он был уверен, там хранится. Опираясь на анализ тотемических мифов, рассматриваемых как самые ранние верования цивилизованного человека, он делает вывод, что они скрывают акт отцеубийства, когда сыновья-воины убили всемогущего отца племени и неохотно разделили между собой его власть по коллективному договору. Тотем был символом для поклонения. Чаще всего он был изображением животного и символизировал убитого отца даже тогда, когда уничтожал в сознании всякую о нем память.<sup>80</sup> Праздник тотема являлся, в свою очередь, символическим актом и почитания, и пожирания отца, перед которым они продолжали испытывать благоговение, хотя и желали его убить.<sup>81</sup> Образы отца и сына в таких монотеистических религиях, как иудаизм и христианство, в точности воспроизводят вытеснение первоначальной истины. Религиозный миф преобразует доисторический конфликт любви и агрессии в священную память, отдающую дань терпимости профанной истине, которая остается вытесненной. Сила религиозного мифа в наши дни, делает вывод Фрейд, свидетельствует о силе вытесненного воспоминания, которое он скрывает. Появившись в истории как первый социальный контракт, религиозный миф о началах цивилизации становится вневременным, так как бессознательно повторяется каждым поколением в психологическом протесте сыновей против их отцов.<sup>82</sup>

В последние годы своей жизни Фрейд обратился к истории, чтобы изложить свою теорию связи между коллективной памятью и историческим познанием. Его

история происхождения евреев «Моисей и монотеизм» также была основана на предположении, что легенда, замещающая реальность, все же содержала в себе ключ к своей разгадке. В связи с этим он доказывает, что легенда о Моисее являлась ложным воспоминанием, скрывающем истинные исторические обстоятельства его судьбы. Поэтому он интерполирует унаследованный еврейской традицией образ Моисея, чтобы выяснить, какая глубинная структура бессознательного может быть здесь обнаружена.<sup>83</sup>

Согласно интерпретации Фрейда легенда о Моисее отражает заложенное в глубинах человеческой природы двойственное отношение к власти лидера. Он предполагает, что Моисей был знатным египтянином, впадшим в немилость из-за своей твердой веры и приверженности монотеистической религии, отвергаемой фараоном. Моисей нашел утешение в том, что обратился к своей вере племя рабов-евреев, которых затем освободил от рабства. Хотя именно Моисей дал им закон, ставший закладным камнем их веры, его последователи восстали против его власти и в конце концов убили его. Они отказались от его веры и постарались во что бы то ни стало забыть о случившемся. Тем не менее, через некоторое время их потомки соединились с жителями пустыни западной Аравии, лидер которых, также носивший имя Моисей, научил их поклоняться богу вулканов Яхве. Этого Моисея из Мидии также ожидала насильственная смерть. Но смешение культур допускало возврат к вытесненному ранее воспоминанию о египетском Моисее и его учениях. Постепенно воспоминания о двух Моисеях соединились, и появилась единая легенда. Религия Яхве также постепенно была преобразована с целью дать выражение догматам и духовности египетского монотеизма.<sup>84</sup>

Но как вытесненное воспоминание могло передаваться в качестве коллективного наследия? Здесь

Фрейд заигрывает с понятием филогенетической наследственности. Он не имел в виду свободно перемещающуюся от поколения к поколению коллективную память. Скорее он утверждал, что воспроизведение исторически сходных условий вызывает к жизни те же самые психологические наклонности.<sup>85</sup> Любой человеческий опыт, полагал он, остается стороной нашего психического становления. Психика является продуктом истории, и эту истину забывают многие люди нашего времени, так как возникновение психики относится к доисторическим временам. Соответственно проблема истории психики является одной из древнейших. Легенда о Моисее могла быть создана с целью вызвать к жизни какое-то скрытое содержание, так как сама она была только знаком для древнего воспоминания об изначальном опыте. Поскольку этот образ обозначает важный эпизод в становлении человеческой психики, то историки, как полагает Фрейд, смогут восстановить условия, в которых он был создан. Вспомнить прошлое — значит вновь представить и понять его.<sup>86</sup> Как объясняет Фрейд, истина, которую он стремится обнаружить, является исторической, а не материальной.<sup>87</sup> В истории Моисея он стремился обнаружить не особые обстоятельства, но общую для всякого человека реакцию на сходные условия существования, «повторяющиеся» как в более ранней легенде об отце в тотемических религиях первобытной орды, так и в более поздней легенде о сыне в христианстве.<sup>88</sup>

Какой бы ограниченной не была эрудиция Фрейда, модель исторического познания, к которой он подошел, снабдила его ясной и логически последовательной антропологической концепцией. Фрейд является одним из последних представителей начатой Вико традиции историцизма, которая была основана на вере, что человеческие существа обладают способностью восстановить память о всех своих переживаниях и тем

самым записать всю историю в целом. В этом отношении различие между «материальной» и «исторической» истинами у Фрейда очень близко к различию между «истинным» и «определенным» у Вико. Классическое искусство памяти, с его пространственными парадигмами, может показаться отодвинутым в тень новой исторической ученостью. Но в историцизме Вико, Вордсворта и Фрейда это искусство скорее просто преобразуется в темпоральные схемы. Все трое используют мнемонические места, чтобы набросать общие принципы возникающего исторического понимания человека.<sup>89</sup> В их концепциях память и история стали неразрывно связанными.

После смерти Фрейда традиция историцизма часто подвергалась критике. Наша эпоха постмодернизма значительно меньше доверяет предположению, что развитие цивилизации, как и развитие индивидуальной психики, обладают единым и непрерывным смыслом. В этом отношении характерны последние работы историков культуры, где акцент ставится на разрывах между историческими эпохами, и даже между ментальностями различных социальных групп, живших отдельно друг от друга в одну и ту же историческую эру.<sup>90</sup> Понятие «контрпамяти» у Мишеля Фуко, отрицающее способность коллективной памяти связать друг с другом смыслы различных исторических эпох, является провокационным утверждением такой точки зрения.<sup>91</sup> Предположение Фуко, адресованное внутренней ценности памяти о прошлом, его интеллектуальной или моральной власти над настоящим, вызывает вопрос, почему наше сегодняшнее восприятие проблемы памяти переходит от проблемы забывчивости к проблеме амнезии. Напоминания, служившие Фрейду знаками прошлого, к которому мы можем надеяться вернуться, становятся для Фуко единственными знаками, что так или иначе утрачено в забвении. Распространенные в наши дни за-

болевания амнезией действительно вызывают вполне законную тревогу медиков. Но это также и метафора, выражающая культурное недомогание нашего времени. Оливер Сэкс, невролог с наклонностями философа, в своем описании сознания страдающего синдромом Корсакова полагает, что амнезия в современной культуре особенно ужасна, потому что разрывает связи с воспоминаниями о специфических переживаниях в прошлом, которые, как мы некогда верили, были важны для утверждения нашей идентичности.<sup>92</sup> В определенной степени память в эпоху постмодерна является проблемой из-за нашего беспокойства по поводу последствий потери нашей связи с коллективной памятью, когда-то нас поддерживавшей.

У историков, интересующихся сегодня проблемой памяти/истории, большинство работ связано с исследованием способа репрезентации прошлого. В том, что касается метода, они следуют за деконструктивистскими наклонностями Фуко, с его генеалогическими изобретениями и описаниями коммеморативных форм. Встречается и возврат к некоторым приемам историцизма, основанный на прозрениях Фрейда. Это особенно заметно у историков, касающихся проблемы Холокоста. Они представляют эту проблему с точки зрения границ репрезентации. Здесь метод и модель истории Фрейда сохраняют свою привлекательность. Такие историки хотят собрать свидетельства переживших зверства нацистов людей, для которых прошлое — это не проблема, оставшаяся позади, но проблема, которая продолжает оставаться проблемой и сегодня. Их свидетельства следует рассматривать не только с точки зрения истории, но также и с точки зрения живой памяти, которая уже больше не истолковывается простодушно, но оснащается осознанием проблем, поставленных историками постмодерна. Проблема здесь не в том, как история может восстановить

память, а, скорее в том, что память оставит в наследство истории. Эти историки заботятся о сохранении целостности памяти, когда она становится достоянием исторической науки. Они обращаются к воспоминаниям, которые витально необходимы для них и которые никогда не были такими для постмодернистов. Но они также осознают, насколько избирательно воспоминание как таковое, в его зависимости от тех, кто моделирует репрезентацию. Их вопрос: как будет вспоминаться прошлое, когда оно перейдет из живой памяти в историю? В свете этого вопроса проблема истории раскрывается в ее витальной связи с проблемой целостности памяти. Это проблема историцизма, сознательно понятого по-новому.<sup>93</sup>

Здесь важна работа Саула Фридендера. Он сам был жертвой Холокоста, но это и подтолкнуло его к размышлениям о своей особой судьбе. Еврей, бежавший во Францию в юности, стал католиком и поэтому был схвачен нацистами только в конце войны. Его волнующие автобиографические воспоминания «Когда приходит память» объясняют метод его работы с воскресшими в памяти переживаниями на языке Фрейда.<sup>94</sup> Хотя он и не был учеником Фрейда, но симпатизировал его методу, способствовавшему восстановлению утраченных в прошлом слоев его личности.<sup>95</sup>

Как и Фрейд, Фридендер особо интересуется силой того прошлого, которое не может быть репрезентировано. Он называет его «глубинной памятью» так же, как и Лоренс Лангер в своем исследовании свидетельств людей, переживших Холокост.<sup>96</sup> До какой степени «глубинная память» может быть восстановлена? Это предположение Фрейда, и Фридендер в своих выводах согласен с ним: если кто-то способен пройти через изучаемую им самим проблему от начала до конца, то этого уже много.<sup>97</sup> Фридендер поднимает вопрос о роли памяти в истории с точки зрения повторе-

ния: какую репрезентацию болезненных переживаний из моего прошлого могу я сделать, чтобы она стала доступной памяти будущих поколений? Если вся история есть история репрезентаций, как учат постмодернисты, то каковы условия и границы моих попыток репрезентировать мой собственный опыт? Это на самом деле проблема коммеморации, рассматриваемой глазами человека из будущего. Как следует нам репрезентировать прошлое, чтобы истина его «глубинной памяти» не была забыта потомками?

Фрейд полагал, что миссия историка состоит в том, чтобы добраться до такой истины. Недостаточно описать прошлое через его репрезентации, так как это предполагает отчуждение от живого опыта, который память несет в настоящее. Живая память является в конечном счете основой интереса историков к прошлому, как она же была когда-то основой идентичности исторических деятелей, которых теперь историки стремятся понять. Она вдохновляет исследования историков в той же мере, что и являющийся их целью поиск забытого. Собственные исследования Фрейда как историка могут быть устаревшими, а его выводы сомнительными. Но цель, которую он преследовал, остается важной и для историков наших дней как свидетельство ограниченности позиции постмодернистов с их археологией репрезентаций памяти. Поиск Фрейда продолжает поддерживать историков, верящих, что прошлое, как оно было пережито, а не как оно используется, и является той «исторической истиной», которую им следует стремиться восстановить.

## Примечания

<sup>1</sup> *Wordsworth W. Prelude. XI. New York, 1979.* Автор везде ссылается на это издание.

<sup>2</sup> Там же, III, 189.

<sup>3</sup> Жизнь Джамбатиста Вико, написанная им самим // Джамбатиста Вико. Основания Новой Науки об общей природе наций. М., Киев, 1994. С. 477 – 502.

<sup>4</sup> Много было в последние годы написано о роли памяти в автобиографии. Некоторые из лучших статей на эту тему воспроизведены в антологии *Autobiography: Essays Theoretical and Critical* Princeton. 1980. Обязательно следует упомянуть обширное исследование Georges Gusdorf. *Mémoire et personne*. В 2-х томах. Paris, 1951. О взаимосвязи между классическим искусством памяти и риторикой автобиографии см.: Beaujour. *Miroirs d'encre*. Paris, 1980.

<sup>5</sup> *Howarth W.* Some Principles of Autobiography. Princeton, 1980; *Spinker M.* The End of Autobiography. Princeton, 1980.

<sup>6</sup> Руссо Ж.-Ж. Исповедь // Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения. М. 1961.

<sup>7</sup> *Starobinski J.* The Style of Autobiography. Princeton, 1980; *Taylor S.* Rousseau's Romanticism. N. J., 1980; *Hartle A.* The Modern Self in Rousseau's Confessions. Notre Dame, 1983.

<sup>8</sup> *Darnton R.* The Great Cat Massacre and Other Episodes in French History. New York, 1984.

<sup>9</sup> Биографии Вордсворта: *Gill S.* William Wordsworth: A Life. Oxford, 1989; *Moorman M.* William Wordsworth: A Biography. 2 vols. Oxford, 1957 – 65.

<sup>10</sup> *Wordsworth W.* Prelude. X, 692 – 93.

<sup>11</sup> Об автобиографии Вордсворта как об исследовании его внутренней жизни см.: *Heffernan A.* Wordsworth's Theory of Poetry: The Transforming Imagination. Ithaca, 1969. 264 – 271.

<sup>12</sup> *Wordsworth W.* Prelude. II, 29 – 33.

<sup>13</sup> О проблеме памяти у Вордсворта см.: *Weaver B.* Wordsworth's Prelude: The Poetic Function of Memory // *Studies in Philology* 34. 1937; *Wordsworth's Prelude: An Intimation of Certain Problems in Criticism*. 31. 1934; *Onorato R.* The Character of the Poet: Wordsworth in The Prelude. Princeton, 1971. 164 – 219.

<sup>14</sup> О версиях «Прелюдии» см.: *Wordsworth J.* The Texts: History and Presentation // *Prelude*. 510 – 526.

<sup>15</sup> Wordsworth *Prelude*, XI, 257 – 278; *Richardson A.* Wordsworth at the Croassroads: Spots of Time in the Two-Part *Prelude* // *The Wordsworth Circle*. 19. 1988.

<sup>16</sup> Wordsworth, *Prelude*, XI, 335.

<sup>17</sup> Там же, 279 – 327.

<sup>18</sup> Там же, 428 – 481.

<sup>19</sup> Там же, 344 – 388.

<sup>20</sup> Там же, 363 – 504.

<sup>21</sup> О плане «Прелюдии» см.: *Abrams M.* *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*. New York, 1971; *Hartman G.* *Wordsworth's Poetry*. New Haven, 1964.

<sup>22</sup> В этом отношении характерны все известные короткие поэмы Вордсворта.

<sup>23</sup> Wordsworth, *Prelude*, I, 373 – 426; II, 48 – 76; V, 57; VIII, 576 – 577, 712 – 741. Об образе пещеры у Вордсворта см. также: *Lindenberger H.* *On William Wordsworth's Prelude*. Princeton, 1963.

<sup>24</sup> *Hartman G.* *Wordsworth's Poetry*. 108, 212 – 213.

<sup>25</sup> Wordsworth, *Prelude*, I, 428 – 451, 572 – 662; V, 608 – 629; VII, 717 – 741; VIII, 428 – 497; X, 604 – 612; XII, 1 – 13, 220 – 312; XIII, 67 – 118.

<sup>26</sup> Там же, II, 365 – 371, III, 142 – 167; IV, 200 – 221; V, 473 – 481.

<sup>27</sup> Там же, VIII, 512 – 522, 583 – 623; XIII, 289 – 331. О связи между воображением и фантазией у Вордсворта см.: *Abrams M.* *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*. New York, 1953. 180 – 182.

<sup>28</sup> Wordsworth, *Prelude*, I, 626.

<sup>29</sup> Там же, II, 334 – 338.

<sup>30</sup> Там же, III, 340; VIII, 222 – 311.

<sup>31</sup> Там же, X, 440 – 444.

<sup>32</sup> *Liu A.* *Wordsworth: The Sense of History*. Stanford, 1989. 3 – 51.

<sup>33</sup> Wordsworth, *Prelude*, XI, 259.

<sup>34</sup> Там же, X, 904 – 940; XI, 74 – 95.

<sup>35</sup> Там же, III, 11.

- <sup>36</sup> Там же, III, 260.
- <sup>37</sup> Там же, V, 167 – 192; VIII, 754 – 768; XI, 250 – 256.
- <sup>38</sup> Там же, VIII, 222 – 311.
- <sup>39</sup> Там же, X, 662 – 665.
- <sup>40</sup> Там же, VI, 488 – 523.
- <sup>41</sup> Там же, XI, 341 – 342.
- <sup>42</sup> *Freud S.* A Disturbance of Memory on the Acropolis // The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. London, 1964. 239 – 248.
- <sup>43</sup> *Ginsburg C.* Clues: Morelli, Freud and Sherlock Holmes // The Sign of the Three. Bloomington, 1983. 84 – 87.
- <sup>44</sup> Beaujour. *Miroirs d'encre.* 210, 213 – 216.
- <sup>45</sup> *Freud S.* A Phylogenetic Fantasy. Cambridge, 1987. 5 – 20.
- <sup>46</sup> О связях между теорией сознания Вико и Фрейда см.: *Arieti S.* Vico and Modern Psychiatry // *Social Research* 43. 1976. 739 – 750.
- <sup>47</sup> О предшественниках Фрейда среди романтиков см.: *Whyte L. L.* The Unconscious before Freud. New York, 1960. 167 – 170; *Ellenberger H.* The Discovery of the Unconscious. New York, 1970. 204 – 210, 222 – 223; *Berliner A.* Psychoanalysis and Society. Washington, 1983. 21 – 25.
- <sup>48</sup> *Freud S.* An Autobiographical Study. New York, 1952.
- <sup>49</sup> *Schorske K.* Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture. New York, 1980. 6 – 8, 185 – 189; *Gay P.* Freud: A Life for Our Time. New York, 1988. 16 – 19.
- <sup>50</sup> *Freud S.* Civilization and Its Discontents. New York, 1961. 23 – 30.
- <sup>51</sup> *Фрейд З.* Очерки истории психоанализа // Я и Оно. Тбилиси, 1991, С. 29 – 39.
- <sup>52</sup> Там же, 52 – 64; его же: Civilization and Its Discontents. 21 – 32; Лекции по введению в психоанализ. New York, 1977, С. 49 – 55.
- <sup>53</sup> *Фрейд З.* Очерки истории психоанализа // Я и Оно. С. 1 – 21.
- <sup>54</sup> *Фрейд З.* Лекции по введению в психоанализ. Т. 1, С. 367 – 368;

- <sup>55</sup> Фрейд З. Толкование сновидений. Ереван, 1991, С. 54.
- <sup>56</sup> Фрейд З. Психопатология обиденной жизни // Психология бессознательного. М., 1990, С. 202 – 309.
- <sup>57</sup> Фрейд З. Очерки истории психоанализа // Я и Оно. С. 29 – 39.
- <sup>58</sup> Об истории становления метода психоанализа см.: McGrath J. Freud's Discovery of Psychoanalysis. Ithaca, 1986.
- <sup>59</sup> Freud S. Further Recommendations in the Technique of Psycho-Analysis: Recollection, Repetition and Working Through. New York, 1959. 366 – 376.
- <sup>60</sup> Фрейд также называет психоанализ археологией бессознательного. В одном из самых первых описаний психоаналитического метода он сравнивает раскрытие вытесненных воспоминаний пациента с раскопкой руин древнего дворца или с обнаружением клада: Freud S. Aetiology of Hysteria. New York, 1959; Gay P. Freud, Jews and Other Germans. Oxford, 1978. 39 – 46.
- <sup>61</sup> Freud S. Aetiology of Hysteria. 188 – 197; Freud S. Further Recommendations on the Technique of Psycho-Analysis: Recollection, Repetition and Working Through. 366 – 376.
- <sup>62</sup> Freud S. Aetiology of Hysteria. 188 – 197.
- <sup>63</sup> Там же, 207 – 208; Freud S. Further Recommendations in the Technique of Psycho-Analysis: Recollection, Repetition and Working Through. 374 – 375; Лекции по введению в психоанализ. Т. 1, 243 – 256.
- <sup>64</sup> Freud S. Further Recommendations in the Technique of Psycho-Analysis: Recollection, Repetition and Working Through. 368 – 371.
- <sup>65</sup> Фрейд З. Лекции по введению в психоанализ. Т. 1, 24 – 28.
- <sup>66</sup> О связях между мнемоникой и психоанализом см.: Freud S. Aetiology of Hysteria. 184 – 185.
- <sup>67</sup> Фрейд З. Толкование сновидений. 647 – 648.
- <sup>68</sup> Там же, 44 – 45.
- <sup>69</sup> Фрейд З. Психопатология обиденной жизни. 243 – 252; Ricoeur P. Freud and Philosophy. New Haven, 1970. 91 – 97.

<sup>70</sup> Фрейд З. Психопатология обыденной жизни. 243 — 245.

<sup>71</sup> Там же, 307.

<sup>72</sup> Там же, 251.

<sup>73</sup> Там же, 309.

<sup>74</sup> Там же, 243 — 245.

<sup>75</sup> Фрейд З. Леонардо да Винчи // Психоаналитические этюды. Минск, 1991, С. 333 — 349. См. также анализ Фрейдом вытесненных воспоминаний, взятых из автобиографии Гете: A Childhood Recollection from Dichtung und Wahrheit. London, 1964. 147 — 156.

<sup>76</sup> О параллелях между «пятнами времени» Вордсворта и вытесненными воспоминаниями Фрейда см.: Ellis D. Wordsworth, Freud and the Spots of Time. Cambridge, England, 1985. 18 — 19, 65 — 67.

<sup>77</sup> О Фрейде как историке см.: Gay P. Freud for Historians. Oxford, 1985. 181 — 212; Roth M. Psycho-Analysis as History. Ithaca, 1987. 21 — 24, 128 — 133; Roazen P. Encountering Freud: The Politics and Histories of Psychoanalysis. New Brunswick, 1990. 261 — 281.

<sup>78</sup> Freud. Civilization and Its Discontents. 86 — 89; An Autobiographical Study. 138; Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. СПб., 1999. С. 101 — 102, 164 — 169.

<sup>79</sup> Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. М., 1997, 155; его же: Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. С. 101 — 102, 164 — 169.

<sup>80</sup> Фрейд З. Тотем и табу. 142 — 153; Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. 47 — 53; Civilization and Its Discontents. 102 — 108; New Introductory Lectures on Psychoanalysis. New York, 1933. 160 — 171.

<sup>81</sup> Фрейд З. Тотем и табу. 153 — 155; Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. 108 — 114, 174 — 176.

<sup>82</sup> Фрейд З. Тотем и табу. 152; Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. 79; Civilization and Its Discontents. 157 — 160.

<sup>83</sup> См. недавно вышедшее важное исследование: Yerushalmi Y. Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable. New Haven, 1991.

<sup>84</sup> Фрейд З. Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. 16–65; Yerushalmi C. Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable. 4–5.

<sup>85</sup> Фрейд З. Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. 170–171.

<sup>86</sup> Там же, 125–130.

<sup>87</sup> Там же, 166–167.

<sup>88</sup> Там же, 169–176.

<sup>89</sup> О времени в концепции памяти Фрейда см. интересное эссе: Munz P. The Evocation of the Senses by Freud and Proust. Stuttgart, 1987. 415–429.

<sup>90</sup> Понятие интегрального «Я» в автобиографии оспаривается // Sprinker. Fictions of the Self. Princetone, 1980.

<sup>91</sup> Фуко М. Nietzsche, Genealogy, History // Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews. Ithaca, 1977. 139–164.

<sup>92</sup> Sacks O. The Lost Mariner // The New York Review of Books. 16 February 1984.

<sup>93</sup> Friedländer S. Probing the Limits of Representation: Nazism and the Final Solution. Cambridge, 1992. 4–9.

<sup>94</sup> Friedländer S. When Memory Comes. New York, 1979.

<sup>95</sup> Friedländer S. History and Psychoanalysis: An Inquiry into the Possibilities and Limits of Psychhistory. New York, 1978. 1–42.

<sup>96</sup> Langer L. Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory. New Haven, 1991. 1–38.

<sup>97</sup> Friedländer S. Trauma, Transference and Working Through in Writing the History of the Shoah // History and Memory. 4/1. 1992.

## **МОРИС ХАЛЬБВАКС, ИСТОРИК КОЛЛЕКТИВНОЙ ПАМЯТИ**

### **Хальбвакс и историки**

Среди многих впечатляющих картин, к которым французский социолог Морис Хальбвакс обращается, пытаясь передать свое понимание деятельности коллективной памяти, одной из самых ярких является картина морских волн, разбивающихся о скалистый берег. Когда подступает волна, скалы погружаются в нахлынувшую воду. Но когда она отходит, то от моря остаются только «миниатюрные лужицы, ютящиеся между камней». По аналогии Хальбвакса, нахлынувшее море — это волна живой памяти. Ее волны катятся вперед и несут из прошлого в будущее беспокойное настоящее. Когда волна откатывается назад, только безмятежные лужицы воспоминания остаются после нее. В них прошлое присутствует в меньшем объеме, но все же остается живым. Теперь больше бросаются в глаза скалы, мнемонические места, которые и формируют, и включают в себя наши воспоминания. По отношению к морской волне ушедших в прошлое восприятий, они, вместе взятые, составляют то, что Хальбвакс называл социальными рамками памяти.<sup>1</sup> Как скалистый берег в картине Хальбвакса, социальная сторона памяти все-

гда является самой заметной в его рассуждениях по данному поводу. Именно его в высшей степени оригинальный аргумент о социальном контексте коллективной памяти историки с некоторых пор приняли как руководящий принцип, пересматривая связи между памятью и историей. Долгое время отвергаемые его работы сегодня служат теоретическим основанием возникающего проекта истории памяти.

Хальбвакс был ученым-эклектиком, со всесторонними интересами. Ученик Эмиля Дюркгейма, он был лидером кружка французских ученых, в период между двумя мировыми войнами ставших родоначальниками нового теоретического направления в социологических исследованиях. Он пользовался уважением среди коллег-социологов.<sup>2</sup> Рано приобретенная им репутация в академических кругах была основана на его исследовании общественных классов. Он был поклонником трибуна и социалиста Жана Жореса, да и сам был убежденным социалистом. Его работы показывают основательное экономическое образование, если не обращать внимания на несоответствие страсти к статистическому анализу и склонности к образному мышлению, которого требует тема памяти. Сразу же после Первой мировой войны он был назначен на должность профессора в университете Страсбурга, в новом университете, который стал центром интеллектуального брожения в годы между войнами.<sup>3</sup> Именно здесь впервые за всю академическую карьеру у него вспыхнул интерес к памяти. К теме коллективной памяти он, следовательно, обращается уже в середине и в конце своей жизни, когда он уже не мог не обращать внимания на это направление, стимулировавшее атмосферу интеллектуального творчества и междисциплинарного обмена в Страсбурге.

Интерес к размышлениям Хальбвакса о деятельности коллективной памяти у его коллег по социальным

наукам в настоящее время возрождается вновь.<sup>4</sup> Английская исследовательница Мэри Дуглас обратила внимание на значение его работ о коллективной памяти, издав его последнюю книгу по этой теме, «Коллективная память», и поместив в качестве предисловия свой собственный очерк о смысле этой работы.<sup>5</sup> Дуглас связала теорию движущих сил коллективной памяти Хальбвакса с теорией антрополога Эдварда Эванса-Причарда, проводившего полевые исследования живой устной традиции племени Нуер в Африке с целью воссоздания модели коллективной памяти.<sup>6</sup> Другие ученые замечали сходство между исследованиями Хальбвакса и английского психолога Фредерика Барлетта, в книге которого «Воспоминание», опубликованной несколькими годами ранее, проводится параллель с предпринятым Хальбваксом анализом роли контекстуальных рамок в пробуждении воспоминания.<sup>7</sup> Наконец, такие социологи, как Барри Шварц и Йель Зерубавель начали использовать его теорию как основу для своих собственных исследований обрядов коммеморации.<sup>8</sup> Их работы демонстрируют особую восприимчивость к историческому измерению коллективной памяти и признаки конвергенции интересов части социологов и историков, изучающих эту тему.<sup>9</sup>

Проблему отношения памяти к историческому познанию Хальбвакс рассматривал только в своих последних работах. Его наиболее обстоятельная и самая известная работа, «Социальные рамки памяти», опубликованная в 1925 году, нигде не касается непосредственно связи памяти/истории. В те дни его внимание было направлено на проблему движущих сил самой памяти, а интеллектуальные проблемы, над которым он ломал голову, были поставлены философом Анри Бергсоном и психологом Зигмундом Фрейдом. Только в посмертно опубликованной книге «Коллективная память» он рассматривает проблему памяти с историче-

ской точки зрения. Чувствуется также, что его мысли об этом предмете появились незадолго перед смертью в 1945 году в концентрационном лагере Бухенвальда, куда он попал как жертва нацистских преследований.<sup>11</sup> Некоторые современные историки ставили под сомнение оригинальность его работы, но Филипп Ариес был единственным, кто использовал теоретическую модель Хальбвакса как руководящий принцип своих исследований традиций Франции старого режима.<sup>12</sup> Тем не менее, за последние пятнадцать лет отдельные восторженные отклики о его работах о коллективной памяти слились в хор, к которому постоянно добавляются новые голоса.<sup>13</sup>

Как и в случае с социологами, проблема памяти в устной традиции оказалась первой темой, благодаря которой историки обратили внимание на работы Хальбвакса. Французский ученый Натан Ваштель в одном важном очерке о связи между историей и памятью показал, что исследование Хальбвакса о деятельности коллективной памяти содержит в себе метод анализа форм устной коммуникации, оставшийся за пределами кругозора историков.<sup>14</sup> Сегодня, тем не менее, в рамках истории памяти он пользуется славой первооткрывателя не столько благодаря движущим силам устной традиции, сколько благодаря политике репрезентации. В век постмодерна ученые стали особенно восприимчивы к образам, через которые темы современной культуры предстают перед миром в целом.<sup>15</sup> Наряду с поиском достоверных фактов, расшифровка риторических образов стала главным проектом исторических исследований.<sup>16</sup> Историки сегодня заняты проблемой власти форм репрезентации, что подтверждают современные работы по истории коммеморации. Пятьдесят лет назад Хальбвакс опубликовал исследование, которое сегодня рассматривается как инаугурационное в рамках данного жанра исторических изы-

сканий. Его книга «Легендарная топография евангелий на Святой Земле» (1941), история становления коммеморативного Святой Земли, не только была вновь открыта историками, но стала также рассматриваться в качестве образцового исследования в этой области.<sup>17</sup> Хальбвакс показал историкам, как можно написать историю политики памяти, за что они платят ему сегодня дань уважения.

Тяготению Хальбвакса к проблемам исторической интерпретации способствовали его профессиональные связи с Марком Блоком и Люсьеном Февром в 20-е годы в университете Страсбурга, где они впервые издали широко известный теперь журнал «Анналы». <sup>18</sup> На самом деле Хальбвакс был даже членом его первой редакционной коллегии и напечатал в нем несколько статей и критических обзоров.<sup>19</sup> Блок и Февр, прославившиеся как основатели исторической науки нового типа, придерживались широких взглядов на ее предмет. Через междисциплинарные границы они распространили его в области экономики, географии, этнологии и социальной психологии. Последней особенно интересовался Февр, косвенным образом столкнувшийся и с проблемами памяти. Он указывал на необходимость понимания стереотипов сознания как строительных блоков мышления и подталкивал своих коллег к исследованию инерциальной силы этих стереотипов в становлении культуры.<sup>20</sup> Стремление Февра открыть новые направления в исторической культурологии проложило дорогу процветающим сегодня исследованиям истории коллективных ментальностей, однако тема коллективной памяти во многих отношениях фундаментальная для проекта в целом, в большей степени связана с предварительными усилиями Хальбвакса.

Достоин удивления тот факт, что Хальбвакс, несмотря на его связи с блистательными основателями школы Анналов, был близок к вдохновляемой позитивиз-

мом нарративистской историографии девятнадцатого века и предлагал такое узкое и старомодное определение предмета исторического исследования, от которого Блок и Февр желали держаться подальше. В этом отношении Хальбвакс оставался верным заявлению Дюркгейма об исключительной роли социологии среди других гуманитарных наук. Страсбург был не только центром междисциплинарного сотрудничества, но он был также и центром соперничества, в котором каждая дисциплина стремилась укрепить свои позиции на академической территории. Респектабельный ученый, активно участвовавший в интеллектуальных дискуссиях со своими коллегами, Хальбвакс был введен в редакционную коллегию «Анналов», чтобы проводить там точку зрения социолога, однако всегда выглядел там посторонним. Его дебаты с историками были энергичными и воинственными, но ему пришлось сделать много уступок этим пылким апостолам новой амбициозной историографии.<sup>21</sup> Поэтому сложно оценить его вклад в историческую науку. Несмотря на предвидение им многих проблем историографии, на которые только через два поколения историков будет обращено внимание, его собственное восприятие исторического метода оставалось основанным на анахронизмах теории Огюста Конта.

Теоретическая позиция Хальбвакса по проблеме памяти/истории легче всего улавливается в кратком изложении, которое он предложил в своей книге «Коллективная память». Здесь он обращается к «предельной оппозиции между памятью и историей».<sup>22</sup> Этой формулой он был намерен подчеркнуть различие между типами прошлого, которое они восстанавливают. Память утверждает сходство между прошлым и настоящим. Существует магия памяти, к которой обращаются, потому что она передает прошлое так, словно оно опять стало живым. Память воздействует на эмо-

ции. История, напротив, устанавливает различия между прошлым и настоящим. Она восстанавливает прошлое с критической дистанции и стремится передать его так, чтобы его связи с настоящим были лишены эмоционального участия. Память имеет дело с обычными событиями, которые происходят всегда. История связывает себя с исключительными событиями, которые случаются раз и навсегда. Образы, восстанавливаемые памятью, изменчивы и неуловимы, тогда как исторические данные надежны и достоверны. Согласно представлениям Хальбвакса, история имеет дело с прошлым, очищенным от живой памяти, с прошлым, которое может быть восстановлено по достоверным свидетельствам, но ментальность которого, то есть субъективное состояние духа, уже воскресить нельзя. Он приводил впечатляющее сравнение: «История подобна переполненному кладбищу, на котором постоянно появляются новые могилы». <sup>23</sup> «Как вообще история может быть памятью,— спрашивал он,— если существует разрыв между людьми, узнающими об истории из книг, и людьми, действовавшими в прошлом и бывшими свидетелями происходивших событий?» <sup>24</sup>

Оценивая анализ связи между историей и памятью у Хальбвакса, нельзя упускать из виду, что его сдерживали обязательства перед позитивистской наукой начала двадцатого столетия. <sup>25</sup> То, что он игнорировал взаимосвязи мнемоники и исторических взглядов на прошлое, вероятно, можно объяснить. Он писал в то время, когда границы истории как области научных исследований были еще четко очерчены, и он цеплялся за позитивистское представление об историке, устанавливающим достоверность подтвержденных документами фактов. <sup>26</sup> Его главной целью как историка было стремление показать, как ненадежна память в качестве проводника к реальностям прошлого. Конечно, он в какой-то мере чувствовал, что память и история

проникают друг в друга; именно это выражение он и использовал для обозначения связи автобиографической и исторической памяти в те периоды времени, когда они частично совпадают друг с другом.<sup>27</sup> Но он верил, что первая задача историка — сохранить память нетронутой, исправить ее отклонения от прошлого, сравнивая ее сомнительные утверждения с утверждениями, основанными на документальных исторических свидетельствах. Обращение к памяти, полагал он, есть ничто иное, как искусство, имеющее дело с небольшим количеством выдающихся личностей и событий, роль которых к тому же преувеличивается. Память не только создает искаженный образ прошлого; она упорно цепляется за этот образ перед лицом меняющейся реальности. Напротив, история — это наука, документальные свидетельства которой, собранные в течении столетий, воплощают более объективный образ прошлого. Его контуры становятся более ясно очерченными по мере того, как наполняются большим числом фактических деталей.<sup>28</sup>

Поскольку он верил, что история начинается там, где живая память заканчивается, Хальбвакс никогда серьезно не размышлял об их взаимосвязях.<sup>29</sup> Он ограничивал историческое познание сферой размышлений, слишком узкой для того, чтобы включить в нее свои головокружительные находки по поводу движущих сил коллективной памяти в развивающихся традициях. Иначе говоря, он никогда не смотрел на историю как на разновидность официальной памяти, как на репрезентацию прошлого, санкционированную авторитетом науки.<sup>30</sup> Следовательно, он сам и не смог признать все последствия своего открытия связи памяти/истории, осторожничая здесь так же, как и в вопросе о том, что могут историки рассматривать как область своих научных интересов. История, согласно старому и общепринятому определению, ищет факты

объективной реальности. Но новая история ментальностей, вдохновленная историографией школы Анналов и призванная включить в свой горизонт анализ коллективной памяти, исследует человеческие надежды и мечты, исследует царство воображения, исследует область возможного. Чтобы достичь знания риторических и иконографических форм, в которых люди воплотили свое видение мира — их представления о прошлом и их надежды на будущее — историку необходимо перейти к размышлениям более широкого порядка.

Сегодня немногие историки могли бы принять то ограниченное определение истории, которого придерживался Хальбвакс. В то же самое время, его глубокое понимание природы традиции сегодня позволяет им расценивать коллективную память одновременно и как основание исторического исследования, и как область приложения исторических знаний. По этой причине мы можем сказать, что Хальбвакс был историком поневоле. Чтобы понять это, мы должны рассмотреть, каким образом его теория деятельности коллективной памяти служила ему основанием для последующей, в большей степени практической работы как историка. Другими словами, мы должны рассмотреть, как Хальбвакс, социолог коллективной памяти в «Социальных рамках памяти» в 20-е годы, становится Хальбваксом, историком коммеморации в «Легендарной топографии евангелий на Святой Земле» в 40-е годы.

### **Как коллективная память работает у Хальбвакса**

Хальбвакс выдвигает свою теорию коллективной памяти как программу в «Социальных рамках памяти». Для него ключ к расшифровке деятельности коллективной памяти открывает и проблему локализации. В воспоминании мы размещаем или локализуем обра-

зы прошлого в специфическом пространстве. Сами по себе образы памяти всегда фрагментарны и условны. Они не обладают целостным или связным значением, пока мы не проецируем их в конкретные обстоятельства. Эти обстоятельства даются нам вместе с мнемоническими местами. Поэтому воспоминание можно назвать процессом воображаемой реконструкции, в рамках которого мы интегрируем специфические образы, созданные в настоящем, в особый контекст, отождествляемый с прошлым. Накопленные таким способом образы не являются вызванными из реального прошлого, но только репрезентируют его. В этом смысле они выражают собой сегодняшнее представление о том, на что было похоже прошлое. Этот контекст, в свою очередь, способствует оформлению этих репрезентаций, выдвигая на первый план стереотипы сознания тех социальных групп, с которыми они ассоциируются. В качестве важнейших ориентиров для любого размышления о деятельности памяти, они, в сущности, раскрывают ее социальную природу. Коллективная память — это сложная сеть общественных нравов, ценностей и идеалов, отмечающая границы нашего воображения в соответствии с позициями тех социальных групп, к которым мы относимся. Именно через взаимосвязь этих отдельных образов формируются социальные рамки (*cadres sociaux*) коллективной памяти, и только внутри этой системы координат может быть расположена индивидуальная память, если ей суждено выжить.<sup>31</sup>

В связи с этим Хальбвакс прямо опровергал утверждение Фрейда, что все записанное в индивидуальной памяти сохраняется в психике.<sup>32</sup> Фрейд полагал, что воспоминания являются осознанными фрагментами целостных феноменов психики, лежащих на дне бессознательного. Развивая этот аргумент, Фрейд уделял особое внимание значению ложных воспоминаний, а

также тех образов памяти, которые всплывают на поверхность сознания во время сновидений. Воспоминания для Фрейда также замещают собой нечто забытое, что остается скрытым в бессознательном, или воспроизводится в искаженных формах, загораживающих собой более глубокие воспоминания. Воспоминания, с точки зрения Фрейда, являются ключом к переживаниям прошлого, которые мы прячем от самих себя, но которые, благодаря скрупулезным психоаналитическим методам, мы можем постепенно обнаружить. Психика является словно энциклопедическим архивом, при определенных условиях полностью доступным памяти человека.<sup>33</sup> Хальбвакс оспаривал эту точку зрения. Размышляя о воспоминаниях, связанных с его собственными сновидениями, он заметил, что образы сновидений всегда изменчивы и неуловимы, так как социальные рамки, сообщающие им стабильность в состоянии бодрствования, оказываются во время сна устраненными. Мы можем вспомнить образы наших сновидений, утверждает он, но воспоминание во время сна за пределами наших способностей. Убеждая самого себя, он замечал, что, анализируя свои сновидения, он не смог, несмотря на все усилия, припомнить ни одного акта воспоминания.<sup>34</sup>

Образы, наполнявшие глубины человеческого сознания, которые Фрейд считал индивидуальными, были для Хальбвакса коллективными образами социального дискурса, открыто представленными в нашей повседневной жизни. Мнемонические места представляют собой не хранилища индивидуальных образов, ожидающих своего обнаружения, но точки конвергенции, где индивидуальные воспоминания восстанавливаются благодаря их связи с системой координат социальной памяти. Воспоминание всегда оказывается актом восстановления, и способ, которым мы вызываем индивидуальную память, зависит от социального контек-

ста, к которому мы обращаемся. Мы причастны ко многим социальным группам, которые соревнуются между собой за нашу преданность. Для Хальбвакса проблема памяти поэтому является проблемой социальной власти. То, что мы помним, зависит от контекста, в котором мы обнаруживаем себя и ту группу, с которой нам пришлось связаться. Глубина и форма нашей коллективной памяти отражают конфигурацию социальных сил, соперничающих за наше внимание.<sup>35</sup>

Кроме того, эти концептуальные структуры социального воображения формируются во взаимодействии двух сторон памяти: стереотипов нашего сознания и наших воспоминаний.<sup>36</sup> Стереотипы сознания содержат в себе несметное число образов, к которым мы настолько часто обращаемся, что самые сложные конструкции коллективной памяти формируются совсем незаметно. Воспоминания относятся к более определенному опыту. Это образы, которые мы продолжаем связывать с отдельными личностями и событиями. Обе стороны памяти связаны с воображением или с производством образов. Но стереотипные образы неосознанно повторяются, тогда как образы воспоминаний сознательно реконструируются. Стереотипы сознания предполагают, что элементы памяти не подвергаются рефлексии, словно предрассудки. В воспоминаниях мы ретроспективно реконструируем прошлое, локализуя специфические образы в ясно оформленные мнемонические места. Взаимодействие этих двух сторон памяти динамично и непрерывно. Следовательно, мнемонические места похожи на перекрестки дорог, на которых стереотипы нашего сознания и отдельные воспоминания встречаются и формируют друг друга. Если наше обращение к отдельному воспоминанию регулярно повторяется, его образность постепенно изнашивается. Оно также сводится к некоторому идеальному типу и находит свое привычное место в

структурах коллективного воображения. Поэтому коллективная память искажает прошлое так, что с течением времени некоторые личности и события остаются в наших воспоминаниях, а остальное забывается. Таким образом, «отдаленные рамки» отделяются от тех, что «находятся ближе к середине». Другими словами, коллективная память включает прошлое в свои структуры, нанося на карту его черты, достойные запоминания. Поэтому кажется, что она формирует свою образность вокруг пространственных ориентиров, рельефом проступающих на кругах восприятия.<sup>37</sup>

Процесс, посредством которого индивидуальные воспоминания интегрируются в структуры коллективной памяти, Хальбвакс связывает с традицией. Традиция и сохраняет, и модифицирует социальные рамки памяти во времени. Этот процесс происходит так медленно, что накапливающиеся изменения незаметны для тех, кто постоянно с этими рамками сталкивается. Только историк, охватывающий взором отдельные репрезентации традиции на протяжении длительных периодов времени, в состоянии наблюдать изменения.<sup>38</sup> Кроме того, существует понятное и объяснимое сопротивление этим неизбежным изменениям со стороны тех, кто погружен в традиции и укоренен.<sup>39</sup> Поэтому защитники традиции должны, вероятно, поддерживать ее мнемонические места посредством актов коммеморации.

Коммеморация, доказывает Хальбвакс, является их целенаправленной попыткой остановить, или, по меньшей мере, скрыть процесс медленного изменения традиции. Коммеморативные мнемонические места укрепляют стереотипы нашего сознания, пробуждая специфические воспоминания о прошлом. Поэтому коммеморация столь значима политически. Этот вид деятельности увеличивает мощь мнемонических мест, предоставляя возможность укрепить стираю-

щиеся со временем стереотипы сознания и сделать их специфическую образность более доступной. Он обеспечивает историков критерием, при помощи которого они могут измерять, насколько репрезентации коллективной памяти меняются со временем.<sup>40</sup> Кроме того, в самом проекте коммеморации присутствует целенаправленное структурирование времени и пространства, которое углубляет и подчеркивает естественную тенденцию коллективной памяти избирать ограниченное число запоминаемых мест и событий. Время — это проблема памяти, так как не существует никакой общей структуры времени, с которой все люди были бы постоянно связаны. Человеческое время определяется хронологическими системами координат, с которыми соглашаются социальные группы, а их возможности безграничны.<sup>41</sup> Как замечает Хальбвакс, «каждая группа останавливает время своим способом».<sup>42</sup>

Фактор пространства еще более наглядно связан с коммеморацией. Здесь можно заметить поразительные связи между описаниями техник коммеморации у Хальбвакса и методами классического искусства памяти. Как и практикующие это древнее искусство, Хальбвакс описывает атрибуты коммеморации через понятия образа и места.<sup>43</sup> Хотя сам он никогда не проводил эту ассоциацию с мнемотехникой классической риторики, она, тем не менее, лежит в основе описываемого им процесса. Как и мнемотехники древности, Хальбвакс полагает, что память является проблемой ментальной географии, где прошлое, его незабываемые места наносятся на карту нашего сознания.<sup>44</sup> На самом деле, именно исследование мнемонического процесса, завершающегося политическими целями, служит ему входом в историю.

## Хальбвакс как историк памяти поневоле

«Топография» Хальбвакса является исследованием процесса перемещения ментальной карты на топографический уровень, где она становится видимым ландшафтом памяти.<sup>45</sup> В этой работе он изучает использование географической местности в качестве основания традиции коммеморации. Это история о том, как проект локализации коллективной памяти о жизни Иисуса в течение веков проходил через стадии создания, совершенствования, модификации и изменения мнемонических мест Нового Завета. Изучая скорее образы и места коммеморации Святой Земли, чем связанные с ними учения, он оставил в стороне вопрос об интеллектуальном содержании христианской традиции и вместо этого сосредоточился на расшифровке форм ее коммеморативной репрезентации.<sup>46</sup>

Хальбвакс утверждает, что библейская Святая Земля была воображаемым ландшафтом, возникшим в Средние Века в Европе и перенесенным на реальные земли Палестины. В начале четвертого века, объясняет он, паломники из Европы создали Святую Землю религиозных святынь, которая полностью соответствовала их представлениям о земной жизни Иисуса. Святая Земля, следовательно, была не открытием, а локализацией тех ментальных структур, которые они приносили с собой в своих странствиях. К тому времени, когда они начали сюда прибывать, христианская религиозная традиция уже подверглась многим изменениям. Действительная физическая архитектура, существовавшая во времена исторического Иисуса, уже давно исчезла вследствие естественных разрушений. Поэтому в евангелиях Нового Завета фактически не содержится ссылок на географию Палестины. Следовательно, коллективная память о жизни Иисуса, унаследованная традицией, отталкивалась только от вообра-

жаемых представлений, а не от физически существующих территорий. На такие представления и опирались паломники. Изображаемые как открытия, мнемонические места христианства были на самом деле проекцией этих представлений, берущих свое начало в традиции, которая хотя и могла появиться в то время, когда жизнь Иисуса была еще достоянием живой памяти, но за прошедшие с того времени столетия уже претерпела существенные изменения.<sup>47</sup>

Если «Топография» является изучением использования коммеморации в культуре, то она также представляет собой и исследование соответствующей политики. Создание Святой Земли, утверждает Хальбвасс, было колонизацией как культуры, так и территории. Он никогда открыто не говорил о политике памяти, но понятие о ней скрыто содержится в его рассуждениях. Мнемоника поддерживает веру, и святыни, воздвигнутые паломниками, также являлись памятниками возрастающей власти христианства и распространяли эту традицию в пространстве чуждой культуры. Успех предприятия колебался вслед за изменчивостью политической фортуны, так как Палестина была оспариваемой территорией на протяжении всего средневековья. До тех пор, пока христианство не получило официальной поддержки римского императора в четвертом веке, строительство этого ландшафта памяти не начиналось. Проект был остановлен мусульманским вторжением в седьмом веке; многие святыни были разрушены или превращены в святыне ислама. Только после военных побед крестоносцев в двенадцатом веке топографические очертания Святой Земли начали прорабатываться вновь, хотя ландшафт памяти часто наносился на карту произвольно. При этом древние святыни живших здесь христиан и евреев, созданные на основе не таких мощных местных традиций, были реидентифицированы и в известной

мере изменили свой вид, чтобы соответствовать господствующей концепции европейского христианства. В этом смысле коммеморация была важным политическим методом колонизации.<sup>48</sup>

Изобретение Святой Земли, утверждает Хальбвакс, сыграло некоторую роль и в политике самого христианства. В раннем христианстве религиозные интерпретации смысла жизни и учения Иисуса имелись в большом количестве. Не последнюю роль среди них играли гностические концепции, отвергавшие легенду о его телесном воскрешении и подчеркивавшие его роль гаранта духовного просветления. С обращением римского императора Константина в христианство (311) и систематизацией христианского учения на Никейском соборе (325), христианская традиция приняла официальную форму. Альтернативные версии жизни и учения Иисуса были запрещены или исправлены так, чтобы соответствовать церковной интерпретации. Места поклонения на Святой Земле поддерживали эту официальную традицию. Сплотившись вокруг догмата о телесном воскресении Иисуса, церковь использовала преимущество доставшейся ей от Римской Империи власти над Палестиной, чтобы определить места, которые сумели бы сделать память о его страданиях, смерти и воскресении конкретной и очевидной. Эти святыни, следовательно, были частью стратегии, направленной на то, чтобы затормозить изменения внутри самого христианства. Эти мнемонические места служили тормозом изменению устной традиции христианства. Зафиксированный в камне ландшафт памяти, увековечивший жизнь Иисуса в представлениях простого народа, закрепил ту религиозную веру, которую он символизировал. Таким образом, делает вывод Хальбвакс, эти святыни пользовались инерционной силой христианского благочестия. В мире, в котором мудрость прошлого ценилась выше, чем импровиза-

ции насчет будущего, коммеморация способствовала не только преемственности, но также и стабильности официальной религиозной традиции.<sup>49</sup>

К концу Средних Веков, объясняет Хальбвакс, Святая Земля была усеяна мнемоническими местами. Как правило, связанные с ними святыни представляли собой церкви, посвященные тем евангельским событиям, о которых здесь следовало вспоминать. Паломник Феодосий насчитывал не меньше двадцати четырех только на одной горе Елеонской. На самом деле это были местные театры памяти, впечатляющим образом раскрывающие ту связь, которую мы заметили между древним искусством памяти и коммеморацией.<sup>50</sup> С течением столетий сами святыни изменяли свой вид, превращались в руины и восстанавливались, так что идентификация и классификация коммеморативных сооружений стала в первую очередь задачей археологов и историков, занимавшихся христианской традицией.<sup>51</sup> Хальбвакс организует свое исследование вокруг истории локализации семи из наиболее известных мнемонических мест: Вифлеема; «горницы» (комнаты, где проходила тайная вечеря); претории Понтия Пилата; крестного пути (*via dorosa*); Елеанской горы; Назарета; Тивериадского моря. Поскольку физические признаки этих библейских мест уже давно к тому времени исчезли, паломники расположили их там, где были подходящие условия. Совершая выбор, не оставили они без внимания и физические особенности местности. Впечатляющие географические знаки — гроты, источники, горы — как нельзя лучше подходили для нужд коммеморации, особенно если их обнаруживали возле дорог, по которым шли паломники.<sup>52</sup>

Некоторые места притягивали как магнит. Вокруг «горницы», например, группировался целый сонм воспоминаний: последняя вечеря, пятидесятница, усыпальница Девы Марии.<sup>53</sup> Елеонская гора служила местом

для еще большего количества священных воспоминаний: о проповеди ученикам; о Нагорной проповеди; о молитве; о чаше; о преображении; о последней вечере; о Гефсимании; о вознесении и о гробнице Девы Марии.<sup>55</sup> Что касается особенно значимых мест, таких, которые были отмечены страданием и смертью Христа, то они уточнялись в деталях и множились, размещаясь одно внутри другого как этапы одного и того же почитаемого события.<sup>56</sup> Другие события оказались локализованными более, чем в одном единственном месте, и причиной тому было соперничество представлений, идущих от местных традиций. Вифлеем Рождества, например, связывался с двумя далекими друг от друга местами. Претория Понтия Пилата отождествлялась и с дворцом царя Ирода и с крепостью Антония. Современные ученые отдают предпочтение первому. Но и последняя пользуется устойчивой популярностью, связанной с иудаистской традицией. Таким образом, одно памятное место указывало на расположение другого, даже в том случае, если это были воспоминания о разных событиях. Кроме того, памятные места иногда избирались в соответствии с нуждами паломников. Так было в случае с местом, где Иисус совершил чудо превращения воды в вино, с Каной, которая удобно расположилась на дороге, по которой паломники шли от Тивериадского моря.<sup>57</sup> Облачение ландшафта в такого рода места шло медленно, и некоторые из них были добавлены очень поздно. Крестный путь, например, не был локализован до шестнадцатого столетия, когда францисканцы осуществили духовный ритуал шествия по этой дороге. Постепенно крестный путь, со всеми остановками, стал воспроизводиться в религиозных обрядах по всему христианскому миру.<sup>58</sup> Так, в ходе своего тысячелетнего становления Святая Земля стала представлять собой ландшафт памяти, требующий все в большей и большей степени своей собственной мнемонической логики.

Соответственно, расположение Иерусалима в географическом центре этого ландшафта коммеморации указывало, как замечает Хальбвакс, каким образом был решен фундаментальный спор о смысле жизни Иисуса в политике раннего христианства. Мнемонические места Иерусалима, знаменующие последние дни Христа, являются более заметными в топографии Святой Земли, чем места, свидетельствующие о его длительном пастырстве в Галилее.<sup>59</sup> Как сказал Хальбвакс: «Есть странный парадокс в том, что в том самом месте, где Иисус должен был прожить большую часть своей жизни, полностью исчезли его следы».<sup>60</sup> Это пренебрежение к большей части жизни Иисуса отражает подчиненность памяти целям ортодоксального христианского послания, возвещавшего «благую весть» о смерти и воскресении Христа. Мудрая традиция гностического христианства была неспособна выжить, так как ей не досталось официального места в христианской коммеморации.<sup>61</sup>

Важнее всего то, что становление христианской традиции через ее мнемонические места предполагало и переработку старой традиции, поглощавшейся теперь мнемоническим ландшафтом христианства. Физически, как указывает Хальбвакс, те мнемонические места, которые паломники связывали с жизнью Иисуса, были почти все священными для памяти евреев.<sup>62</sup> Это была тайная история коллективной памяти, которую он расценивал как свое самое важное открытие. Место рождения Иисуса было закреплено за Вифлеемом, потому что это был город Давида, хотя, скорее всего, Христос родился где-то в другом месте.<sup>63</sup> Горница, где проходила тайная вечеря и где ученики собрались после воскресения, располагалась над могилой Давида, местом, почитаемым в иудаистской традиции как гора Сион.<sup>64</sup> Как было замечено выше, претория, где после избиения Иисус предстал перед Понтием Пилатом,

размещалась над колодцем Иеремии.<sup>65</sup> В некоторых случаях такие локализации были поводом для перемещения. Святыни иудаизма реидентифицировались и в какой-то мере меняли свой вид, чтобы соответствовать христианским представлениям. Новая коммеморация была переработкой памяти, или, как бы это назвали сейчас, актом бриколажа, когда старые места украшались новыми образами.<sup>66</sup> Но в других случаях, эти локализации только подчеркивали, в какой степени для паломников эпохи раннего христианства жизнь и смерть Иисуса означали исполнение еврейских пророчеств, и, таким образом, рождались тесные связи с иудаистской традицией.<sup>67</sup> Как бы то ни было, важнейшее утверждение, которое Хальбвакс желал сделать, заключалось в том, что социальные рамки (*cadre social*) традиции иудаизма образовали глубинную структуру, предопределившую выбор мнемонических мест христианства.

### **Источники и методы Хальбвакса: навигаторы и пилоты**

Ведущий принцип композиции исследования Хальбвакса состоял в том, что хотя возможности восстановления обстоятельств жизни Иисуса были четко ограничены, все же образы, благодаря которым его жизнь увековечивалась в памяти потомков, легко поддаются деконструкции. Это предположение дает нам возможность рассмотреть его метод и источники, не обращая внимание на его привлекательность для современной постмодернистской историографии. Хальбвакс интересуется скорее историей образов, чем идей, скорее христианской традицией, чем событиями, связанными с жизнью Христа. О том, каким методом он предполагал пользоваться, говорит предложенная им в «Коллек-

тивной памяти» аналогия. Там он изображает путешественника, плывущего на лодке вниз по течению. Путешественник делает заметки о береговом ландшафте. Но его наблюдения прерываются, так как он то и дело отвлекается. Только когда путешествие заканчивается, и когда он пытается восстановить подробности своего пути с помощью карты, тогда он сможет расставить детали берегового ландшафта по их собственным местам.<sup>69</sup> Его воспоминание о прошлом складывается из личного опыта и приобретенного знания.

Как историк, Хальбвакс, кажется, учитывал обе точки зрения, когда ставил перед собой задачу описать создание Святой Земли в виде коммеморативного ландшафта. Экстраполируя описанную Хальбваксом картину, можно расширить его аналогию следующим образом. Представим, что река — это река времени, а ее воды являются живой традицией. Береговой ландшафт обозначает памятные события, указывающие на перемены в движении истории. Плыть вниз по течению, как путешественник Хальбвакса, — это акт пилотирования. Кто-то движется по течению традиции в неизвестные воды, отмечая новые детали берегового ландшафта тогда, когда проплывает мимо. Но наносить в конце путешествия на карту траекторию движения — это уже акт навигации. Кто-то изучает карту местности, чтобы определить протяженность и форму реки в целом. Историки, которым Хальбвакс доверяет, — в какой-то мере навигаторы. Они беспристрастно изучают реку традиции. Береговой ландшафт соответствует на карте абстрактным точкам, и они интересуются ими постольку, поскольку те указывают на изменение направлений, которые традиция принимает с течением времени. Задача историков — это задача феноменологического описания. Они наносят на карту самые важные мнемонические места, обозначающие повороты реки традиции, и используют их как основание

для объяснения феномена коммеморации. Однако паломники, на деятельности которых также основывается Хальбвакс, больше похожи на пилотов. Они активно заняты текущей работой на реке. Они смотрят на береговой ландшафт как на ориентир, ведущий их к цели. Их работой является экзегеза. Они наблюдают за берегом, чтобы направлять свой курс по водам традиции.

Вопрос, тем не менее, в том, есть ли реальная возможность для историка-навигатора сойти с лодки в конце путешествия, так как сегодня многие историки могли бы утверждать, что история, как и память, является движущимся судном. В самом деле, можно сказать, что у Хальбвакса как у историка создания Святой Земли есть свои пилоты и навигаторы. Их истории переплетаются друг с другом и становятся его мнемоническими местами. Навигаторы снабжают его картой территории христианской традиции. Но пилоты помогают ему увидеть воочию места коммеморации. И, кроме того, именно их живые воспоминания с самого начала возбудили его любопытство и втянули его в историческое исследование.

Что же касается его навигаторов, то Хальбвакс ссылается на лучших ученых-библеистов его дней и большей частью принимает их открытия.<sup>70</sup> Можно заметить, что его выбор источников является попыткой дать им сбалансированную оценку, принимая во внимание длительный спор историографов, идущий со времен Реформации: между требованием приоритета традиции у католиков и приоритета источников у протестантов. Его первым католическим источником была книга Гуго Винсента и Феликса Авеля «Иерусалим: Исследования топографии, археологии и истории» (1912—26). Авторы были католическими священниками, и Хальбвакс высоко ценит их работу за обстоятельный подход к разработке всей традиции Святой Земли.<sup>72</sup> Но можно сделать вывод, что его в большей степе-

ни привлекает исследование Густава Далмана «Маршрут Иисуса» (1924). Далман был лютеранином из Германии. Так же, как и Лютер до него, он желал сделать подкоп под средневековую традицию, чтобы подобраться ближе к проблеме исторического Христа и той культурной и географической среды, в которой он действительно жил. Интерпретация первоначального христианства у Далмана опиралась на глубины памяти, так как он подчеркивал его связи с предшествующей еврейской религиозной традицией.<sup>73</sup>

Но Хальбвакс ценил также и своих пилотов, помогавших ему представить в воображении мнемонические места христианства. Он особенно интересовался свидетельствами и сообщениями самых первых паломников, которые можно отнести к древней литературе о путешествиях.<sup>74</sup> Самую большую главу он посвятил впечатлениям первого из паломников, чьи сочинения сохранились, Паломника из Бордо, 333 года.<sup>75</sup> Можно сказать, что Святая Земля как культурная география была его изобретением. Но чем особенно заинтересовал Хальбвакса этот текст, так это тем, как мало довелось этому паломнику там увидеть. Главное для Хальбвакса заключалось в том, что в четвертом веке Святая Земля представляла собой главным образом пустынный ландшафт. Сообщение паломника из Бордо ценно не только тем, что он открыл, но скорее тем, что его наблюдения устанавливают основу для измерения масштаба более поздней модификации и совершенствования коммеморативной архитектуры. «Нет документа более точного,— комментировал он.— Он, насколько это возможно, приближает нас к истокам традиций, впоследствии развивавшихся спонтанно и самостоятельно».<sup>76</sup> Мемуары паломника из Бордо предоставляют также важное свидетельство в пользу утверждения Хальбвакса, что христианский коммеморативный ландшафт ранее фигурировал и в памяти евре-

ев. Все места, которые паломник отождествляет с христианскими святынями, были прежде объектами поклонения в иудаистской традиции.<sup>77</sup>

Для каждого последующего паломника, беспокоившегося о том, чтобы записать воспоминания о своих путешествиях, контуры коммеморативного ландшафта Святой Земли приобретали более ясные черты. Хальбвакс лишь бегло упоминает знаменитых средневековых паломников, предоставивших свидетельства дальнейшего приукрашивания коммеморативного ландшафта, среди которых: Св. Сильвио (383), Феодосий (530), Антоний Плацентинус (около 570), Аркульф (около 670), Эшер (начало шестого века) и Беда (начало восьмого века).<sup>78</sup> Ученые-библеисты девятнадцатого века иногда повторяли маршруты паломников в Святую Землю. Таков был случай с Франсуа Шатобрианом, который еще в молодости составил детальное описание своих путешествий, «Маршрут из Парижа в Иерусалим» (1800), как предисловие к своим знаменитым христианским проповедям.<sup>79</sup> Другим был Эрнст Ренан, единственный из всех историков, к которому Хальбвакс испытывает симпатию. «Жизнь Иисуса» Ренана была пропитана чувством восхищения, смешанным с сомнениями в божественном призвании Христа.<sup>80</sup> У Хальбвакса в репертуаре его источников девятнадцатого века верующий Шатобриан представлял собой противоположность скептику Ренану так же, как традиционалист Винсент уравнивал фундаменталиста Далмана в ссылках на литературу двадцатого века.

Значение паломничества на территории Святой Земли для историков следует особо подчеркнуть, так как обращение к полученным из первых рук наблюдениям было неотразимым аргументом, которому даже самые независимые из современных историков не могли сопротивляться. Если вернуться к нашей анало-

гии, все современные историки, составившие план навигации, приложили руку также и к пилотированию. Все были паломниками в Палестину, включая самого Хальбвакса, который путешествовал туда по меньшей мере дважды в 30-е годы.<sup>81</sup> Такое пересечение анализа текстов и наблюдений коммеморативного ландшафта, полученных из первых рук, в какой-то степени все же предполагало взаимодействие истории и памяти, которое Хальбвакс в своих теоретических работах очень неохотно допускал. Что же касается историков, то репрезентация в тексте была для них первым ориентиром. Обращаясь к действительным местам исторической жизни Иисуса, Хальбвакс сомневался в том, что что-то могло ускользнуть от письменных описаний, оставленных первыми паломниками.

Но для самих паломников, оставивших нам свои сообщения, важнее всего были не мемориалы, а воспоминания, пробуждаемые традицией, внутри которой они еще жили и с которой были связаны эмоционально. Сущностью их веры была вера в воскресение, и они надеялись на магическую способность памяти воскресить в их умах образы ландшафта, который когда-то видел сам Иисус. Как заметил Хальбвакс:

«Следует признать, что ни в Иерусалиме, ни где-то еще в Палестине не было никаких аутентичных следов...которые указывали бы на пребывание Иисуса — ни одного здания, в которое он мог бы войти, или на которое мог бы бросить свой взгляд, ни одной стены, на которую он мог бы опереться, ни одного камня, на который он мог бы поставить ногу. Конечно, здесь есть то, что не меняется, или почти не меняется — очертания гор, чудесный вид Мертвого моря и Моабитской долины, открывающийся с высот Елеонской горы. Но все это слишком огромно, слишком анонимно и безлично. То, что надеешься найти, увидеть и прикоснуться, к чему паломники стремились столетиями, должно

быть сделано из особого вещества, должно быть ближе к тому, что один из евангелистов изобразил для нас. Это должны быть предметы и места, доступные измерению, где человек вроде нас мог бы оставить частичку самого себя, где можно было бы чувствовать его присутствие, и где пробудилось бы то прошлое, которое для него было настоящим».<sup>82</sup>

Как паломник, Хальбвакс размышлял об этом ожидании воскресения, когда ему пришлось побывать на развалинах синагоги в Капернауме, которая, как он предполагал, могла действительно существовать во времена пастырства Иисуса, и к которой Иисус мог даже физически прикоснуться.<sup>83</sup> Он обратил внимание, что Шатобриан и даже Ренан во время посещения таких мест позволяли себе отдаться полету романтических фантазий о переживаниях живого Иисуса.<sup>84</sup> Но когда он осматривал ландшафт Святой Земли, то пришел к строгому выводу, что то достопамятное прошлое, которое паломники стремились пробудить, было безвозвратно утрачено. Физически все эти места давно уже исчезли; устные традиции если и выжили, то бесконечно менялись с течением времени. Времена Иисуса ушли навсегда. Что касается воспоминаний о них, то задачи историков были строго археологическими. То, что могло быть описано — это только воображаемые репрезентации, проецируемые на этот ландшафт коммеморации время от времени в рамках живой традиции, для которой жизнь Иисуса была невидимым источником вдохновения.

Это расстояние от истории до памяти имеет много сходного с тем, что сегодня исследователи устной традиции называют проблемой устного/письменного.<sup>85</sup> Записанное слово увековечивает память, тогда как слово произнесенное остается изменчивым и динамичным. Хальбвакс признавал, что в конечном счете все, что мы знаем об историческом Иисусе, берет на-

чало в устной традиции, включая и Евангелие. Они также были записаны много лет спустя после смерти Иисуса, в то время, когда живая память о его жизни стала постепенно исчезать. Мнемонические места Святой Земли основывались на живой традиции о Иисусе, постоянно передаваемой верующими христианами из Палестины в Европу и обратно. Память об Иисусе была утраченным источником этой традиции коммеморации, которую паломники пытались воскресить. Но традиция, воплощенная в своих текстах и памятниках, была единственным, что осталось. «В топографии как и в истории,— цитирует Хальбвакс Ренана,— впечатляющий фасад не в состоянии скрыть следы великого основателя».<sup>86</sup> Следовательно, традиция, а не почитаемая ею личность, становится для историков отправным пунктом.

### **История Хальбвакса как модель и эталон современной историографии**

В заключение мы можем сказать, что Хальбвакс обеспечил современную историографию моделью для изучения истории традиции, которая раскрывается через свои репрезентации. Интерес к меняющимся со временем образам коллективной памяти привел его к новому взгляду на исторический факт. Согласно его мнению, сама история памяти несет в себе свидетельство ее ненадежности. Но для историков наших дней она освещает определенное число проблем в истории коллективных ментальностей: воображаемая репрезентация как предмет исторического исследования; археологический характер истории памяти; традиция как показатель власти политических или социальных групп; длительные периоды времени, которые должны быть удержаны в поле зрения исследователя, чтобы он

мог уловить в той или иной мере недоступный восприятию процесс изменения традиции; целый ряд оставшихся ранее за пределом кругозора историка источников достоверного знания, которые, взятые вместе, по-новому освещают любую историческую проблему: иконография, архитектура, география, археологические артефакты, свидетельства очевидцев и традиции историографии.

Соответственно работы Хальбвакса вдохновили целый ряд исследований коммеморации, хотя и с определенным уклоном, отражающим проблемы нашей собственной культуры. Сегодня историки очень восприимчивы к тому аспекту коммеморации, который предоставляет возможность ею манипулировать. Традиционное общество может желать только сохранить сакральную память в ее первоначальном виде. Но современное общество может предпочесть изменить ее, чтобы способствовать достижению какой-то политической цели. Другими словами, интерес к сакральной памяти переключился в последние годы от репрезентации ее власти к ее власти репрезентации. Такой подход используют Эрик Хобсбоум и Теренция Рэйнджер в их последней книге «Изобретение традиции», где выделяются вымышленные и часто искусственные коммеморативные репрезентации и ритуалы, инсценированные политиками девятнадцатого столетия с целью усилить власть современного государства.<sup>87</sup> Именно эта проблема воодушевляла многие исторические сочинения о коммеморации девятнадцатого столетия, особенно во Франции и в США.<sup>88</sup>

Самое прямое и впечатляющее применение метода Хальбвакса в наши дни — это все же исследование репрезентации национальной памяти Франции изданное Пьером Нора под заглавием «Пространства памяти».<sup>89</sup> Прямо признав значение работ Хальбвакса, Нора следует его методу, отправляясь из настоящего в

прошлое — если хотите, вниз по течению — чтобы составить описание многочисленных традиций, хранимых национальной памятью Франции. Обычная историография была предрасположена к поиску общего источника, лежащего в основании наций. Но здесь Нора показывает, как расходятся рукава реки традиции, когда историки ищут ее истоки. Так, например, поиск национальной идентичности Франции разбивается на республиканскую, национальную и культурную традицию, если назвать только самые известные. Это своевременная задача для нации, слабо озабоченной своей идентичностью к двухсотлетию Французской Революции и в канун экономической интеграции в Европу. Составленная Нора антология, в которой участвовали около сорока пяти самых знаменитых историков Франции, наследует не только модель Хальбвакса, но и его интерес к тому, как память о прошлом оказывается в центре идентификации настоящего; его сосредоточенность на альтернативных способах репрезентации прошлого; его метод обращения к прошлому из настоящего с целью раскрыть иногда противоречащие друг другу традиции; его озабоченность политикой памяти; его всестороннее использование археологических, географических, иконографических и историографических источников; его настойчивое требование признать, что корни истории лежат в традиции.

Можно также заметить, что современные открытия историков подтверждают некоторые из предположений Хальбвакса о раннем христианстве. Я имею ввиду найденные в 1945 году в Наг Хаммади гностические евангелия и интересную книгу Элэйн Пэйджелс «Гностические евангелия», которые касаются политики раннего христианства.<sup>90</sup> Извлеченное из земли собрание гностических текстов раскрывает значение забытой традиции и подтверждает предположение Хальб-

вакса, что вера не может утвердиться без поддерживающих ее структур коллективной памяти.<sup>91</sup> Здесь же обнаружилось и представление о христианстве как о культуре изначальной простоты, нейтрализовавшей некогда соперничавшие друг с другом местные традиции. Результатом политической борьбы, как утверждает Пэйджелс, было и само формирование церкви, которой удалось навязать официальную память о жизни Христа и ее смысле. Без поддержки со стороны официальных институтов альтернативные гностические концепции не закрепились в памяти и были легко подавлены. Эта тема, к которой обращался еще Ренан, и подтолкнула Хальбвакса к поиску глубинных структур древнееврейской памяти, служившей фундаментом для христианства. В этом смысле увлекавший Хальбвакса вид исследования, движущегося от письменной записи к современной ей устной традиции, ставит новые для исторического познания вопросы. Переход от письменности к устной традиции может стимулировать новые направления исследования, которые, как в случае с этой замечательной находкой, могут со временем получить признание.

Эта тема может также напомнить о том, что искал сам Хальбвакс в рамках своих исследований. Она поднимает острый вопрос о том, не является ли проект, над которым он трудился в 30-годы, апострофом ко всему столетию. В то время, когда он проводил свое исследование, не стремилась ли нацистская Германия колонизировать Европу точно так же, как когда-то Европа колонизировала Палестину? Историк Хальбвакс показывает, как память древних евреев была скрыта под расположившейся сверху памятью христиан. Не оказалась ли еврейская идентичность в Европе двадцатого века под сходной, если далеко не более пагубной угрозой? Намерения Хальбвакса остаются скрытыми в тексте, который он нам оставил.

Наше столетие — это столетие, застывшее в благоговении перед силой воображения. Хальбвакс был одним из первых в двадцатом веке ученых, предвидевших значение исследований репрезентаций воображения. Исследований, демонстрирующих изменения коллективной памяти, которая порождается живой традицией. И, наконец, он показал нам, как легко образами памяти можно манипулировать; острый вопрос для тех из нас, кто живет в культуре, где подобные манипуляции угрожают качеству демократической политической жизни. На более высоком уровне он преподнес нам урок, показав, как историческое исследование остается глубоко укорененным в традициях, от которых оно отталкивается. Осторожность историков, настаивающих на необходимости надежного знания о прошлом, достойно похвалы, если только мы признаем, что любопытство, вдохновляющее их поиск, исходит из глубочайших импульсов достопамятных традиций.

## Примечания

<sup>1</sup> *Halbwachs M. Les Cadres sociaux de la mémoire. Paris, 1925.*

<sup>2</sup> Обзор работ М. Хальбвакса см. в докторской диссертации: *Vromen S. The Sociology of Maurice Halbwachs. New York, 1975.* Об оценке Хальбваксом работ Дюркгейма см. его очерк: *La Doctrine d'Emile Durkheim // Revue philosophique de la France et de la France et de l'étranger. 85. 1918. 333 — 411.*

<sup>3</sup> Позже он преподавал в Сорбонне (1935 — 1939), а в последние годы своей жизни занимал профессорскую должность в Коллеж де Франс.

<sup>4</sup> Об их оценке работ Хальбвакса см.: *Connerton P. How Societies Remember. Cambridge, England, 1989. 36 — 38; Schwartz B. The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory // Social Forces. 61. 1982; Bastide R. Memoire collective et sociologie de bricolage // L'Annee sociologique. 21. 1970.*

<sup>5</sup> Douglas M. Introduction: Maurice Halbwachs. 1877 – 1945. New York, 1980.

<sup>6</sup> Douglas M. Edward Evanc-Pritchard. New York, 1980. См. также ее исследование институциональной памяти: *How Institutions Thinks*. Syracuse, 1986, в котором она заявляет о значимости теории Хальбвакса для понимания проблемы структурной амнезии.

<sup>7</sup> Bartlett F. *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge, England, 1932. Любопытно, что Барлетт не придает большого значения этой параллели. Вместо этого он подчеркивает ограниченность теории Хальбвакса, которая имеет отношение к коллективной памяти внутри групп, а не памяти самих групп.

<sup>8</sup> См.: Schwartz B. *The Reconstruction of Abraham Lincoln // Collective Remembering*. London, 1990; Zerubavel Y. *The Politics of Interpretation: Tel Hai in Israel's Collective Memory // Journal of the Association for Jewish Studies*. 16. 1991. 133 – 159; *New Beginnings, Old Past: The Colective Memory of Pionering Israeli Culture // New Perspectives on Israeli History*. New York, 1990; *The Recovery of Masada: A Study in Collective Memory // The sociological Quarterly*. 27. 1986.

<sup>9</sup> См. дискуссию о Хальбваксе в связи с новым интересом к социологии коллективной памяти: Coser L. Introduction: Maurice Halbwachs, 1877 – 1945. Chicago, 1992. 1 – 34.

<sup>10</sup> Clark T. *Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the Social Sciences*. Cambridge, 1973. 189.

<sup>11</sup> Ariès P. *Les Traditions sociales dans le pays de France*. Paris, 1943; Hutton P. H. *Collective Memory and Collective Mentalities: The Halbwachs-Ariès Connection // Historical Reflexions/Reflexions historical*. 15. 1988.

<sup>12</sup> Самые последние из таких откликов можно найти: Roussio H. *The Vichy Syndrome: History and Memory in France since 1944*. Cambridge, 1991. 2; Davis N. и Starn R. Introduction: *Memory and Counter-Memory // Representations*. 26. 1998, 2 – 4; Namer G. *La Commémoration en France, 1944 – 82*. Paris, 1983. 5 – 6; *Affectivité et temporalité de la mémoire // L'Homme et la société* 90. 1988. 9 – 14; Zonabend F. *The Enduring Mem-*

ory: Time and History in a French Village. Manchester, 1984. 201; *Nora P.* Memoire collective // La Nouvelle Histoire. Paris, 1978. 398 – 401.

<sup>13</sup> *Wachtel N.* Memory and History // History and Antropology. 2/2. 1986. 207 – 224; *Raphael F.* Le Travail de la memoire et les limites de l'histoire orale // Les Annales: Economies, societes, civilizations. 35/1. 1980; *Thompson P.* The Voice of the Past. Oxford, 1988; *Joutard P.* Memoire collective // Dictionnaire des sciences historiques. Paris, 1986. 447 – 449.

<sup>14</sup> Обзор политики репрезентаций как проблемы «постмодерна» см.: *Connor S.* Postmodernist Culture. London, 1989. 3 – 21, 224 – 229.

<sup>15</sup> *Rigney A.* The Rhetoric of Historical Representation: Three Narrative Histories of the French Revolution. Cambridge, England, 1990; *Carrard P.* Poetics of the New History: French Historical Discourse from Broudel to Chartier. Baltimore, 1992.

<sup>16</sup> Даже несмотря на то, что сама работа воспринимается, как незаконченная. См. комментарии Фернана Дюмона в предисловии к этой книге: *La Topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte*. Paris, 1941.

<sup>17</sup> См. рецензию М. Блока на книгу М. Хальбвакса: *Les cadres sociaux de la mémoire* в его *Mémoire collective, tradition et coutume: A propos d'un livre récent* // *Revue de synthese*. 40. 1925, 73 – 83. Комментарии Л. Февра к работе М. Хальбвакса см.: *Les Annales: Economics, Societes, Civilization*. I. 1946.

<sup>18</sup> *Burke P.* The French Historical Revolution: The Annales School, 1929 – 89. Stanford, 1990. 16, 23 – 25, 103.

<sup>19</sup> *Febvre L.* A New Kind of History. New York, 1973.

<sup>20</sup> О связях Хальбвакса с историками и о его месте во французской науке вообще см. содержательные статьи: *Craig J.* Maurice Halbwachs a Strasbourg // *Revue française de sociologie*. 20. 1979. 273 – 292; *Sociology and Related Disciplines between the Wars: Maurice Halbwachs and the Imperialism of the Durkheimians*. Cambridge, England, 1983.

<sup>21</sup> *Halbwachs M.* The Collective Memory. 78, 83 – 87, 105 – 106.

<sup>22</sup> Там же, 52.

<sup>23</sup> Там же, 79.

<sup>24</sup> Хальбвакс сильно увлекался методом литературоведа Гюстава Лансона, который пытался заниматься научным исследованием литературного текста. Он обратил внимание, что теологи очень скоро взяли на вооружение методы Лансона.

<sup>25</sup> О французской историографии начала двадцатого столетия см.: *Keylor W. Academy and Community: The Foundation of the French Historical Profession*. Cambridge, 1975. 163 – 207.

<sup>26</sup> *Halbwachs M. The Collective Memory*. 55.

<sup>27</sup> Там же, 79 – 87.

<sup>28</sup> Там же, 78, 106 – 107.

<sup>29</sup> Об этом см.: *Wachtel N. Memory and History: An Introduction*. 207; *Nora P. Entre mémoire et histoire: La Problematique des lieux // Lieux de mémoire*. Paris, 1984; *Lowenthal D. The Past Is a Foreign Country*. Cambridge, England, 1985. 185 – 259.

<sup>30</sup> *Halbwachs M. Les cadres sociaux de la memoire*. 35, 38 – 39, 92, 114 – 145, 275; *The Collective Memory*. 30 – 33, 59.

<sup>31</sup> *Halbwachs M. Les cadres sociaux de la memoire*. 4 – 8, 17. По этому вопросу он критиковал также и А.Бергсона.

<sup>32</sup> *Фрейд З. Толкование сновидений*. С. 53 – 54; *Психопатология обывденной жизни*. 243 – 248; *Early Psychoanalytic Writings*. New York, 1963.

<sup>33</sup> *Halbwachs M. Les cadres sociaux de la mémoire*. 21 – 27, 36, 40 – 60, 278. См. также его очерк: *Individual Psychology and Colective Memory // American Sociological Review*. 3 (1938).

<sup>34</sup> *Halbwachs M. Les cadres sociaux de la mémoire*. 34 – 35, 110, 143, 155, 203; *The Collective Memory*. 44 – 49, 64, 69, 77 – 78.

<sup>35</sup> Хальбвакс заимствует это представление о взаимодействии между двумя сторонами памяти от своего прежнего учителя, Анри Бергсона, который разработал теорию антиномий памяти в книге: *Материя и память*. М., 1992. На него также оказала воздействие работа английского натуралиста Сэмюэля Батлера: *Life and Habit*. London, 1878.

<sup>36</sup> *Halbwachs M. Les cadres sociaux de la mémoire*. 98 – 103, 138 – 140, 142, 281; *The Collective Memory*. 70 – 71, 76 – 78,

140 – 141. См.: *Connerton P.* How Societies Remember. 31 – 37, который утверждает, что Хальбвакс не ставит адекватно проблему памяти как стереотипа сознания.

<sup>37</sup> *Halbwachs M.* Les cadres sociaux de la mémoire. 104, 109, 214 – 216, 282, 292, 296; *The Collective Memory.* 124 – 127.

<sup>38</sup> Хальбвакс исследует различные варианты этой темы в главах о семейной, религиозной и социальной традициях. Он показывает, как некоторые традиции, например, религиозная догма, становятся главным препятствием для изменений, тогда как другие более эластичны и допускают нововведения.

<sup>39</sup> *The Collective Memory.* 139, 154 – 157.

<sup>40</sup> Там же, 90 – 93, 98 – 101.

<sup>41</sup> *Halbwachs M.* Les cadres sociaux de la mémoire. 126. См. также: *Zerubavel E.* The Seven Day Circle. New York, 1985.

<sup>42</sup> *La Topographie legendaire des evangiles en Terre Sainte.* 124. Об искусстве памяти см.: *Йеймс Ф.* Искусство памяти. М., 1997.

<sup>43</sup> *Hutton P. H.* The Art of Memory Reconceived: From Rhetoric to Psychoanalysis // *Journal of the Histoire of Ideas.* 48. 1987.

<sup>44</sup> *La Topographie legendaire des evangiles en Terre Sainte.* 124.

<sup>45</sup> Там же, 125.

<sup>46</sup> Там же, 117 – 120, 134.

<sup>47</sup> Там же, 48 – 49, 69, 151, 156 – 162.

<sup>48</sup> Там же, 37, 128 – 129, 152 – 154. Его же: *Les cadres sociaux de la memoire.* 199, 201 – 207.

<sup>49</sup> *La Topographie legendaire des evangiles en Terre Sainte.* 92, 150.

<sup>50</sup> Там же, 150, 157 – 164.

<sup>51</sup> Там же, 21, 45, 103, 109, 136 – 137.

<sup>52</sup> Там же, 64, 66 – 68.

<sup>53</sup> Там же, 90 – 99.

<sup>54</sup> Там же, 33, 90, 102.

<sup>55</sup> Там же, 106.

<sup>56</sup> Там же, 30, 163.

- <sup>57</sup> Там же, 137.
- <sup>58</sup> Там же, 116.
- <sup>59</sup> Там же, 121 — 124.
- <sup>60</sup> Там же, 21, 22, 24, 25 — 26, 37 — 38, 40, 46 — 47, 63, 67, 100, 111, 114, 137 — 139, 144.
- <sup>61</sup> Там же, 46, 51, 58, 63.
- <sup>62</sup> Там же, 46, 65, 68.
- <sup>63</sup> Там же, 77.
- <sup>64</sup> Там же, 25, 140; его же: *Les cadres sociaux de la mémoire*. 185 — 187, 196 — 197. О бриколаже см.: *Bastide R. Mémoire collective et sociologie du bricolage*. 1970, 96 — 97.
- <sup>65</sup> *La Topographie legendaire des evangiles en Terre Sainte*. 46, 58.
- <sup>66</sup> *Halbwachs M. The Collective Memory*. 53.
- <sup>67</sup> Хальбвакс был не в состоянии проверить на месте археологические исследования, которыми эти ученые-библеисты увлекались. «Их целью,— замечает он не без насмешки,— было стремление заново сделать работу, выполненную таким чудесным мастером». *La Topographie legendaire des evangiles en Terre Sainte*. 6.
- <sup>68</sup> Там же, 4.
- <sup>69</sup> Там же, 4 — 5; *Dalman G. Les Itinéraires de Jésus: Topographie des évangélies*. Paris, 1930; *Jesus-Jeshua: Studies in the Gospels*. New York, 1971.
- <sup>70</sup> *La Topographie legendaire des evangiles en Terre Sainte*. 2 — 3. См. недавно вышедшее исследование *Hunt E. D. Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire*. Oxford, 1982.
- <sup>71</sup> *La Topographie legendaire des evangiles en Terre Sainte*. 9 — 49.
- <sup>72</sup> Там же, 49.
- <sup>73</sup> Там же, 14, 20 — 22, 24 — 25, 27, 33, 40 — 42, 45, 46 — 47.
- <sup>74</sup> Там же, 9 — 11.
- <sup>75</sup> Там же, 33, 83 — 89, 130 — 133. *F. de Chateaubriand Itinéraire de Paris á Jérusalem*. Paris, 1980.
- <sup>76</sup> *La Topographie legendaire des evangiles en Terre Sainte*. 2, 44 — 46, 62 — 63, 101, 105, 115, 130, 153. См.: *Renan E. La Vie de*

Jésus. Paris, 1863; *Alfaric P.* Les Manuscripts de la Vie de Jésus d'Ernest Renan. Paris, 1939.

<sup>77</sup> La Topographie legendaire des evangiles en Terre Sainte. 16, 79.

<sup>78</sup> Там же, 113.

<sup>79</sup> Там же, 112 – 113, 147.

<sup>80</sup> Там же, 130 – 133.

<sup>81</sup> Там же, 117, 134 – 135 // *Joutard P.* Voix qui nous viennent du passé. Paris, 1983; *Havelock E.* The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences. Princeton, 1982; *Ong W. J.* Orality and Literacy: The Tecnologizing of the Word. London, 1982.

<sup>82</sup> La Topographie legendaire des evangiles en Terre Sainte. 116.

<sup>83</sup> *Hobsbawn E.* and *Ranger T.* The Invention of Tradition. Cambridge, England, 1983. 1 – 14.

<sup>84</sup> Относительно США см. исчерпывающее исследование *Kammen M.* Mystic Chords of Memory. New York, 1991.

<sup>85</sup> *Nora P.* Les Lieux de mémoire. Paris, 1984 – 1992.

<sup>86</sup> *Pagels E.* The Gnostic Gospels. New York, 1981.

<sup>87</sup> La Topographie legendaire des evangiles en Terre Sainte. 152 – 154.

## **ФИЛИПП АРИЕС: МЕЖДУ ИСТОРИЕЙ И ТРАДИЦИЕЙ**

### **Замок как театр памяти: заколдованная память об утраченном наследстве**

В книге «Ребенок и семейная жизнь при старом порядке» (1960), в своей знаменитой истории детства в культуре Запада, французский историк Филипп Ариес изображает замок аристократической семьи семнадцатого столетия.<sup>1</sup> Он характеризует его как место, где постоянно толпится народ, где собираются вместе члены огромной семьи, куда приходят и уходят слуги, а торговцы и вассалы появляются, не объявив заранее о своем визите. В этом замке много комнат, каждая из которых открыта, и нет ни одной, которая имела бы какое-нибудь специальное предназначение. В этом открытом пространстве, спонтанном и произвольном, жизнь семьи, объединенной идеалом общительности, выставлена на всеобщее обозрение. Насколько отличается образ жизни этой семьи от ее двойника наших дней, маленькой, интимной группы, ограждающей свою дневную деятельность пространством специальных комнат и скрывающейся от всего мира за стеной уединения. Портрет замка у Ариеса многим обязан его историческим исследованиям. Но он обязан также и

его столкновению в детские годы с традициями собственной семьи.<sup>2</sup> Это изображение замка на самом деле являлось его версией театра памяти мнемотехника, в достаточной мере близкого, чтобы узнать в нем образ жизни его собственной семьи, и в достаточной мере далекого, чтобы показаться странным и даже закодированным. Оно стало конкретным выражением глубокой традиции, в лоне которой зародилась его любовь к истории. История семьи Ариеса тянулась в глубь прошлого на несколько столетий. Но этот образ замка был взят из памяти и обозначал начальную точку его увлечения историей.<sup>3</sup> Он полагал, что память о своем собственном наследии является самым большим соблазном на пути к историческому исследованию. По этой причине память и история в работах Ариеса всегда переплетены друг с другом.

Филипп Ариес (1914—84) сегодня считается одним из важнейших основателей истории коллективных ментальностей, истории народных нравов, которая заняла столь заметное положение в современной историографии.<sup>4</sup> Он познакомил историков с областью исследований, расположенной за пределами политической территории, которая ранее была для них приоритетной. Он особенно известен своей историей отношений к детству и семье во Франции начала Нового времени, а позже своей историей отношений к смерти в западном обществе начиная со средневековья. Они послужили источником целого ряда специализированных исследований.<sup>5</sup> Однако только эти темы делают его работы столь интересными. В основе всех его научных разысканий лежит глубочайший интерес к природе традиции, полю исследования, ранее предназначавшемуся изучающим фольклор и антропологию. Согласно ранним критическим оценкам работы Ариеса воспринимались как разновидность социальной истории и были похожи на модные тогда исследования

школы Анналов.<sup>6</sup> Но если у него и была социальная история, то опиралась она больше на психологическую, чем на биологическую и материальную реальность, так как он с самого начала интересовался традициями, негласно принимаемыми различными социальными группами.<sup>7</sup> Исследовать традицию — значит, как усвоил историк Ариес еще в годы своего ученичества, приблизиться к механизмам коллективной памяти, поскольку традиции держатся на стереотипах мышления, передаваемых от одного поколения к следующему через огромные промежутки времени.

Следуя примеру Ариеса, сегодня историки возвращаются к проблеме коллективной памяти как к глубинному источнику своих интересов к коллективным ментальностям.<sup>8</sup> Тем не менее, стоит заметить, что исследования Ариеса двигались в обратном направлении. Именно обращение к природе коллективной памяти позволило проложить ему дорогу в историю коллективных ментальностей. Поэтому его первые работы «Социальные традиции во Франции» (1923), и особенно «Время истории» (1954) так важны для оценки характера его вклада в историческую науку. В этих исследованиях он обращается к вопросам историографии, ставшим сегодня центральными для научного решения проблемы памяти/истории: о роли стереотипов мышления в поддерживаемой ими традиции, о том, как эти стереотипы меняются, об эталонах перемен, которые демонстрируют традиции, и о методах, при помощи которых историки могут увидеть, как традиции действуют.

Личная память Ариеса о традициях его семьи с самого начала и увлекла его в исторические исследования. Выходец из семьи, с головой погрязшей в роялистских предрассудках, он с детства воспитывался на древних легендах средневекового французского общества.<sup>9</sup> Он знал, что по меркам современности та роль, которую

такого рода фольклор все еще играл в представлениях его семьи, была весьма необычной. Но он признавал также, что его семья передала ему представление о культуре, с которой огромное большинство его современников утратило контакт. Он верил, что где-то в тайных альковах его семейных традиций скрывается потайной ход к утраченной истории народной культуры. Эта традиция тянулась от генеалогического дерева его ближайших предков к анонимному наследию благородных владельцев замков, народных религиозных обрядов и отважных средневековых королей. Не было и речи о том, где эта традиция возникла. Ее самые отдаленные ступени терялись в глубинах легенд. Отдельные истории из его мифологического прошлого могли быть апокрифами. Но если события в таких историях были смесью факта и вымысла, то изображение общественных нравов представляло собой настоящий клад сведений о ценностях и отношениях между людьми предыдущих столетий. Исследуя фольклор такой традиционалистской семьи, как его собственная, историк сумел бы в ее представлениях о самой себе обнаружить давно позабытые в современном мире истины.<sup>10</sup>

Ариес изображает традиции так, словно они наслаиваются на субстрат коллективной памяти, скрытый под топографией исторической интерпретации.<sup>11</sup> Он знал, какой трудной задачей будет приобретение исторического взгляда на традиции такого рода, так как изменения в поддерживающих их стереотипах мышления настолько постепенны, что ускользают от любого наблюдения. Модификация коллективной памяти, признавал он, происходит слишком медленно, чтобы быть обнаруженной через три поколения, обычно составляющих период действия живой памяти.<sup>12</sup> Кроме того, однажды измененные истоки традиции склонны исчезать из памяти, которая стремится отбросить все, что не служит ее настоящим нуждам. Человеческие су-

щества, таким образом, живут с иллюзией, что их отношение ко вчерашнему дню не меняется во времени. И только благодаря историческому исследованию спустя весьма длительные периоды времени изменение коллективной памяти может стать доступным восприятию. Традиции определяются мнемоническими местами, которые историк обязан уметь обнаружить. С точки зрения Ариеса история, следовательно, может быть названа искусством памяти, искусством, являющимся способностью историка раскрыть содержащиеся в традиции воспоминания. Видение прошлого, которое он приобрел в детстве, переходя от памяти к истории, во взрослые годы стало основой его стремления уйти от этого разделения.<sup>13</sup>

Чтобы оценить, как понимает Ариес связь между коллективной памятью и историческим познанием, следует вернуться к его изучению истории исторических сочинений во Франции, к работе «Время истории», которую он составил как серию очерков, написанных в первые годы после Второй Мировой войны. Непохожая на его более поздние исследования детства и смерти, эта книга почти не привлекла внимания критиков, когда появилось впервые, да и сегодня это в значительной степени забытая работа.<sup>14</sup> Тем не менее, это важный текст для понимания концепций, лежащих в основе его зрелых исторических сочинений. Сочетая автобиографические воспоминания с историографической реконструкцией, он проводит параллель между его личным открытием истории и истоками французской историографической традиции. Работу вдохновил опыт военных лет, которые оказались решающими для его формирования как историка. Война принесла лишения и разочарования. Но она позволила ему перейти от простодушного энтузиазма юности к более зрелым историческим суждениям. Как он заметил в начале своего исследования, 1940-й год ознаменовал

собой поворотный пункт в его жизни, так как именно тогда он впервые столкнулся с Историей.<sup>15</sup>

Ссылаясь на Историю с заглавной буквы «И», Ариес имел в виду концепцию прошлого, которая оказала на него как личностное, так и интеллектуальное воздействие. На личном уровне он чувствовал, как анонимные исторические силы вторгались в его собственный мир, неся с собой внезапный конец комфортному образу жизни, который его вполне устраивал. «До перемирия 1940 года, — отмечал он, — я жил в оазисе, защищенном от внешнего мира».<sup>16</sup> Война с Германией смешала все его жизненные планы. Отложив в сторону свои занятия в Сорбонне, где он готовился к карьере преподавателя, он завербовался во французскую армию младшим офицером и был отправлен в тыл осенью 1939 года. Демобилизованный в августе 1940 года сразу же после перемирия, он оказался брошенным на произвол судьбы, не имея ни работы, ни формальных академических занятий, ни друзей, ни знакомых по довоенному Парижу, которые могли бы его хоть в чем-то поддержать.<sup>17</sup> Предоставленный сам себе, он уединился почти на год в национальной библиотеке, где чтение *Анналов* историков Марка Блока и Люсьена Февра раскрыло ему глаза на новые подходы в социальной и культурной истории.<sup>18</sup> Эти занятия все же мало помогли ему в квалификационном экзамене (агрегации) на должность профессора, который он провалил во второй раз в 1941 году, закрыв себе тем самым дорогу к карьере университетского профессора.<sup>19</sup> Проблемы семьи также ложились на его плечи тяжким бременем.<sup>21</sup> Он постоянно беспокоился о здоровье своей матери, а смерть брата на войне, незадолго до ее окончания, была для него огромной потерей. Несмотря на упущенные возможности и страдания от лишений, он кое-как дожил до конца войны. Чтобы обеспечить себя, он короткое время преподавал в поддерживаемой ре-

жимом Виши школе, а затем, в 1943 году нашел работу во французском административном бюро по внешней торговле, где мог бы прослужить до выхода на пенсию.<sup>23</sup> Но столкновения с Историей постоянно изменяли течение его жизни и приземляли планы на будущее.

Тем не менее, в интеллектуальном плане военные годы были временем роста, открывшим перед ним возможность более широкого понимания истории и подтолкнувшим его идти далее по стезе историка. Позже, в своих автобиографических сочинениях он объяснил, с чем было связано его формирование как историка.<sup>24</sup> Перед войной, писал он, его социальный мир был ограничен крепко спаянным кольцом университетских друзей, разделявших его глубокую привязанность к роялистской традиции. Во время 1930-х годов он занимался политикой, присоединившись к роялистской «Аксьон».<sup>25</sup> Он восхищался идеологом и апологетом этой организации Шарлем Моррасом, особенно за его почтительность к традициям Старого Режима.<sup>26</sup> После падения Третьей Республики ему, возможно, хотелось верить, что режим Виши восстановит связи с этим традиционным прошлым.<sup>27</sup> Война рассеяла такого рода иллюзии, когда он своими глазами увидел, какую карикатуру на традиции старого режима создали лидеры режима Виши в тщетных попытках умиротворить нацистскую Германию.<sup>28</sup>

К концу войны Ариес сам мог убедиться, какими ограниченными были его привязанности 30-х годов. В тот период, объясняет он во «Времени истории», его представление об истории сближалось с представлением о традиции. Он полагал, что роялистская историография — это эманация традиций старого режима, ценная своими поучительными уроками о том, как мудро прожить в мире, который слишком легко поддается на ложные обещания земного спасения в современной культуре.<sup>29</sup> Но, оценивая свой опыт военных

лет как историк, он признает, что его традиционалистская концепция прошлого не оставляла места для впечатляющего присутствия Истории в мире в целом.<sup>30</sup> Для Ариеса война означала яростную атаку современного мира, резко и драматично разорвавшего связи его поколения с идущими из прошлого традициями. В страхе перед могуществом этих исторических сил он стремился расширить свой концептуальный горизонт, чтобы приобрести знание о целом ансамбле отношений, благоприятствующих становлению современной культуры: глубокого преклонения перед наукой, особенно в ее позитивистских одеяниях; механистического взгляда на культуру, принесенного новыми промышленными технологиями; и растущей народной поддержки всесторонней ответственности и благотворительности государства.<sup>31</sup> В то же самое время он стремится вновь подтвердить значение традиционалистской точки зрения в рамках своей более широкой концепции истории. Оценка традиционного общества Франции, утверждает он, не должна приноситься в жертву позорному режиму Виши. Задача историка в том, чтобы отделить аутентичное от вымышленного в роялистском наследии.

Посвятив этому занятию свою книгу «Время истории», Ариес отрекся от многого, чему он научился у историков-роялистов, бывших его наставниками в довоенные годы. С его послевоенной точки зрения историки-роялисты начала двадцатого столетия никогда даже не приближались к этнографическому пониманию традиционной французской культуры, потому что были заняты политической историей. Такие ученые, как Жак Бэнвиль и Пьер Гаксот, озабоченные стремлением сохранить за роялизмом место в современной политической истории, тривиально упрощали культуру, которую брались защищать. Меняя ностальгию, доставлявшую удовольствие читающей публике, на более

реалистичную оценку нравов традиционного общества Франции, они утратили представление о глубинных истоках своей собственной истории.<sup>32</sup> Переход к языку современного мира означал, как утверждал Ариес, в то же самое время и переход к языку того мира, который уже был утрачен. Стремление найти место для древних традиций в современной историографии стало, таким образом, его призванием как историка. Он утверждал, что необходима была оценка этого наследия, а не его апология.<sup>33</sup> Поэтому, приходящийся на его зрелые годы вклад в историю ментальностей столь интересен и привлекателен, так как он стремился объяснить современному миру природу мира традиционно. Об этом мире мы можем узнать еще очень многое, даже если это тот мир, в котором нет пути назад.

### **Память французской истории: Ариес как историограф**

Таким образом, в исторической концепции Ариеса содержится глубокая двойственность.<sup>34</sup> С одной стороны, понятие Истории служит ему метафорой для обозначения современности. История разрушает традицию; она вырывает коллективную память из специфических условий ее существования и изменяет ее так, чтобы она обслуживала интерпретации более общего характера для более широкого круга публики. Это была для Ариеса империалистическая сторона истории — истории, разрушающей личные связи, благодаря которым традиция процветает. Истории, которая оставляет индивида одиноким и лишенным корней, беззащитным перед требованием публичной исповеди, исходящим от общества в целом.<sup>35</sup> С другой — он подтверждает сохраняющееся значение традиционалистской концепции истории, в рамках которой он

сформировался. Это субстанциальная сторона истории — истории, которая освещает инерционную силу традиции, ее способность сопротивляться импровизации. Можно сказать, что для Ариеса существуют две истории: одна делает прошлое универсальным и гомогенным, оставаясь в границах одного единственного образца интерпретации; другая вносит в прошлое разнообразие и разделяет его на мириады обособленных традиций. Ариес допускает, что в его дни История в первом смысле этого слова угрожает взять верх над историей во втором смысле.<sup>36</sup> Но столкнувшись с этим лицом к лицу, он не увидел причины, в силу которой сама История не могла бы быть понята в рамках более широкой концептуальной системы координат, в которой поглощенные ею отдельные традиции могли также быть идентифицированы и признаны. Двигаясь за пределы политической истории современного государства, История сумела бы предоставить средства, при помощи которых утраченные традиции можно было бы восстановить, раскрывая при этом плюрализм прошлого, множество «времен» истории, существующих отдельно от тех, которым отдает предпочтение современный мир.<sup>37</sup>

Поэтому книга «Время истории» представляла собой в высшей степени личные воспоминания, расположенные на том перекрестке, где высокая оценка традиции столкнулась с обязанностями историка-исследователя. Взгляд Ариеса-историка всегда был сосредоточен на тех мнемонических местах, где критическое познание истории сменяло собой молчаливое признание традиции. Он понимал историческое исследование как погоню за удаляющимся горизонтом коллективной памяти.<sup>38</sup> Перед лицом традиции, рассматриваемой как хранящийся в живой памяти ансамбль человеческих переживаний, создающие историю историки выглядят как мародеры, грабители прошлого,

глубины которого они даже и не надеются постичь. Преследуя горизонт памяти, они могут направить свои исследования даже в самые тайные уголки прошлого. Но сам горизонт останется недостижимой целью, так как традиция всегда манит за собой в еще более далекое прошлое. С обратной стороны горизонта прошлое всегда будет окутано тайной памяти, так как коллективная память является той средой стереотипов мышления, в которой и рождается история.<sup>39</sup> В этом смысле память является основанием истории. Это внутреннее состояние сознания, из которого выводится внешняя система координат истории. Для Ариеса движение от традиции в историю означает движение из прошлого, сохранившегося в живой памяти, к прошлому, критически оцениваемому с точки зрения хронологической концепции времени. По этой причине он постигает запоминаемое прошлое в границах не одной, а нескольких линий времени. Исторические хронологии абстрагируются из мнемонических схем, составленных из мнемонических мест, которые когда-то были барельефом живой традиции. Такого рода схемы меняются вместе с традициями, из которых выводятся. Предпочитаемая современными историками политическая хронология могла, видимо, обеспечить их схемой, необходимой для рассмотрения прошлого. Но как схема она нестандартна переменам нашей повседневной жизни, и если это случившиеся с нами события, личные или религиозные связи между людьми — то они приобретают историческую форму благодаря другим средствам памяти.<sup>40</sup>

«Время истории» отражает также разочарование Ариеса претенциозностью профессиональных историков его дней. Как только он перешел от раннего и неупорядоченного чтения историков-роялистов, найденных им в детстве в семейной библиотеке, к строгому и формальному изучению истории в студенческие

годы (сначала в Гренобле, а затем в Сорбонне), абстракции академических сочинений вызвали у него отвращение. История облачилась в мантию науки. Но история, считавшаяся научной, казалась ему неприлично близкой к ограниченным представлениям о прошлом, которых придерживались политики Третьей республики. При всей своей профессиональной объективности научные исследования по истории Франции подкрепляли произвольный политический взгляд на прошлое, и он бранит как левых, так и правых историков за их ограниченность. Он утверждает, что исход любых дебатов между этими историками предопределен их идеологической позицией. Следовательно, они не могут заметить, что все их интерпретации ютятся внутри общепринятых представлений, сфокусированных на становлении современного государства. С конца восемнадцатого столетия, утверждает он, историки утратили представление о том, как создавалась эта особая историографическая традиция.<sup>41</sup>

Поэтому единственной целью книги «Время истории» была попытка показать, как современная историография отодвигает в тень некоторые традиции. Историки, овладевающие своей профессией, гордятся скрупулезным обращением с объективными фактами. Но они были также опутаны и незримыми нитями субъективной историографической традиции, о чем вообще не подозревали. Задолго до того, как проблема памяти/истории стала предметом оживленного научного интереса, Ариес начал изучать, каким образом всякое историческое сочинение оказывается продолжением отдельных традиций коллективной памяти. В этом и заключалась оригинальность его исследования. В то время, как историки его дней продолжали разделять проблемы политики и проблемы культуры, Ариес стремился показать, насколько все они были ограничены физическими возможностями памяти. Убедитель-

ность любой исторической точки зрения, предполагал он, связана с политическим влиянием группы, от лица которой эта точка зрения высказывается. Социальные группы изменяют память так, чтобы она соответствовала их представлениям. Историческая интерпретация сохраняет концептуальную систему координат, навязанную памятью, так как сама от нее же и отталкивается. В целом культура памяти создает предпосылки для истории культуры.<sup>42</sup>

Приоритет политической истории в наше время тесно связан, как утверждает Ариес, с нуждами государства-нации. С его точки зрения идея государства-нации является современной абстракцией. Провозглашенная Французской революцией в конце восемнадцатого столетия и измененная ее апостолами в течение девятнадцатого века, идея государства-нации в современной историографии стала доминировать во всех концепциях общества того времени. Историки наших дней на самом деле также отдают должное ее власти. Так же, как государства-нации колонизировали заморские территории, так и их апологеты колонизировали прошлое. История старого режима, завершившаяся еще раньше, чем появилась эта современная концепция общества, была реконструирована академическими историками в соответствии с их сегодняшней точкой зрения. История стала рассказом о создании современного государства, постоянно повторяемым на языке политических идиом.<sup>43</sup>

Ариес утверждает, что историография, рассматривающая прошлое в соответствии с такими канонами, не может не упустить из памяти значение тех маленьких и второстепенных общностей, которые преобладали в традиционном обществе Европы.<sup>44</sup> Узы, связывавшие такие группы в единое целое, были основаны скорее на личной преданности, чем на публичных дефинициях обязанностей граждан. Тем не менее, совре-

менной историографии свойственна капризная линия, проведенная между публичной и частной жизнью. Такого рода различие характерно для духа современности, отождествляющего частную жизнь с автономией индивида. Но такая концепция, доказывает он, просто пародирует современные политические дефиниции. Чтобы понять традиционный мир старого режима следует, как он утверждал, понять его особую чувственность. В этом мире линия между публичной и частной жизнью еще не была проведена.<sup>45</sup> Политика была областью деятельности не только королей и богачей, но также тайных обществ и могущественных семейств. Понятие суверенитета еще не сосредоточивалось вокруг одной только власти, но было разбросано среди неразберихи пересекающихся и часто конфликтующих друг с другом связей личной зависимости.<sup>46</sup> Для Ариеса эта плюралистическая культура, упущенная из виду современными историками, все же сохранилась в коллективной памяти, и к ней еще смогут обратиться историки будущего. Даже если деятельность маленьких сообществ ускользнула от внимания профессиональных историков, эти группы продолжают передавать свою культуру от поколения к поколению через устную традицию. Скрытую историю повседневной жизни он и хотел представить.<sup>47</sup>

Чтобы объяснить, как работы историков современности оказываются оторгнутыми от своих истоков в традиции, Ариес обратился к истории французской историографии. Так же, как он проследил связь своего становления как историка с столкновением в детские годы с традициями своей семьи, так он прослеживает и связь становления современной французской историографии с ее укорененностью в средневековых традициях.<sup>48</sup> В средние века, объясняет он, история основывалась на хронологиях исключительно личного характера. Их масштабы едва ли могли далеко уйти от

возможностей живой памяти. Не было у них и никакой общепринятой системы координат для измерения времени. Сложные модели историографии соответствовали сложности распределения культурного влияния между политическими и церковными властями. Монахи так же, как короли и графы записывали свои собственные версии прошлого, и каждая группа формировала свое представление по-разному. Только через несколько столетий различные линии времени, посредством которых они моделировали прошлое, были смешаны в рамках единой хронологии, признанной теперь общезначимым ориентиром. До этого соревнующиеся друг с другом схемы были подобны островам исторического времени в море коллективной памяти. Они составляли массу несовместимых друг с другом линий времени, поскольку служители церкви соперничали с королями за то, чтобы выдвинуть именно свою формулу разметки прошлого.<sup>49</sup>

Как только в ходе семнадцатого столетия короли Франции консолидировали свою власть, они свели эти несоизмеримые традиции в рамках одной единственной роялистской историографии. Главным событием в историографии Франции семнадцатого столетия было, как замечает Ариес, создание Великой Хроники, поэмы в честь процветающей абсолютистской монархии. Начиная с этого времени и впредь, исторические сочинения во Франции строились на этом хронологическом прототипе. Таким образом, политика стала основой современных исторических сочинений. Сама Хроника, разумеется, продолжала нести на себе печать роялистской традиции, внутри которой она и зародилась. Выдвигаемые ею на первый план мнемонические места связывались с самыми значительными событиями в жизни королевской династии. По этой причине хронология современной французской истории заимствовала систему координат, использовав-

шуюся для демаркации исторического времени в соответствии со сменой поколений королевской династии. Даже когда эта Хроника перешла в девятнадцатом столетии в концепцию прошлого, расширенную с целью включить в него Французскую революцию и ее разнообразные традиции, пристрастие к структуре демаркации исторического времени в соответствии со сменой поколений королевской династии сохранялось по инерции вплоть до двадцатого века.<sup>50</sup>

Создание универсальной хронологии придворными историками королей-абсолютистов семнадцатого века могло означать переход исторического познания на твердую почву. Но это была триумфальная победа ценной вытеснения альтернативных историографических концепций. Когда роялистская историография стала в течение восемнадцатого столетия официальной памятью о возвышении современного французского государства, то тропинки в прошлое, которые протаптывались местными региональными историческими концепциями, были засыпаны землей и забыты. На самом деле, в восемнадцатом веке заветным желанием историков становится стремление свести тотальность прошлого к одной единственной хронологии.<sup>51</sup> Уже не могло быть такого времени в прошлом, которое не нашло бы своего места в этой системе координат. Но в своем рвении заполнить все пространство истории своей линией времени эти историки стерли ту часть пейзажа прошлого, которая минимально служила их целям, даже если она и оказала в свое время максимальное воздействие на жизнь простого народа. Тем самым, возникающая тогда современная историография разорвала свои связи с коллективной памятью, передаваемой от эпохи к эпохе множеством живых народных традиций.<sup>52</sup>

В девятнадцатом веке, продолжает Ариес, такая историографическая редукция прошлого к истории цар-

ствующих политических сил стала еще более ярко выраженной. Девятнадцатый век открыл значение исторического времени. Историки так же горячо, как и раньше, желали укрепить связи между прошлым и настоящим, но они по-новому чувствовали различие между ними. Хотя они и осознали неизбежность изменения исторической реальности, они были, тем не менее, оптимистами в своих надеждах на будущее. Во имя прогресса многие желали оставить традиции прошлого позади, забыв об их упорной инерционной силе влияния на настоящее.<sup>53</sup> С этого времени русло истории надолго входит в идеологические берега, так что даже историки консервативных убеждений согласились с предпосылками их интеллектуальных оппонентов относительно политических оснований исторической науки. Что касается тех из них, у кого были строгие политические обязательства, то они часто переделывали историю в свете политических планов на будущее, тогда как те, кто придерживался более беспристрастной точки зрения, претендовали и на научную объективность.<sup>54</sup> В любом случае политическая хронология современной историографии стала абсолютным ориентиром. Прошрое, пробуждаемое мнемоническими местами, сменилось прошлым, размеченным событиями на абстрактной линии времени.<sup>55</sup>

Только в наши дни, как утверждает Ариес, интерес к коллективной памяти как к тропе в прошлое был возрожден. Он верил, что то, к чему эта тропа могла привести, осталось без изменений, так как коллективная память продолжала одушевлять те приватные миры, в которых жили и создавали ценности обычные люди. Для большинства публичный мир политики всегда находился на втором плане. По иронии судьбы именно в тот век, когда публичная власть угрожала глубоким вторжением в приватные миры семейной, религиозной и общественной жизни, историки вспомнили о

значении этих утраченных культурных традиций.<sup>56</sup> Поэтому 1940 год стал поворотным и для формировавшегося как историка Ариеса. Этот год знаменует собой ту страницу его биографии, когда он, с детства находивший приют в лоне местной традиции, оказался лицом к лицу с требованием публично отчитаться перед универсализированной историографией.

### **От памяти к ментальностям: Ариес как историк**

Именно в таком контексте Ариес и определяет свою задачу как историка. Если История вторгалась в частную жизнь обычных людей, то ограничения современной науки рамками политики уже не могли восприниматься с одобрением. Это было время, когда границы исторических сочинений расширялись, а их содержание становилось более разнообразным. Поэтому его призванием стало стремление продемонстрировать своему времени плюрализм прошлого — плюрализм времен истории, протекавших в соответствии с разными ритмами перемен и бывших странными и чуждыми духу современности. Обязанный следовать понятиям Истории, Ариес был вынужден расширить масштабность своих рассуждений и включить в них народную культуру. Составив книгу «Время истории» в конце 1940 года, он провел лишь предварительное исследование этой утраченной истории, которая к 70-м годам окажется в центре интересов историографии. Так же, как разочарование в политике режима Виши подтолкнуло его к исследованию неизученной истории его семейной традиции, так и многие историки будут, как он предвидел, искать возможность восстановления строгих связей с другими забытыми традициями, когда современное государство будет продолжать вторгаться в область их частной жизни.<sup>57</sup> С его точки зрения, миф о

политическом прогрессе, пропагандируемый государством-нацией в девятнадцатом столетии, постепенно рассеивается в середине двадцатого. Государство, некогда рассматривавшееся как инструмент прогресса, теперь, как многие признавали, представляло собой угрозу целостности частной жизни. Для Ариеса изоляция индивида в современном мире, связанная с высоко индивидуализированным кодексом общественной дисциплины, не могла не возбуждать желания вновь открыть потерянный мир общительности, оставшийся в прошлом.<sup>58</sup>

Ариес отнес свой подход к категории «экзистенциальной истории», когда делал наброски к «Времени истории».<sup>59</sup> Однако концепция истории, которую он там представил, с ее акцентом на субъективности любой оценки прошлого, недалеко ушла от сегодняшних концепций, отождествляемых с историей коллективных ментальностей.<sup>60</sup> Такого рода историческое знание, утверждает он, могло бы проникнуть в дух общественной жизни, чего политическая история сделать не может. Вопрос заключался не только в предмете, но и в контексте, в котором этот предмет следовало изучать. Чтобы написать историю народных нравов историки, объясняет он, должны отказаться от сдерживающих их рамок политической истории. Хотя последняя долгое время рассматривалась как главная опора истории, ее хронология представляла собой только одну из многих возможных схем, каждая из которых могла бы организовать историческое время по-своему. От тенденции к общепринятому политическому ориентиру исторических исследований Ариес желает повернуться к более плюралистичной системе координат культуры, напоминающей ту, которая существовала, когда обмен историей и памятью еще был очевидным. Таким образом, истоки истории в живой памяти, как он полагал, можно открыть еще раз.<sup>61</sup>

С этой целью Ариес делает набросок своего восприятия модели перемен в истории народных нравов при переходе от традиционной в современную европейскую культуру. Его движущие силы имели мало общего с политикой, как обычно полагают. Во времена между поздним средневековьем и современной эпохой, приблизительно с шестнадцатого до девятнадцатого столетия, происходила, как он доказывает, медленная трансформация способа, которым люди выражали свои чувства в общественной жизни. Смысл этой жизни в традиционной Европе был основан на идеале общительности, тогда как в современной культуре его фундаментом является идеал частной жизни.<sup>62</sup> Конвенции повседневности, некогда распылявшие эмоцию по важнейшим социальным структурам, сменились другими, усилившими внутреннее взаимодействие этих структур. В более опасном обществе Средних Веков люди думали о том, как выжить, опираясь на стабильность своих социальных обычаев. К девятнадцатому веку они думали уже о личной самореализации на основе норм поведения, поощрявших и поддерживавших перемены. В современном мире осмысленных социальных отношений может быть меньше, но они больше зависят от взаимной привязанности.<sup>63</sup> Общительность, столь заметная в огромной семье традиционного общества Европы, свелась к интимности семейной миниатюры наших дней. В свете этой революции в организации эмоциональной жизни в западной культуре люди современной эпохи росли и воспитывались с другими требованиями и надеждами, нежели их предки всего несколько столетий назад.<sup>64</sup> Более того, с иными надеждами на будущее они по-другому и вспоминали об этом своем росте. Историческая перестройка эмоциональной жизни в западной культуре привела, как полагает Ариес, к иному использованию памяти. Коллективная память, поддерживавшая обычай в

традиционном обществе, открыла дорогу к личной памяти, поощряющей поиск идентичности в наши дни.

То, что исследовал Ариес, представляло собой модификацию стереотипов сознания, а не последовательность событий. Для этого вида истории культуры не только темпы изменений медленнее, но они и воспринимаются иначе. Ариес предлагает синхронную концепцию времени. Он на самом деле утверждал, что старые способы мышления не исчезли полностью, но продолжают существовать вместе с новыми, хотя значение старых постоянно уменьшается. В традиции «прошлое прошлое» остается основанием «прошлого настоящего». Время традиции нельзя изобразить как последовательность дискретных состояний сознания, в которых новые стереотипы заменяют собой старые. Чтобы изобразить изменения ментальности историк обязан учитывать непрекращающуюся, динамичную связь между стереотипом и импровизацией. Стереотипы сознания изменяются внутри более широкой структуры коллективных отношений. Импровизация, следовательно, изменяет структуру памяти, когда интегрируется в нее. В этой структуре каждое изменение стереотипа репрезентирует напряженность отношений между старым и новым. Старые и новые способы сосуществуют в обратно пропорциональной зависимости друг к другу, если структура коллективной памяти рассматривается на протяжении длительного периода времени. Только в вечности самое древнее состояние сознания полностью исчезнет из виду. Чтобы измерить медленный, часто недоступный восприятию темп перемен традиции, историки, следовательно, должны совершить квантовый скачок в то время, которое избрали для наблюдения.<sup>65</sup>

Ариес осознавал, что его теория истории, основанная на памяти, возникла не на пустом месте. Он обнаружил родственные настроения среди историков де-

вятнадцатого века, склонявшихся к романтизму, таких как Жюль Мишле и Фюсте де Куланж.<sup>66</sup> Оба стремились передать ментальность прошлого через его образы. Их работы, тем не менее, остались импрессионистскими. Их образы не смогли раскрыть структурное измерение той культуры, которую они стремились изобразить. Чтобы адекватно передать смысл истории нравов, следует, как полагает Ариес, разместить эти образы в более широком культурном контексте. На самом деле его рецепты для истории ментальностей основаны на освоении методов древнего искусства памяти: он закрепляет смысл прошлого скорее за образами, чем за событиями, и размещает их внутри более широких ментальных структур. Исторические изменения раскрываются на основе модификации этих структур и сокращения размера образов.<sup>67</sup> Ариес также признает значительное влияние со стороны историков школы Анналов Блока и Февра. Возможно, уроки, усвоенные из работ Февра, частично помогли ему сформулировать свои представления о традиции в исторической перспективе. Февр постоянно обращался к понятию стереотипов мышления, не проникая глубоко в их природу, и можно сказать, что Ариес последовал его примеру.<sup>68</sup>

Объяснение связи между памятью и историей является у Ариеса важной предпосылкой для оценки исследований детства и семьи, которые принесли ему славу. Он не только показывает, как изменяется традиция, он также обнаруживает, что и сама коллективная память при этом перестраивается. Немногие критики оценили книгу «Ребенок и семейная жизнь при старом режиме» должным образом. Критическое обсуждение этого новаторского исследования сосредоточилось на «открытии детства», рассматриваемого как социальная проблема.<sup>69</sup> Некоторые критики неверно истолковали предположение, что средневековые люди не име-

ли понятия детства.<sup>70</sup> Точка зрения Ариеса скорее состояла в том, что они не имели эволюционного представления о жизни, на основе которого детство можно было бы расценивать как подготовительную стадию зрелости.<sup>71</sup> Книга «Ребенок и семейная жизнь при старом режиме» касается исторической разработки идеи жизненного цикла как эволюционной модели между шестнадцатым и двадцатым столетиями. Изменение состояло в ожиданиях психологического, а не биологического роста. К шестнадцатому веку, утверждает он, родители в аристократических семьях и в семьях среднего класса относились к своим детям с беспрецедентной лаской и заботой. Течение жизни стало более спокойным; болезни, веками опустошавшие население Европы, стали менее опасными. Когда нормы детской смертности упали, и условия жизни стали чуть-чуть более предсказуемыми, родители, с одобрения религиозных педагогов, все больше и больше склонялись к тому, чтобы заранее планировать будущее своих детей.<sup>72</sup> Детство, следовательно, рассматривалось как особая стадия жизни, предшествующая зрелости, но в то же время и отличающаяся от нее.<sup>73</sup> В течение следующих столетий тенденция роста ожиданий от жизни ускорила, так как концепция эволюционного процесса стала более отчетливой. К восемнадцатому столетию юность признавали особым состоянием развития между детством и зрелостью.<sup>74</sup> К концу девятнадцатого столетия подростковый возраст стал еще одним интервалом в этой модели эволюционного процесса.<sup>75</sup> Дополнительные уточнения, распространявшиеся на средний возраст и старость, были признаны в конце двадцатого века, когда появилась охватывающая всю человеческую жизнь модель роста, изобретенная эго-психологом Эриком Эриксоном.<sup>76</sup> Точка зрения Ариеса заключалась в том, что психологический рост, если он был в какой-то мере биологической

реальностью, стал в современном мире неотразимым идеалом культуры.

Таким образом, книга «Ребенок и семейная жизнь при старом режиме» давала повод для исследования предположений о природе памяти, выдвинутых во «Времени истории». Историческое возникновение эволюционной концепции жизненного цикла перестроило коллективную память и ее воздействие на медленное изменение ожиданий от жизни и ее возможностей. Люди в современном мире постепенно приобрели привычку к ожиданию эволюционного роста и планировали свою жизнь и жизнь своих детей соответствующим образом. Такие привычки передавались от поколения к поколению по мере того, как сам этот рост фиксировался в коллективной памяти. Незаметно старая концепция жизни как цикла отделяемых друг от друга ритуалами инициации переходов, но не имеющая эволюционного значения, сменилась другой концепцией, предвосхищавшей эволюционные перемены. Концептуальные схемы процесса, сходные с теми, что изобрел Эриксон, обеспечили архитектуру его ценности.<sup>77</sup> Модель Эриксона на самом деле была мнемонической моделью, освещающей этапы и переходы процесса формирования «Я», который вырабатывался исторически в течении нескольких столетий.

Изменяющиеся ожидания в отношении жизненного цикла подкреплялись и интегрировались с изменениями концепции семьи. Когда-то сосредоточенный вокруг социального статуса родителей, как носителей генеалогического наследства, смысл семейной жизни сместился на подготовку детей к ответственности за их будущую жизнь в зрелости. Социальная единица, идентичность которой прежде воспринималась в свете прошлого, теперь была постигнута вновь в свете надежд на будущее. Сфокусированная на детях, семья постепенно отошла от своей роли публичного сообще-

ства с полицейскими полномочиями.<sup>78</sup> В уменьшенной форме семья стала убежищем от мира в целом, странством частной жизни, где могли развиваться личные отношения. Разнообразные и главным образом поверхностные отношения в огромной семье традиционного европейского общества сменились более глубокими и более интимными отношениями внутри атомного ядра семьи наших дней. Семья стала переплетением привязанностей, отношения между родителями и детьми поднялись до уровня беспрецедентной эмоциональной интенсивности. Идеал общительности в наши дни сменился идеалом общественной дисциплины, поддерживаемой ради планов на будущее, и это сильно способствовало углублению потребности в индивидуальной идентичности и автономии.<sup>79</sup> Синхронная связь между новым и старым идеалами семьи оставалась все же нетронутой. Сознание ребенка стало архивом, в который родители помещали свои семейные традиции, даже когда поощряли надежды своих детей на более многообещающее будущее.<sup>80</sup> Таким образом, историческое измерение стало применяться к коллективной памяти, в дополнение к потребности современного мира чтить память о прошлом, отличающимся от настоящего, а также, когда связи с этим прошлым становятся хрупкими, разыскивать его в позабытых воспоминаниях детства.<sup>81</sup>

Следующее исследование Ариеса об изменении отношений к смерти в западной цивилизации, книга «Человек перед лицом смерти» (1977), обнаруживает такую же озабоченность тем фактом, что коллективная память становится достоянием истории в современном мире.<sup>82</sup> Еще раз Ариес описывает историческую последовательность смены отношений, но на этот раз отношений к последнему в жизни переходу. Его самым заметным достижением в этой работе было открытие того, насколько недавно появилась потреб-

ность хранить память о личности простых людей.<sup>83</sup> Чрезмерное выражение горя об утрате любимого и потребность сохранить память о его жизни выдвинулась на первый план в западной культуре только в девятнадцатом столетии. Такие траурные обряды были связаны с отношением к смерти и его медленным изменением, начало которого приходится на конец Средних Веков. Индивидуальное надгробие, замечает он, было изобретением Нового времени. Его прототип, крошечная мемориальная доска на могиле, датируется шестнадцатым столетием; самой впечатляющей его формой стал надгробный памятник девятнадцатого века. Персональная коммеморация отражала потребность в выражении чувства привязанности, воспитываемого в жизни современной семьи. Оно предполагало также новое осознание неизбежности перемен и уникальности каждой жизни, которое, в свою очередь, делало чувство утраты еще более глубоким.<sup>84</sup>

Так же, как существуют параллели между анализом стадий подготовки к жизни у Эриксона и работами Ариеса, так есть у него и соответствия в истолковании стадий подготовки к смерти с работами американского психиатра Элизабет Кюблер-Росс. В своей книге «Человек перед лицом смерти» Ариес представил схему развития этого отношения на протяжении нескольких столетий, и его пять исторических стадий демонстрируют поразительное сходство с психологическими стадиями, установленными Кюблер-Росс в ее клинических исследованиях подготовки к смерти у индивида современного западного мира.<sup>85</sup> Модели, предложенные Эриксоном и Кюблер-Росс в виде психологических схем, повторяют исторические стадии эволюции отношения к смерти, как они изображаются у Ариеса. Сравнение предполагает, что коллективная память об отношении к трауру незаметно менялась в то время, как сама память поддерживала иллюзию, что чувство тяже-

лой утраты всегда выражалось одним и тем же способом. В психологических интерпретациях, предложенных Эриксоном и Кюблер-Росс, коллективная память о том, что являлось длительной исторической трансформацией, представлена в концентрированной форме.

Работы Ариеса о связи между историческим познанием и коллективной памятью обладают глубоким смыслом для историографии, которая только начинает это признавать. Память о завещанной нам из прошлого культуре, отвергавшаяся как иррелевантная позитивистскими представителями политической истории девятнадцатого века, снова стала предметом исторической интерпретации, в известной мере благодаря новаторским работам Ариеса. В ходе своих исследований он обнаружил, насколько чувствительной является лежащая в основании традиции память к требованиям политической власти в наши дни. Несмотря на свой традиционализм, он был первым историком, который показал, как альтернативные традиции остаются неизученными в тени традиций, связанных с академическим или политическим дискурсом. Он был первым, кто высказал тревожное предположение, что наша способность запоминать прошлое зависит от тех, кто в настоящее время определяет официальную память нашей культуры. По этой причине он предвосхитил интересы историков и философов-постструктуралистов, подчеркивавших зависимость знания от власти. Сам он часто замечал сходство своих интерпретаций с Мишелем Фуко, наиболее знаменитым из этого круга ученых.<sup>86</sup> Ариес даже использовал термин «археология истории» задолго до того, как Фуко сделал его модным.<sup>88</sup> Ариес, тем не менее, был осторожен в отношении того, что под этим термином Фуко подразумевал. Согласно Фуко, археология исключает живую память из своих рассуждений. Сосредоточиваясь на формах, в которых прошлое репрезентировано, этот метод ста-

вит на одну доску запоминаемое прошлое и то, что отождествляется с ним, предавая тем самым его забвению. Почтительность Ариеса к тем особым традициям, в которых он сформировался, противоположна установке постструктуралистов на осознанное отстранение. Его работы подтверждают важность признания реальности живой памяти о прошлом, даже если она перестала служить нуждам современных политиков. Для Ариеса проблема памяти представляет больший интерес, чем ее археологические останки. Его обязанностью как историка было стремление показать, что при изучении прошлого силу забытых воспоминаний нельзя отрицать, так как они являются источником как любознательности, так и энтузиазма, одушевляющих историческое исследование.<sup>89</sup>

## Примечания

<sup>1</sup> На английский язык эта книга была переведена под названием «Столетия детства: социальная история семейной жизни». Русский перевод — Свердловск, 1999.

<sup>2</sup> *Ariès P. Un Historien du demanche. III (1982); Confessions d'un anarchiste de droite // Conterpoint. 16. 1974. 90.*

<sup>3</sup> См. интервью с Филиппом Ариесом в «Нувель Обсервер» 20 февраля 1978 года.

<sup>4</sup> *Hutton P. History of Mentalities: The New Map of Cultural History // History and Theory. 20. 1981.*

<sup>5</sup> О влиянии «Столетий детства» см. обзор рецензий: *Vann R. The Youth of Centuries of Childhood // History and Theory. 21. 1982, 279—297; о работах Ариеса о смерти см.: Chaunu P. L'Historien en cet instant. Paris, 1985. 224—242.*

<sup>6</sup> См. *J.-L.Flandrin Enfance et sociétés // Les Annales: Economies, sociétés, civilisations. 19. 1964. 322—329.*

<sup>7</sup> В начале своей карьеры историка Ариес написал книгу об исторической демографии, в которой продемонстриро-

вал свое знание материальной реальности и умение пользоваться количественными методами. Хотя в заключительных замечаниях он обращает внимание на ограниченность такого исследования и выражает желание описать психологическую реальность, которая не может быть схвачена посредством статистического анализа. *Ariès P. Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIII-e siècle*. Paris, 1976.

<sup>8</sup> *Nora P. Mémoire collective // La Nouvelle Histoire*. Paris, 1978. 398.

<sup>9</sup> *Ariès P. Le Temp de l'Histoire*. Monaco, 1954. 9 – 12.

<sup>10</sup> *Ariès P. Le Temp de l'Histoire*. 12 – 21; *Confessions d'un anarchiste de droite*. 89 – 90.

<sup>11</sup> В этом отношении первая работа: *Les Traditions sociales dans les pays de France*. Paris, 1943, представляет собой обзор изменений обычаев от одного региона к другому. Книга «*Le Temp de l'Histoire*» была теоретическим исследованием вопросов, впервые там поставленных.

<sup>12</sup> *Ariès P. Le Temp de l'Histoire*. 45.

<sup>13</sup> Там же, 22 – 24.

<sup>14</sup> Тем не менее, недавно этот текст был переизданы: Paris, 1986, с предисловием Р. Шартье. См. также комментарии Ариеса по поводу восприятия его работ // *Un Historien du demanche*. 118 – 120.

<sup>15</sup> *Ariès P. Le Temp de l'Histoire*. 9 – 12, 33, 63 – 64, 315; см. также: *Un Historien du demanche*. 77 – 78.

<sup>16</sup> *Ariès P. Le Temp de l'Histoire*. 10.

<sup>17</sup> *Un Historien du demanche*. 73 – 77.

<sup>18</sup> Там же, 78; *Le Temp de l'Histoire*. 292 – 294, 308.

<sup>19</sup> *Un Historien du demanche*. 77 – 78. Неудача Ариеса на этом экзамене является загадкой. Одаренный интеллектуально, он в личной жизни всегда был бунтовщиком и мог не принять предстоящий экзамен всерьез. См. наблюдения одного из его друзей в те времена: *Ф. Леже Philippe Ariès: l'histoire d'un historien // La Revue universelle des faits et des idées*. 65. 1986. 65.

<sup>20</sup> *Un Historien du demanche*. 79, 92 – 98

<sup>21</sup> Эта школа была *ecole des cadres*, ответственной за обучение учеников, посещавших молодежные лагеря Виши. Ариес подписал протест против назначения Пьера Лаваля премьер-министром в 1942 году. Там же, 79 – 80, 82.

<sup>22</sup> Там же, 73 – 74

<sup>23</sup> Ариес представлял круг своих друзей как рудимент института тайных обществ, возникших в восемнадцатом столетии в качестве соединительного звена между персонализмом семьи, политическое влияние которой падало, и имперсонализмом современного государства-нации, тогда еще только начинавшего наращивать свое влияние. См.: *Un Historien du demanche*. 57 – 71, 163; *Confessions d'un anarchiste de droite*. 89.

<sup>24</sup> Там же, 41 – 42, 58, 63 – 64, 68, 74 – 76, 84, 87, 208 – 210; *Le Temp de l'Histoire*. 310.

<sup>25</sup> Книга *Apueca: Les Traditions sociales dans les pays de France*. 1943, где доказывается ценность региональных сообществ, противопоставляемых централизованному государству, может отражать его идеализированное представление о том, чем мог бы быть традиционалистский режим. Но оценивая ее спустя годы, он заявлял, что это исследование обозначало собой первый шаг от его ранних политических концепций истории к истории ментальностей, которой он позже стал заниматься. См. его комментарии к: *Un Historien du demanche*. 80 – 81, 84 – 86, 89.

<sup>26</sup> *Ariès P. Un Historien du demanche*. 81, 101. Тем не менее, Ариес был напуган публичными призывами во время войны сортировать людей по признаку их идеологической благонадежности. Об отношении правых интеллектуалов к режиму Виши после войны см. интересное исследование: *Roussio H. The Vichy Syndrome: History and Memory in France since 1944*. Cambridge, 1991. 27 – 32.

<sup>27</sup> *Ariès P. Le Temp de l'Histoire*. 9 – 24, 49, 56 – 59; *Confessions d'un anarchiste de droite*. 90 – 92.

<sup>28</sup> *Ariès P. Le Temp de l'Histoire*. 16 – 18.

<sup>29</sup> Там же, 321 – 325.

<sup>30</sup> Там же, 26 – 33, 46 – 60, 313. См. также: *Un Historien du demanche*. 97 – 98; *Confessions d'un anarchiste de droite*. 92.

<sup>31</sup> *Ariès P.* *Le Temp de l'Histoire*. 45, 259, 315 – 318; *Un Historien du demanche*. 83.

<sup>32</sup> Ариес и сам обращает внимание на это в книге: *Le Temp de l'Histoire*. 313, 317 – 318.

<sup>33</sup> Там же. 35 – 39, 61 – 72, 321 – 325.

<sup>34</sup> *Confessions d'un anarchiste de droite*. 94 – 95; *Un Historien du demanche*. 109 – 110.

<sup>35</sup> *Ariès P.* *Le Temp de l'Histoire*. 57, 318 – 319.

<sup>36</sup> Этот метод движения назад от настоящего, как противоположность поиска формальных начал, непохож на концепцию генеалогии, обнародованную позже М. Фуко. См.: *Foucault M.* *Nietzsche, Genealogy, History // Language, Counter-Memory, Practice*. Ithaca, 1977. 139 – 164.

<sup>37</sup> *Burguiere La Singuliere Histoire de Philippe Ariès*. 82. См. также рассуждения П. Нора о том, как мнемонические места возникают в пространствах памяти, предоставляя возможность историкам осваивать роль конструкторов этих мест на хронологических линиях времени: *Entre mémoire et histoire // Les Lieux de memoire*. Paris, 1984. I, XVII—XXV.

<sup>38</sup> *Ariès P.* *Un Historien du demanche*. 125; *Le Temp de l'Histoire*. 22 – 24, 43 – 49, 286 – 287.

<sup>39</sup> *Ariès P.* *Le Temp de l'Histoire*. 26 – 33, 50 – 59, 258 – 259; *Un Historien du demanche*. 53 – 56, 97 – 98, 116 – 117; См. также: *Keyllor W.* *Jacques Bainville and the Renaissance of Royalist Historiography in Twentieth-Century France*. Baton Rouge, 1979. 214 – 218.

<sup>40</sup> Представления Ариеса об этом предмете отражают влияние Мориса Хальбвакса. Он отмечает влияние работ Хальбвакса: *Les Traditions sociales dans les pays de France*. 10 – 11. См.: *Hutton P. H.* *Collective Memory and Collective Mentalities: the Halbwachs-Ariès Connections // Historical Reflexions*. 15. 1988. 311 – 322.

<sup>41</sup> *Ariès P.* *Le Temp de l'Histoire*. 269 – 270.

<sup>42</sup> Первое опубликованное Ариесом историческое исследование *Les Traditions sociales dans les pays de France* пред-

ставляло собой кропотливое изучение природы этих групп в традиционном обществе.

<sup>43</sup> *Ariès P.* Un Historien du dimanche. 143, 163, 182;

<sup>44</sup> *Ariès P.* Le Temp de l'Histoire. 102–153. См. также: *Wilcox D.* The Measure of Times Past. Chicago, 1987. 9, 153–186; *Huppert G.* The Idea of Perfect History. Urbana, 1970. 12–27, 170–182.

<sup>45</sup> *Ariès P.* Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIII-e siècle. 399–412; Un Historien du dimanche. 112.

<sup>46</sup> *Ariès P.* Un Historien du dimanche. 111.

<sup>47</sup> *Ariès P.* Le Temp de l'Histoire. 109, 121, 133, 209.

<sup>48</sup> Там же. См. также: *Ranum O.* Artisans of Glory. Chapel Hill, N.C., 1980, 3–25; *Furet F.* In the Workshop of History. Chicago, 1984. 77–98.

<sup>49</sup> *Ariès P.* Le Temp de l'Histoire. 259.

<sup>50</sup> Ариес делает также интересные замечания о роли коллекторов в инвентаризации и аутентификации текстов. С характерным для них вниманием к документальному источнику они сделали важный шаг в становлении современной исторической науки. Там же, 158, 194–201.

<sup>51</sup> Там же, 261–268.

<sup>52</sup> Там же, 268–290.

<sup>53</sup> Там же. См. также: *Ranum O.* Artisans of Glory. 17–21, об использовании *topoi* (общих мест, или мнемонических мест) в исторических сочинениях семнадцатого столетия.

<sup>54</sup> *Ariès P.* L'Histoire des mentalités. 409–412, 420–423; Confessions d'un anarchiste de droite. 95–97.

<sup>55</sup> *Ariès P.* Le Temp de l'Histoire. 91–93, 259.

<sup>56</sup> *Ariès P.* L'Histoire des mentalités. 410–412; Confessions d'un anarchiste de droite. 97–99.

<sup>57</sup> *Ariès P.* Le Temp de l'Histoire. 105.

<sup>58</sup> *Ariès P.* Un Historien du dimanche. 111, 117; Confessions d'un anarchiste de droite. 96–97; L'Histoire des mentalités. 402–423.

<sup>59</sup> *Ariès P.* Le Temp de l'Histoire. 90–93, 106.

<sup>60</sup> *Ariès P.* Un Historien du dimanche. 59 – 60, 134, 136 – 137, 163, 182; Confessions d'un anarchiste de droite. 92 – 95; Le Temp de l'Histoire. 259.

<sup>61</sup> *Ariès P.* Un Historien du dimanche. 135 – 136.

<sup>62</sup> *Ariès P.* Ребенок и семейная жизнь при старом порядке. 411 – 415.

<sup>63</sup> *Ariès P.* Le Temp de l'Histoire. 294 – 304. Его размышления на эту тему в конце жизни можно найти: *Ariès P.* La Sensibilité au changement dans la problématique de l'historiographie contemporaine. Paris, 1987. 169 – 175. Рассуждения Ариеса о движущих силах традиции не похожи на рассуждения, изложенные позже // *Rosock J.* Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History. London, 1972. 233 – 272.

<sup>64</sup> *Ariès P.* Le Temp de l'Histoire. 263 – 264, 267.

<sup>65</sup> Там же, 304 – 311. См. также: *Hutton P. H.* The Art of Memory Reconciled: From Rhetoric to Psychoanalysis // *Journal of the History of Ideas.* 48. 1987.

<sup>66</sup> *Ariès P.* Le Temp de l'Histoire. 292 – 301; Confessions d'un anarchiste de droite. 92, 97; Un Historien du dimanche. 53, 78, 88. Об ограниченности понятия стереотипов мышления см. *Friedlander S.* History and Psychoanalysis. New York, 1978. 1 – 2.

<sup>67</sup> См. рецензии: *Brown I.* Philippe Ariès on Education and Society in Seventeenth- and Eighteenth-Century France // *History of Education Quarterly.* 7. 1967; *Stone L.* The Massacre of the Innocents // *New York Review of Books.* 19. 1974.

<sup>68</sup> См. враждебную рецензию: *Wilson A.* The Infancy of the History of Childhood: An Appraisal of Philippe Ariès // *History and Theory.* 19. 1980.

<sup>69</sup> *Аруес Ф.* Ребенок и семейная жизнь при старом порядке. 9 – 10, 47, 57, 82, 128.

<sup>70</sup> *Ariès P.* Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIII-e siècle. 322 – 398.

<sup>71</sup> *Аруес Ф.* Ребенок и семейная жизнь при старом порядке. 43 – 44, 88 – 89, 110 – 121, 131 – 133, 164, 171, 174, 187, 239 – 240.

<sup>72</sup> Там же, 30.

<sup>73</sup> Там же, 29 – 30, 32.

<sup>74</sup> См. сравнение Ариеса и Эриксона, предложенное: *Hunt D. Parents and Children in History: The Psychology of Family Life in Early Modern France*. New York, 1970. 11 – 51.

<sup>75</sup> См. *Pomper P. The Structure of Mind in History*. New York, 1985. 81 – 114.

<sup>76</sup> *Donzelot J. The Policing of Families*. New York, 1979. 48 – 95.

<sup>77</sup> *Ариес Ф. Ребенок и семейная жизнь при старом порядке*. 251 – 252, 261 – 264, 284 – 285, 333 – 336, 353 – 357, 365 – 375, 398 – 408,

<sup>78</sup> Там же, 71, 375, 390.

<sup>79</sup> *Koselleck R. Futures Past: On the Semantic of Historical Time*. Cambridge, 1985. 36 – 38, 276 – 288.

<sup>80</sup> На английский название этой книги переведено как «В час нашей смерти».

<sup>81</sup> *Ариес Ф. Человек перед лицом истории*. М., 1992, 249, 271 – 272, 276, 308 – 313, 518, 524 – 536; *Le Temp de l'Histoire*. 46; *Un Historien du dimanche*. 168.

<sup>82</sup> См. краткое изложение основных черт этого длительного процесса в его книге: *Western Attitudes toward Death from the Middle Ages to the Present*. Baltimore, 1969. 46 – 50, 66 – 76.

<sup>83</sup> *Kübler-Ross E. On Death and Dying*. New York, 1969. 38 – 137.

<sup>84</sup> *Ariès P. Un Historien du dimanche*. 136, 149, 208.

<sup>85</sup> *Ariès P. Le Temp de l'Histoire*. 305.

<sup>86</sup> *Burguiere La Singuliere Histoire de Philippe Ariès*. 82.

## **МИШЕЛЬ ФУКО: ИСТОРИЯ КАК КОНТРПАМЯТЬ**

### **Феномен Фуко и современная французская историография**

В «Истории безумия» (1961), в исследовании, которое впервые принесло ему международное признание, французский философ и историк Мишель Фуко (1926—84) открывает повествование драматической картиной развалин лазарета, куда страдающих проказой отправляли с целью уменьшить страх остального общества.<sup>1</sup> Чрезвычайно заразная, с вселяющими ужас наружными физическими симптомами, проказа была болезнью, опустошавшей население Европы во времена позднего средневековья. В тринадцатом столетии, замечает Фуко, по меньшей мере 2000 таких приютов были официально внесены в список в королевской летописи в одной только Франции. В последующие столетия эта страшная болезнь пошла на убыль и к семнадцатому веку почти полностью исчезла. Лазареты опустели без больных. Но сами здания сохранились и еще долгое время служили напоминанием о местах заключения, роль которых они прежде играли.

Слабеющий страх перед проказой был, как показывает Фуко, все же странным образом связан с усили-

вающимся страхом перед безумием. В цивилизации, которая к восемнадцатому веку гордилась собой и своими «просвещенными», рациональными привычками, к сумасшедшим, нонконформистам и эксцентрикам относились с гораздо меньшей терпимостью, чем в средние века. Безумцы, когда-то наделявшиеся в народных представлениях божественной одержимостью, постепенно превратились в социальных изгнанников, а их неразумное поведение стало представлять собой проблему. Фуко создает воображаемый дискурс их исторического путешествия, используя в художественных целях такой литературный мотив эпохи Ренессанса, как «корабль дураков». Отправленные, словно нежеланный груз, публичными служащими шестнадцатого века в плавание по рекам Европы, безумцы в конце концов нашли причал в «больших домах для заключения» восемнадцатого века, которые, опустев от прокаженных, были открыты для других категорий отверженных.<sup>2</sup>

Если эти лечебницы для душевнобольных редко располагались в тех же самых физических местах, что и средневековые лазареты, то им, как полагает Фуко, пришлось, тем не менее, занять то же самое символическое пространство в публичном дискурсе, рядом с местами заключения. Старая форма лечебницы, утверждает он, была унаследована приютом для нового типа бездомных, чья ущербность была скорее психической, чем физической. Безумие в народных представлениях утратило дар мистического пророчества, и безумных жалели за утрату разума, а вместе с ним и человеческой природы. К этим местам служащие здравоохранения, а затем врачи и терапевты совершали «контр-падомничество» с целью помочь неразумному восстановить разум, которым тот больше не обладал. Связывая безумие с неразумностью, они лишали это понятие его коннотаций с божественной одаренностью и тем са-

мым отдавали предпочтение эффективности столь любезного современной цивилизации социального конформизма перед интуицией и творчеством, которые часто идут бок о бок с эксцентричным поведением.<sup>3</sup>

Так далек средневековый лазарет от современной лечебницы для душевнобольных, что память о первом, доказывает Фуко, почти исчезла к тому времени, когда появилась последняя. Только археолог, предполагает он, может увидеть в современной форме древние руины, к которым она генеалогически восходит. Но, как и лазарет, современная лечебница является памятником социальной потребности изолировать нежеланное и представляет собой устойчивое символическое пространство, обозначающее место для более ранних заключений.

Поэтому картина сумасшедшего дома у Фуко может также быть названа и театром памяти, производящим сильное впечатление вследствие забытых воспоминаний о том, что когда-то происходило в этих стенах. Его описание этого мнемонического места передает чувство благоговения перед лицом недоступной воспоминанию истории, чувство, утраченное в повторяющемся созидании и разрушении образов, в которых предназначение этого пространства было репрезентировано. Как археолог, который оказался перед руинами друидов и не может разгадать их предназначение, Фуко раскапывает и описывает развалины, увековечившие память о попытках человечества изолировать своих изгоев. Он прослеживает путь назад от современных лечебниц к домам призрения восемнадцатого века и до лазаретов тринадцатого столетия. Но он заявляет, что родословная этого воображаемого дома заключения может протянуться и еще дальше. Исследование уходит в такое прошлое, о котором мы ничего не помним.

Таким образом, Фуко, как археолог коммеморативного пространства, в котором располагалась эта идея

лечебницы, отделяет себя от историка, изучающего развитие этого института. Разрабатывая историографический метод, который имеет дело скорее с риторическими формами, оправдывающими институционализацию, чем с развитием самих институтов, Фуко открыл новую область исторического исследования — исследования, принципиально занимающегося историей дискурса, или, более широко, репрезентации. Этот интерес к риторике воображаемого дискурса стал характерной чертой постмодернистской историографии, что, таким образом, объясняет, почему работы Фуко стали столь важными в наш век постмодерна.

Немногим ученым в наше время воздавали такие почести. Его эрудиция очень рано принесла ему признание во Франции, где он был избран в Коллеж де Франс в 1970 году. Его слава вскоре достигла Соединенных Штатов, и к середине 70-х он совершал регулярные туры с лекциями по американским кампусам, где его визиты остались увековеченными в университетских летописях.<sup>4</sup> Интервью с ним о сущности его работы стали появляться в научных журналах, и он иногда присоединялся к американским ученым в совместных издательских начинаниях, касавшихся его исследовательских интересов.<sup>5</sup> Библиография Фуко была опубликована уже в 1982, настолько часто стали тогда выходить как его работы, так и работы о нем.<sup>6</sup> После его смерти в 1984 году комментарии к его работам быстро возобновились, а компиляции из его поздних сочинений и интервью продолжали выходить, обещая представить «окончательного Фуко».<sup>7</sup> Но определенно мы еще не услышали последнего слова о нем. Ему, кажется, суждено стать идиолом науки нашего времени.

Хотя уже очень много было написано о значении идей Фуко, но мало кто пытался оценить их практическое значение для современной исторической науки, той области, где он оставил самый большой след. Моей

целью в этой главе будет рассмотрение данной проблемы в ее связи с французской историографией. Сам Фуко не считал себя французским историком. Но большая часть его исследований в нескольких книгах об истории лечебниц основывалась на французских источниках.<sup>8</sup> Еще важнее то, что он подверг сомнению методологические предпосылки французских историков, давно гордившихся своей новаторской историографией. Поэтому я буду стараться объяснить значение его работ для историков, обращая особое внимание на отрицание им тех традиций историографии, которые уже давно служили ориентиром историкам Франции. Затем я хотел бы сказать немного и о его влиянии на практику исторических сочинений наших дней по темам, представляющим особый интерес для историков Франции. В ряду других ученых историки последними были воодушевлены идеями Фуко, однако его значение для их деятельности может оказаться в конце концов самым основательным. Феномен Фуко прекрасно иллюстрирует поворот от социальной истории к исторической культурологии во французской историографии в начале 70-х. Будучи символом этого сдвига, Фуко сам также способствовал его завершению.

Фуко пришел к истории через философию, дисциплину, по которой он получил академическое образование. В 50—60-е годы он занимал ряд преподавательских должностей во Франции (Лилль, Клермон-Ферран, Нант), в перерывах посещая университеты Швеции, Польши, Западной Германии и Туниса. Все это время он следовал своим собственным интеллектуальным интересам, и в конце концов они привели его на безлюдные тропы исторической культурологии. Его интерес к философии, тем не менее, пересекался и с интересом к психологии, области знаний, которую он решил изучать на практике.<sup>9</sup> Он получил лицензию по клинической психологии, в 50-е годы успешно зани-

мался работой в области психопатологии и был даже сам интернирован в Парижский госпиталь. Полученный им опыт стал основой его первой публикации, «Душевное расстройство и личность» (1954), скромного эссе о философских вопросах, возникающих в современной психиатрической практике, эссе, в котором можно обнаружить очень немного от провокационной интерпретации истории лечебниц, предложенной им спустя несколько лет.<sup>10</sup>

Разделение личных и интеллектуальных влияний на его формирование представляет собой загадку, к которой еще только начинают обращаться.<sup>11</sup> Официальные записи не говорят о нем почти ничего, а упоминания о самом себе в интервью движутся по кругу. Среди его учителей Жорж Кангильем, представитель философии науки, пробудивший его интерес к исторической проблеме концептуальных оснований научного знания. На него, видимо, оказали влияние размышления о созидательной силе языка Раймона Русселя, экзотической литературной фигуры в довоенном Париже.<sup>12</sup> Среди коллег Фуко особенно восхищал Жиль Делёз, чья формулировка философской проблемы повторения и различия предопределила его размышления о ее применении в историческом исследовании.<sup>13</sup> Фуко однажды предположил, что потомки будут вспоминать наш век, как век Делёза.<sup>14</sup> Но в конце концов Делёз написал книгу о Фуко, сравнивая его с Кантом, Ницше, Бергсоном и Хайдеггером в рамках великой традиции западной философии.<sup>15</sup> Характерно, что сам Фуко не заявляет ни о каких своих наставниках. Он учился у многих, но ни у кого не был учеником.

Легче распознается природа интеллектуальной среды, из которой Фуко отправился в свое плавание. Он стал совершеннолетним в годы расцвета экзистенциализма, движения, акцент которого на радикальной субъективности условий человеческого существования

приобретал форму страсти в нравственной философии Жана-Поля Сартра и форму интеллектуального оцепенения в феноменологии Мориса Мерло-Понти.<sup>16</sup> К концу 60-х годов экзистенциализм привел многих французских ученых обратно к психоаналитической теории Зигмунда Фрейда, которая наконец добилась успеха в академических и научных кругах Франции.<sup>17</sup> Фуко, тем не менее, инстинктивно реагировал против этих тенденций во французской философии, расценивавшей самоанализ как средство поиска истины условий человеческого существования. Он обнаружил, что его меньше интересуют цели этого поиска, чем применяемые для его осуществления стратегии. Его интерес к форме интеллектуального исследования в противоположность его содержанию стал отличительным признаком его учения. Можно, следовательно, сказать, что для философа Фуко характерна радикальная объективность.<sup>18</sup> Это понятие предопределяет также и контекст его глубочайших философских привязанностей.

Несмотря на подозрительность ко всем философским и идеологическим ярлыкам, Фуко признает свои симпатии к тому, что он называет формализмом. В соответствии с тем, как сам Фуко использовал это понятие, формалисты анализировали способ конструирования когнитивных систем. В интервью в журнале «Телос» в 1982 году он изложил свое представление о том, как этот способ мышления рассекал воды научного дискурса двадцатого столетия, поднимая одну за одной волны исследований — от лингвистических теорий Фердинанда де Соссюра до широко разрекламированных антропологических штудий Клода Леви-Стросса и структуралистских прочтений Фрейда Жаком Лаканом. Формализм, утверждает Фуко, был наиболее влиятельным интеллектуальным течением двадцатого столетия, сходным по характеру своего воздействия с романтизмом и позитивизмом в девят-

наддатом столетии.<sup>19</sup> Находясь на вершине волны формализма в 60-е годы, Фуко не вполне точно отождествляет себя с интеллектуальным течением, известным как постструктурализм, который отличался своей увлеченностью свойствами письменного текста и деконструктивистскими штудиями канонов западной литературы и философии.<sup>20</sup> Будучи в это десятилетие сотрудником небольших журналов на парижской литературной сцене, он активно участвует в острых дискуссиях о теориях дискурса с такими светилами, как Ролан Барт и Жак Деррида, и сходство между интересами Фуко и этих постструктуралистов становится легко заметным.<sup>21</sup> Как и они, он предлагает изучать тексты как объекты в их собственных границах, а не как выражения субъективных точек зрения. Референтами текста являются другие тексты, полагали постструктуралисты, и таким образом новый интерес к интертекстуальности выдвинулся на первый план их философских дискуссий. Основанием для постструктуралистской теории были риторические стратегии, к которым обращались писатели, чтобы артикулировать свои взгляды. Не стремление к истине, а изобретение способов поиска истины стало предметом исследования. Не видение автора, а место его сочинений в более широкой системе координат дискурса стало объектом интеллектуального интереса.<sup>22</sup>

Такая аргументация оказалась провокационной, потому что она отвергла суверенную печать авторства, которой было отмечено любое знание с восемнадцатого столетия. Постструктуралистский анализ переключает фокус внимания на текст, оставляя тем самым авторские намерения в стороне. Таким образом, тексты приобретали свою собственную автономию, а их авторам, не имеющим отношения к их будущей судьбе, отводилась менее заметная роль. Индивидуальные работы могли нести на себе подпись автора, но они были

более важны тем, что помогали сформировать более широкий дискурс. В блестящем обзоре исторических предпосылок своей собственной линии исследования Фуко указывает, что авторство, понятое как индивидуальная собственность на идеи, являлось изобретением девятнадцатого столетия.<sup>23</sup> Тексты авторов в этот романтический век по общему мнению служили зеркалом их души. Но с точки зрения постструктурализма, тексты не отражают, но скорее создают идентичность. Заглянуть в текст не значит заглянуть в душу автора, так как текст — это только поверхность, где находятся его слова. Текст не только не раскрывает его идентичность, но даже скрывает ее. Идентичность текста берет свое начало в связях с другими текстами.<sup>24</sup> Поэтому Фуко предпочитал мыслить о познании, как о коллективном усилии, в котором знание формируется через диалог, и такой точке зрения многие отдавали, как он полагал, предпочтение от античности до Классического Века. Поэтому он представлял сам процесс своей собственной работы в формате семинара, особенно в последние годы.<sup>25</sup> Соответственно, ему нравился стиль диалога в интервью, которые, в конце концов, стали одним из наиболее важных источников для постижения его мысли.

### **История дискурсивной практики и отказ от традиции**

То, что выделяет Фуко в галактике постструктуралистов, — это значение, приписываемое им историческому исследованию. В ряду этих ученых он выделялся исключительным интересом к процессу исторических изменений, а его работы могли иметь далеко идущие последствия для историков.<sup>26</sup> Его «Порядок дискурса», прочитанный при вступлении в должность в Коллеж

де Франс в 1970 году, был призывом переписать интеллектуальную историю на основе анализа дискурсивных практик.<sup>27</sup> Фуко критиковал историков за их стремление представлять идеи авторов более ранней эпохи в качестве зеркала их собственных интересов, то есть, как ориентиры для самооценки. Между автором в прошлом и читателем в настоящем Фуко располагает текст. Он делает это для того, чтобы показать, что с исторической точки зрения производство текста создает беспрецедентную реальность, сообщающую паттернам мышления новое направление. Он указывает, что тексты, как события или личности, обладают историчностью сингуляра, и, следовательно, предоставляют самые первые свидетельства того, каким образом наше знание о прошлом было конституировано. Сам дискурс является исторической конструкцией, и никакие авторские идеи не могут быть даны представлению, если они не сохранились благодаря системам координат, которые такого рода конструкции определяют. Это предполагает значимость норм знания, передаваемых через паутину интертекстуальности в качестве данных, рассматриваемых историком. Согласно представлениям Фуко, риторика становится беспрецедентно важной для истории идей.<sup>28</sup>

Фуко уже изложил детальный набросок такой концепции истории в двух предварительных теоретических исследованиях: «Слова и вещи» (1966) и «Археология знания» (1969). Первое из них дает схему перемен в лингвистических конвенциях, благодаря которым между Ренессансом шестнадцатого века и эпохой Просвещения в восемнадцатом знание подвергалось реорганизации.<sup>29</sup> Последнее объясняет его метод в данном исследовании, ставившем акцент скорее на дискурсивных практиках, чем на намерениях авторов, которые их использовали.<sup>30</sup> И в том, и в другом случае он доказывает, что знание не только передается, но и

создается через способ его организации. Дискурс знания не столько важен теми идеями, которые в нем содержатся, сколько новыми дискурсивными формами, которые он создает.<sup>31</sup> Фуко увлекался особыми историческими формами, через которые передается знание. Он задавал вопрос, почему одну систему знаний следует предпочитать другой, объясняя, что способ, которым мы кодируем знания, определяет способ, каким мы постигаем мир. Дискурс стандартизирует знания и тем самым отталкивает альтернативные формулировки. Он поэтому ставит вопрос не только об идеях, которые представляет, но и об идеях, которые он исключает.<sup>32</sup>

Проблема исключения была для Фуко обратной стороной проблемы традиции. Его значение в теории исторического знания определяется его отрицанием традиции в качестве основания исторического исследования. Он утверждал, что, обращаясь к традиции, историки связывают ее с отдельными концепциями прошлого. Это особенно заметно у историков идей, методы которых, как правило, основываются на запоминании случившегося. Они запоминают метод исследования оригинального автора, идеи которого уже подверглись изменениям в причинно-следственной цепи, дошедшей до нашего времени.<sup>33</sup> Такого рода точка зрения, доказывает он, приписывает трансцендентальную силу субъективному видению данного автора и коммеморативную ценность интеллектуальной традиции, сохраняющей это видение в потоке времени. Фуко утверждает, что представление о таком источнике является фикцией, предназначенной для использования прошлого с целью удержать власть над мышлением в настоящем.<sup>34</sup> Интерпретация в рамках истории идей ограничена, следовательно, традициями, которые она стремится объяснить. Традиция создает иллюзию единства и направленности интеллектуального поиска,

повторяя и модифицируя предшествующий интеллектуальный ориентир. Фуко, напротив, стремится показать, как дискурс идей непрерывно создает новые формулы и таким образом движется за горизонт самых продуманных из действующих гипотез. Дискурсивная практика, доказывает он, продолжается и через рассеивание и размножение способов мышления.<sup>35</sup>

Эта аргументация Фуко напоминает рассуждения Фридриха Ницше, который столетием раньше предупреждал об опасности создания представлений о настоящем из ностальгии о прошлом.<sup>36</sup> Истории следует быть не коммеморативным упражнением, но скорее дополнительным элементом к философии, изменяющей будущее. Не возвращаться к какому-то мифическому началу и от него двигаться вперед должен историк, а идти от настоящего назад к прошлому. Любое событие на этом пути можно оценивать как знак нового уникального направления, а не как некую общую тенденцию прошлого, которую это событие, по общему мнению, подтверждает. Такой ретрогрессивный исторический анализ, подражающий воспоминанию, но отделяющий историка от него, был основой понятия генеалогии у Ницше. Фуко превращает его в методологический принцип. Дискурс создает свои собственные цепи интеллектуальной преемственности, не обращая внимания на намерения автора.<sup>37</sup>

Как и Ницше, Фуко оспаривал представление Гегеля о том, что история логически разворачивается из доисторических начал.<sup>38</sup> Большинство из работающих сегодня историков желали бы считать это интеллектуальное сражение давно уже выигранным. Немногие отдают предпочтение метаисторическим проектам. Но Фуко делает еще один шаг вперед в решении этой задачи, утверждая, что историографическая традиция невольно сохраняет веру в такой проект. Любой подход к истории, подчеркивающий непрерывную связь с

ее исходными принципами, накладывает на прошлое определенную модель, которая, если ее подвергнуть деконструкции, обнаруживает в себе скрытый план.<sup>39</sup> Немногие историки, полагает он, освободились полностью от таких традиций. Они отдают им дань уважения за их патриотизм или идеологию. Традиции, например, лежат в основе национальных историй, написанных в девятнадцатом столетии, хотя и в наше время вокруг них продолжает строиться курс обучения на исторических факультетах. На более глубоком уровне историки предрасположены к тому, чтобы принять конвенции тех историографических традиций, в рамках которых получили свое образование.<sup>40</sup>

Некоторые историки смотрят на это затруднение с большей симпатией. Они утверждают, что создание текстов внутри традиции является формой герменевтического понимания. Историки включают новые идеи в системы интерпретаций, которые неизбежно оказываются для них точками отсчета.<sup>41</sup> Поэтому можно сказать, что метод Фуко является анти-герменевтическим, так как отвергает представление о том, что задача историков состоит в расширении горизонтов интеллектуальных традиций, внутри которых они себя обнаруживают.<sup>42</sup> Дискурс, утверждает Фуко, создает полностью новый порядок понимания. Каждый дискурс открывает новую интеллектуальную перспективу, отодвигая тем самым в тень старые. От интереса герменевтики к коллективной памяти, благодаря которой традиции сохраняются в потоке времен, Фуко переклюкает внимание на «контр-память»: дискурсивные практики, благодаря которым память вечно изменяется.<sup>43</sup> Архив истории, объясняет он, является не хранилищем фактов, лежащих в основе интеллектуальных традиций, а скорее описью бесчисленных дискурсивных практик, через которые эти традиции изменялись со временем.<sup>44</sup>

В таком коротком очерке было бы неуместно обсуждать подробности экскурсий Фуко по этим архивам. Достаточно сказать, что он начал с лечебницы и закончил человеческим «Я», интеллектуальная одиссея, в которой он на деле оставался верным историографическому методу, изобретенному им для фиксации тех моментов времени, когда новые дискурсивные практики заменяют собой старые.<sup>45</sup> Фуко выделяет риторические стратегии, используя которые, люди ищут истину. Дискурс, объясняет он, устанавливает правила в отношении того, что такому поиску свойственно. Таким образом, притязания на истину сводятся к играм в истину, которые формулируются в тех же границах, в которых возникают правила исключения.<sup>46</sup> Поэтому в ранних исторических исследованиях Фуко так много занимается изучением дискурсов, используемых для оправдания отклоняющегося от нормы поведения. Потребность в дефиниции разума, например, формируется в процессе разработки дискурсов безумия.<sup>47</sup> Рассматриваемая в целом, его история лечебниц является на самом деле историей дискурса, определяющего смысл и цель отделения всякого отклонения от нормы, дискурса, разрастающегося со временем в изысканный комментарий к расширяющемуся списку мест заключения: сумасшедших домов, клиник и тюрем. Каждое из них создает дискурс оправдания. Интерес Фуко к распространению техник контроля над отклоняющимся от нормы поведением, кроме всего прочего, логически подвел его к размышлениям о более обширной теме процесса поддержания порядка, который связал управление общественным поведением с растущей мощностью современного государства.<sup>48</sup> Разобранный на части, дискурс лечебницы оказывался дискурсом власти, темой, над которой Фуко размышлял регулярно, когда его проект достиг стадии зрелости. Старую аксиому Просвещения «знание владеет властью», он переформули-

рует как «власть производит знание». Власть направляет дискурс к своим нуждам и тем самым пересматривает наши представления о прошлом.<sup>49</sup>

Подробное исследование дискурсивных практик иногда заводит Фуко в темные закоулки прошлого. Но его характеристика связи между знанием и властью проливает ослепительный свет на основную заботу западной культуры наших дней: а именно, на власть общественного мнения определять, чьи голоса будут услышаны на публичном форуме. Преобразуя метод историков, Фуко отвечал на интеллектуальные тревоги столетия, ощущавшего, что прежний консенсус в отношении ценностей развалился, и обоснование идей отдано в распоряжение своенравных торговцев культурой, имеющих дело с остатками рассыпающихся на части традиций. Фуко создал историографическое обоснование популярному чувству, широко распространенному, хотя и слабо сформулированному представлению о том, что влияние любой идеи связано с культурной силой традиции, внутри которой эта идея располагается. Иные историки могли признать, что консенсус девятнадцатого столетия в отношении исторического представления о линейном прогрессе распался. Но аргументация Фуко была одновременно и более провокационной и утешительной, особенно утверждение, что требование интеллектуального консенсуса только отражает господствующую дискурсивную практику столетия. Он, напротив, стремился показать, насколько процесс дифференциации идей интегрирован в производство дискурса, и в соответствии с этим предполагал, что каждый век отмечен интеллектуальными разрывами. Жалобы на кончину согласованных традиций литературы или моделей истории — миф, изобретенный для того, чтобы покончить с традициями, наделенными властью. Каноны литературы, как и поворотные пункты истории, представляют со-

бой объекты веры, формирующие ту традицию, которую они призваны утверждать.

Поворот Фуко к истории сексуальности был логическим следствием его ранних работ. Связь между его исследованиями лечебниц и изучением сексуальности постепенно выходила на первый план в его размышлениях о дискурсах, генерируемых процессом поддержания порядка.<sup>50</sup> Как и в ранних работах, он сосредоточивается скорее на риторике, чем на поведении, риторике, которая описывает, ограничивает и, в конечном счете, поддерживает порядок сексуального поведения. Фуко стремится показать, как тема человеческой сексуальности включается в дискурс западной культуры в качестве проблемы, связываемой с поиском истины. Подчеркиваемая в конфессиональных практиках католицизма начиная с семнадцатого века и утверждаемая в медицинском и психиатрическом дискурсе девятнадцатого и двадцатого столетий, проблема сексуальности, как игра в истину, появилась в истории сравнительно недавно. Призыв открыто говорить о сексуальности, как средство найти истину о самом себе, является, замечает он, истинной сексуальной революцией наших дней.<sup>51</sup>

Изучение дискурсов сексуальности, в свою очередь привело Фуко к размышлениям о дискурсах нашего «Я», и этот поворот изменил курс его последнего интеллектуального плавания. Говорить о чьей-либо сексуальности значит, объясняет он, начать больше думать о его «Я». Его рассуждения о техниках, посредством которых люди пытаются понять самих себя, начали появляться на полпути его продвижения по запланированному многотомному исследованию сексуальности и вынудили его переключаться с одной из этих тем на другую так часто, что они переплелись друг с другом.<sup>52</sup> Как и все объекты стремящегося к истине исследования, наше «Я» конституируется в ходе попы-

ток его определить. «Я» было самым глубоким из человеческих произведений, но, как и остальные, оно было продуктом дискурса истины, оправдывавшего набор практик по поддержанию порядка. Фуко прослеживает их генеалогическое происхождение до античности. Тем не менее, технологии «Я» позволяют индивиду развернуть процесс поддержания порядка к своей выгоде. Поиск «Я» генерирует стратегии заботы о себе как ответ на те технологии господства, которые в значительной степени формируют поведение людей и их желания.<sup>53</sup>

Хотя сведение поиска «Я» к серии дискурсивных практик у Фуко никогда не представало открытым выражением Фрейду, оно, тем не менее, переводит претензии психоанализа на истину на уровень риторики. Последний интеллектуальный спор Фуко, следовательно, вел с Фрейдом, который с его точки зрения соединил вместе большое число древних практик заботы о себе с целью создать внушительный медицинский дискурс о природе нашего «Я».<sup>54</sup> В своей радикальной критике психоанализа как дискурсивной практики, Фуко вернулся другой дорогой к своему начальному интересу к дискурсу безумия.

Вера Фрейда в то, что все забытые переживания восстанавливаются из резервуара вытесненных воспоминаний, являлась утешением для современного мира. Если в нашей сегодняшней философии жизни и есть хоть какая-то связность, то по меньшей мере есть, как он утверждает, и единство смысла, различимое в потоке нашего жизненного опыта, хранящегося в архиве бессознательной психики. Когда мы осознанно реконструируем этот опыт, мы еще раз подтверждаем то, чем мы являемся. Хотя Фуко мог допустить, что психоаналитический метод Фрейда раскрывает множество значений нашего «Я», но как утверждает он, что ни одно из них не дает нам окончательного знания.

Поиск своего «Я» является путешествием в ментальном лабиринте, со всеми его беспорядочными поворотами и тупиком в конце. Раскрываемые по пути фрагменты памяти не могут обеспечить нас основой для истолкования общего смысла путешествия. Значения, полученные из наших воспоминаний, являются только частично истинными, а их ценность эфемерна.

Психика для Фуко — это не архив, а зеркало. Искать в психике истину о нашем «Я» — тщетная задача, потому что психика только отражает образы, вызванные нами с целью описать самих себя. Вглядываться в психику, следовательно, все равно, что смотреть на зеркало, отражающее другое зеркало. Любой увидит только самого себя в бесконечной регрессии образов. Наш взгляд движется не в сторону субстанции наших первоначал, но к бессмысленности ранее отброшенных образов нашего «Я». В конце концов, смысл нашего «Я» для Фуко менее важен, чем методы, которые мы используем, чтобы его понять. Именно в техниках, которые люди веками изобретали с целью заботы о своем «Я», мы обнаруживаем его целостность. То, что мы ищем в психоанализе, является не столько самопознанием, сколько методом заботы о самом себе.<sup>55</sup>

Открыл бы или нет Фуко новые пути исторического исследования, его работы в любом случае были в достаточной мере провокационными. Они представляли собой фронтальную атаку на историографические традиции, в рамках которых работало большинство ученых, особенно в области социальной и интеллектуальной истории. К середине 70-х годов внимание историков было обращено на теоретические следствия из его работ.<sup>56</sup> Представив свой проект переключения научного анализа с автора на дискурс, сам Фуко понятным образом чувствовал себя дискомфортно перед взором критики, сосредоточившейся на его роли как автора. Он мог быть очень чувствительным к критике его мето-

дов со стороны профессиональных историков, и его сердитый ответ на рецензию Лоренса Стоуна на страницах «Нью-Йоркского книжного обозрения» это показывает.<sup>57</sup> Однако столь смелая переоценка учений западной интеллектуальной традиции как массы риторических стратегий все же сдерживалась попытками найти место своим работам в этом контексте.

Ранние критики считали его структуралистом.<sup>58</sup> Он терпел этот титул некоторое время, пока резко не отверг его.<sup>59</sup> Меньший контингент сфокусировался на его связи с марксизмом.<sup>60</sup> В отношении этого ярлыка он был более скромен. Священный дискурс для многих ученых Франции левой ориентации, марксизм был для него и позой, и философией.<sup>61</sup> В политике Фуко симпатизировал левым, и хотя он вряд ли был марксистским идеологом, у него не было желания осуждать эту традицию целиком.<sup>62</sup> Он завоевал расположение студентов Парижского университета своей открытой поддержкой их восстания в мае 1968 года против государственной политики в области высшего образования. Он также открыто восхищался истолкованием Маркса у Луи Альтюссера, который был врагом структуралистских концепций.<sup>63</sup> Но стоит заметить, что замечания Фуко о марксизме и о левых политиках обычно выплывали у него в интервью, а не высказывались им по собственной инициативе.<sup>64</sup> Он признавал интеллектуальный вклад Маркса (как вклад Ницше и Фрейда). Но сам он также занимает заметное положение в этой агиографии, являясь основателем традиции, к которой причисляют себя многие интеллектуалы наших дней. Величайшие мыслители прошлого не должны служить зеркалами, оправдывающими сегодняшнее мышление.<sup>65</sup>

Работы Фуко спровоцировали реакцию со стороны историков, придерживавшихся общепринятой историографии. Некоторые были намерены скорректиро-

вать его концепции, обратившись к исследованиям более тонким и осторожным.<sup>66</sup> Но даже там, где они стремились дискредитировать утверждения Фуко и его интерпретации, эти ученые свидетельствовали в пользу той теоретической точки зрения, которую он желал утвердить: дискурс производит дискурс, независимо от его содержания. Таким образом, исследования безумия, тюрем и лечебниц множились в 70 — 80-е годы, и почти всегда признавалось вдохновение эвристических инициатив Фуко.<sup>67</sup> Тем не менее, цели Фуко были еще более разрушительными. Он выступал за такую историческую науку, которая подвергнет сам исторический дискурс тщательной проверке. Его метод предполагал открытие истории заново, в риторическом модусе. Не только новые темы исторического исследования, но и события, личности и идеи, ранее тщательно изучавшиеся в силу свойственного им самим интереса, теперь становились открытыми для переоценки в качестве риторических образов на более абстрактном уровне познания.<sup>68</sup>

### **Влияние Фуко на работы современных историков Франции**

В свете отрицания традиции у Фуко может показаться смешным говорить о его собственной традиции.<sup>70</sup> Но как раз такую традицию он и начинает, приглашая историков составить перечень дискурсивных практик, выработанных западной культурой. В той же мере, в какой Фуко раздражал критиков, он приобрел и последователей. Некоторые из его приверженцев анализировали его лексику и даже подражали ей. Но некоторые от отдельных работ переходили к открывающимся благодаря его методу возможностям нового уровня исторического исследования. События, лично-

сти и идеи, рассматривавшиеся когда-то ради их внутреннего значения, теперь могли быть объектом новой интерпретации, направленной на их внешнюю форму. Остается проблематичным, насколько широкой может быть заброшенная Фуко сеть интеллектуального влияния. Но позвольте мне выделить некоторые области французской историографии, где его влияние уже является очевидным.

В мире французской историографии, в который вошел Фуко в 60-е годы, уже несколько десятилетий доминировала социальная история, практикуемая учеными, связывавшими себя с научным журналом «Анналы». Основанная Люсьеном Февром и Марком Блоком в конце 20-х годов и ставшая широко известной благодаря Фернану Броделю и его ученикам в 50-е годы, историографическая школа Анналов расширила интересы французских историков за пределы политической сферы и включила в их горизонт материальную реальность, социальную стратификацию, экономические влияния и демографические тенденции не только Франции, но и всего мира. Все еще сохранявшие на себе печать влияния позитивизма девятнадцатого столетия, ученые школы Анналов обосновывали свои интерпретации огромным количеством данных, в 60-е годы уже легче проверяемым благодаря новым методам статистического и компьютерного анализа. Заявляя о намерении написать «тотальную историю», они на самом деле склонялись, за исключением самых известных представителей, к мелочной специализации.<sup>71</sup>

Историографический метод Фуко означал переориентацию французских историков с изучаемых количественными методами социальных тем на темы культуры, интерпретируемые через их риторические характеристики. Неудивительно, что занимавшиеся исследованием коллективных ментальностей историки, расцвет работ которых приходится на 60-е годы, были

первыми, кто выразил интерес к его учению.<sup>72</sup> Изучение ментальностей было следствием интереса к исторической психологии, основы которой были заложены Февром более чем за полвека до этого.<sup>73</sup> Для историков, вернувшихся к проекту Февра, призыв Фуко инвентаризировать дискурсивные практики западной культуры мог показаться напоминанием о призыве Февра составить опись «ментального оснащения» прошедших столетий. Но Февр также придавал большое значение и инерциальной силе традиции, а эту озабоченность историографии Фуко хотел оставить без внимания.<sup>74</sup>

Различие между коллективной памятью и «контрпамятью» у Фуко требовало, следовательно, разделить их друг от друга. Ведущие представители истории ментальностей — например, Филипп Ариес, Робер Манро и Эммануэль Ле Рой Лядюрье — разделяли интерес Февра к традиции и даже смотрели на нее с определенной почтительностью. Они обращались к традициям ради их архаических ценностей и ради устойчивой сентиментальной привязанности к прошлому. Фуко же изучает их, чтобы понять культурный процесс риторического производства, определяющий иной путь к будущему.<sup>75</sup> Историки ментальностей стремились разрушить границы между письменным и устным. Многие из важнейших работ — например, изучение народной культуры Франции шестнадцатого столетия у Манро, или рассказ о религиозной вере населения Монтельо у Ле Роя Лядюрье, — используют письменные источники, чтобы экстраполировать их на культурные обычаи, все еще погруженные в устную традицию.<sup>76</sup> Работы Фуко, напротив, посвящены почти исключительно дискурсивным практикам высоко образованных людей, даже в древности. Фуко смотрит на язык как на инструмент исключения и показывает, как язык создает барьеры, которые трудно преодолеть.

Конвенции языка, учит он, отделяют одну культурную эпоху от другой, отталкивая прежние представления о прошлом путем повторного определения той системы координат, в которой они рассматриваются. В этом отношении схема реорганизации познания между шестнадцатым и восемнадцатым веком у Фуко и соответствующее ей новое определение конвенций мышления, предполагаемое этим процессом, непреднамеренно деконструируют риторические модификации. Эти модификации сопровождают переход от письменной культуры, на которую продолжает оказывать сильное воздействие устная традиция, к письменной культуре, испытывающей на себе постоянно возрастающее влияние печатных текстов.<sup>77</sup> В контексте истории ментальностей, следовательно, его влияние наиболее очевидно проявляется у историков, описывающих мир культуры, в котором имперская сила письменного дискурса формирует общественное поведение.

Рассмотрим, например, книгу Жака Донжело «Семейная полиция» (1977).<sup>78</sup> В предисловии Донжело обращает внимание на то, что его работа выполнена на полях исследований Фуко. Но эта связь является более непосредственной, так как Донжело твердо придерживается метода Фуко в своем историческом анализе дискурсов, произведенных с целью оправдать контроль над семейной жизнью нашего времени.<sup>79</sup> Он дает схему разработки и распространения риторических стратегий, используемых публичными и квази-публичными властями для того, чтобы управлять воспитанием детей и семейными отношениями с девятнадцатого века до наших дней. Он отталкивается от описания литературных мемуаров, правовых штудий, медицинских и психиатрических отчетов, написанных для представления священников, социальных работников, психологов и психиатров, которые снабжали родителей советами относительно детства и динамики семейной

жизни. Донжело показывает, как моралистические сочинения священников и врачей о стратегиях проникновения в семейные дела породили дискурс, который, после его разработки и ревизии, в конце концов стал социальной, а затем и медицинской наукой о контроле над семьей. Этот дискурс начинался со специфических проблем границ допустимого поведения — слабостей капризных мужей или пропусков занятий малолетними детьми. Но границы дискурса в конце концов расширились до такой степени, что в него стало входить и самое обыкновенное поведение. Благодаря дискурсу семьи личные отношения вообще стали рассматриваться как проблема. В ходе столетия риторика оправдания такого проникновения менялась — от клерикального морализаторства до социальной помощи и психиатрического консультирования. Тем самым старый дискурс общества, понятого в категориях общительности, был отодвинут в сторону новым, требующим социальной дисциплины. Проблема общества трансформировалась в проблему управления. Появились новые практики присмотра за общественным поведением, как и масса новых служащих, призванная их выполнять. Но новые институты, как и новый персонал, были полностью привязаны к распространяющемуся дискурсу, формировавшему представления о том, что было нормальным в семейной жизни.

Как и Фуко, Донжело прослеживает разработку дискурса, который предопределял ожидаемое поведение, обозначал и устанавливал границы проступков, и тем самым незаметно навязывал социальную дисциплину, которая в конце концов и распространялась по всему обществу.<sup>80</sup> Оба автора указывают на постоянство процесса поддержания порядка, несмотря на меняющиеся лица менеджеров (духовенство, социальные работники, психологи), несущие с собой очередное идеологическое оправдание этого предприятия.

Изображая возникновение расширяющего границы своего применения дискурса контроля над семьями, Донжело следует историографическому методу, которого придерживался и Фуко в соответствующих исследованиях клиники и сексуальности.

Менее явными, но в равной степени неопровержимыми являются связи между методом Фуко и методами современной историографии Французской революции, оживленной призывом отпраздновать двухсотлетие этого события. С конца девятнадцатого столетия интерпретация движущих сил революции сосредоточивалась вокруг социальных конфликтов между элитой и народными классами. Эти исследования также несли если не следы влияния школы Анналов, то печать позитивизма, и демонстрировали давнишнюю симпатию к марксизму, по крайней мере, возрожденному в более гуманном и эрудированном виде таким историком, как Жорж Лефевр. В рамках историографической традиции, идущей от Жана Жореса к Альберу Собулю, историки ставили ударение на мотивах и желаниях участвующих в революции социальных групп, особенно неимущих классов. Они также увлекались далеко идущим изучением материальной реальности, противопоставляемой обществу в качестве основания для объяснения стимулов восстания против Старого Режима. Со временем эта линия исследования стала строгой историографической традицией, которая связывала симпатии ее представителей с более многообещающим будущим, чем предвещала сама революция.<sup>81</sup>

Тем не менее, с 70-х годов этот подход противопоставлялся линии аргументации, похожей на ту, что придерживалась Фуко. Ведущим представителем этого ревизионистского подхода является Франсуа Фюре, который много писал о революции и ее историографической интерпретации. В его самом известном исследо-

вании, «Размышлять о Французской революции» (1977), Фюре также оспаривает обращение историков к традиции.<sup>82</sup> На самом деле он выстраивает свою аргументацию вокруг трех главных пунктов интерпретации, на которых настаивал Фуко: отрицание традиции, распространение процесса поддержания порядка и возникновение новых дискурсивных практик. Фюре отклоняет господствующую левую традицию в историографии, как коммеморативную по своей природе. Напоминая своими рассуждениями критику истории идей у Фуко, Фюре утверждает, что эта историографическая традиция стремится утвердить эмоциональные связи между революцией, понятой как основополагающее событие, и сегодняшней деятельностью историков. Традиция, утверждает он, обладает тайным планом, который она стремится утвердить вместе с самой революцией.<sup>83</sup> Что касается процесса поддержания порядка, то Фюре рассматривает революцию в свете той огромной силы, которой достигает государство несмотря на смену режимов, партий, лидеров и идеологических позиций. Доказывая, что значение революции заключается не столько в ее социальных конфликтах, сколько в расширении границ государственной власти, он придерживается линии исследования, сходной с представлением Фуко о возрастающем влиянии на современную культуру управленческих методов публичной власти.<sup>84</sup> Что же касается дискурсивных практик, то Фюре утверждает, что то, что историки левых взглядов представляли в качестве социальной революции, было на самом деле революцией в риторике. Якобинство было влиятельным не столько как политическая партия, сколько как образ речи, установивший конвенции революционного дискурса. Якобинский дискурс был больше, чем идеологией. Он был конституционным модусом новой политической культуры.<sup>85</sup> Этой новой интерпретацией смысла революции в све-

те производства нового лингвистического кода Фюре завершает в области политики то, что Фуко сделал в области культуры. Оба выдвигали предположение, что дискурс является первичным элементом новой исторической реальности.<sup>86</sup>

При посредничестве Фюре деконструктивистский подход к революции должен стать преобладающим в ее изучении ко времени 200-летия. Если к ее 100-летию историки обращались к революции, чтобы подтвердить свои права на наследство, то к ее 200-летию они были уже более независимыми наблюдателями. Неудивительно, что трактовка революции как сложного и запутанного прошлого отражала их сегодняшнюю озабоченность сложностями и путаницей риторики. Ни одной интерпретации не появилось в честь этого события; ни одному из историков не доверили выставить на обсуждение согласованную точку зрения. Вместо этого появились многотомные антологии, подчеркивавшие множественность дискурсов революции. Как и соглашательские спекуляции наподобие тех, что защищал Фуко, они стремились передать интеллектуальный синкретизм политической культуры, созданной во имя революции.<sup>87</sup>

Эта сосредоточенность на риторике в современных исторических сочинениях о революции может быть лучше понята в свете работы Пьера Нора, издавшего один из вариантов истории национальной памяти Франции под заглавием «Пространства памяти» (*Les Lieux de mémoire*).<sup>88</sup> Нора и его коллеги описывают политические и историографические традиции, благодаря которым формировалась национальная память. Следуя манере Фуко (работы которого он когда-то редактировал), Нора представляет свой многотомный проект как генеалогическую деконструкцию, начинающуюся с современного дискурса создания республики, возвращающуюся затем к французской нации вре-

мен революции и заканчивающуюся (в только что опубликованном томе) глубинными структурами французской культуры. Все они занимаются деконструкцией здания культуры, хранящего национальную память и подвергавшегося бесконечным перестройкам. Для них эта память не является духом, который требуется воскресить, ментальностью, которую следует оживить, или даже нравственностью, выдержавшей испытание временем. Скорее это риторика коммеморации, различные формулы которой могут быть теперь, спустя века, беспристрастно описаны.

Точка зрения Нора заключается в том, что французская историография стала более осознанно относиться к традициям, из которых она появилась.<sup>89</sup> По этой причине метод переключения от памяти к «контрпамяти» у Фуко обращен и к французским историкам наших дней, и Нора объясняет, почему в последнее время исторические исследования использования коммеморации в политике стали появляться в таком большом количестве.<sup>90</sup> Традиции, некогда ценившиеся как опора национальной памяти Франции, теперь изучаются для того, чтобы выяснить, как коммеморация служила политическим целям. Риторика исторических сочинений, как и стиль памятников и церемониальных ритуалов, расшифровывается с целью раскрыть становление политической культуры. Здесь рассуждения Фуко о связях власти/знания становятся рабочей предпосылкой.

Если изучение Французской революции остается сфокусированным на слабеющих традициях историографии, то исследование роли женщин в истории Франции охвачено традицией, которая находится еще в стадии становления. История французских женщин стала самым наглядным историографическим дискурсом нашего времени. Неудивительно, что уже появилась литература о связях Фуко с перспективами феми-

низма, однако в других сферах исторической науки акцент ставился скорее на симпатиях Фуко, чем на практических следствиях его способа мышления для историографии.<sup>91</sup> Единственным исключением является книга Джоан Валлах Скотт «Гендер и политика истории» (1988)<sup>92</sup>, в которой она смешивает очерки о роли женщин в рабочем движении Франции девятнадцатого века с рассуждениями более общего порядка о гендерных концептах как основе перестройки новой историографии. Скотт также размышляет об альтернативе тем историографическим традициям, с которыми историки-феминисты находятся в конфронтации. Скотт находит в равной степени непривлекательными те подходы к истории женщин, в рамках которых либо пытаются ассимилировать эту тему в более широкую область исследований, либо требуют создать на ее основе особую автономную дисциплину. Первый подход допускает, что голос женщины должен быть услышан, однако услышан в рамках контекста, где он рассматривается с самого начала как подчиненный, низший. Второй подход ведет к сегрегации, и феминизм становится маргинальным проектом, не подвергающим сомнению положение господствующих традиций историографии. Задача заключается не в том, чтобы найти место для истории женщин, но скорее в том, чтобы определить ее роль в границах более широкой реконструкции нашего понимания прошлого.<sup>93</sup>

Выдвигая этот аргумент, Скотт отделяет свою работу от традиции истории рабочего движения, к которой она и сама добавила одно замечательное исследование.<sup>95</sup> В некоторых отношениях эта традиция, под эгидой которой когда-то были сделаны самые первые ее шаги в этой области, теперь, кажется, несмотря на благие намерения, вызывает разочарование своим собственным ей представлением о причинах угнетения женщин. Например, среди представителей достигшей

к 60-м годам зрелости интеллектуальной формации историков рабочего движения она ругает игравшего весьма влиятельную роль Э. П. Томпсона за его предвзятость в отношении гендерных проблем при изучении Англии девятнадцатого столетия. Томпсон, как признает она, может дать представление о работающих женщинах как об эксплуатируемой и недовольной своим положением группе среди многих других групп. Но его подход оставляет без внимания глубоко укоренившееся представление о неполноценности работы женщин и их статуса. Попытка найти место для истории женщин внутри такого рода историографической системы координат заранее обречена на провал, какой бы благосклонной эта система ни была.<sup>96</sup> Следует признать, утверждает Скотт, что наша концепция истории приспособлена к образу белого мужчины среднего класса западной культуры, предлагаемого в качестве универсального человека.<sup>97</sup> Задача, следовательно, состоит не в том, чтобы раздвинуть существующую систему координат с целью включить в нее новые проблемы, а в том, чтобы деконструировать риторику, посредством которой эта система разрабатывалась, а затем реконструировать ее в совершенно ином риторическом ключе. Создание истории — это политический акт, утверждает она; он не репрезентирует прошлое, а скорее создает его шаблон. Мы конструируем историю посредством языка, которым пользуемся, точно так же, как создаем общество, в котором живем.<sup>98</sup> Современная история рабочего движения, дискурс, созданный по образцу концепции классового конфликта, проповедует равенство, и в то же время институализирует иерархию дискриминации. Концепт гендера может дать глобальное основание для переписывания истории, и основание не меньшее, чем концепт класса. Но если мы намерены создать общество, в котором половые различия будут приняты внутри

более плюралистичного мира, мы обязаны признать, в какой степени наша оценка этих различий формируется нашими собственными представлениями о прошлом.<sup>99</sup> Остается загадкой, признает она, как примирить эти различия с идеей равенства. Но, когда мы сегодня заняты конструированием будущего, реконструкция нашего понимания прошлого может нам только помочь.<sup>100</sup>

На протяжении всего своего анализа Скотт строго придерживается аргумента Фуко о приоритете риторики в исторических сочинениях.<sup>101</sup> Фуко открывает перед ней новое направление исследования конструкций языка, в которых скрыто исключение из культуры. История, как и само человеческое воображение, создается посредством языка, поскольку язык устанавливает категории, посредством которых мы постигаем прошлое. Проблема не в том, кто имеет власть говорить, но в том, кто формирует структуру дискурса. Скотт особенно обращает внимание на утверждение Фуко о том, что значения создаются посредством дискурса исключения, и она использует его, чтобы показать, как «история женского рода» была приручена историографической системой координат, созданной в наши дни «историей мужского рода». Она указывает, что характерное для феминистского протеста недовольство является менее важной физической потребностью, чем культурное исключение. Как и Фуко, она желает показать, как действует власть дискурса, и как наши сегодняшние представления о прошлом порождаются этой властью — властью определять, что следует забыть, и что следует помнить. Следовательно, утверждает она, очень важно, что мы пересматриваем самые основные понятия нашего языка: класс, пол, равенство, политическая теория, сама история. Способ использования каждого понятия подразумевает особое понимание основных конфигураций власти. Сего-

дня для того, чтобы написать историю, требуется политическое признание, которое не только открывает такую возможность, но и формирует сам замысел.<sup>102</sup> Таким образом, создание истории становится элементом более широкой борьбы за то, чтобы покончить с угнетением.<sup>103</sup>

Кто-то может возразить, что все эти сегодняшние исследовательские направления во французской историографии — ментальности, революция, женщины — можно объяснить без обращения к работам Фуко. Постмодернизм, кроме всего прочего, является движением, горизонты которого простираются далеко за пределы его видения. Признав влияние Фуко на свое мышление, авторы, которых я цитировал, могли склоняться к тому, чтобы более четко ограничить глубину его вторжения в сферу их очевидной оригинальности. Но никто не смог бы отрицать того, что Фуко изъясняется именно тем стилем, который французская историография начинает принимать. Социальная история уступила часть своей территории исторической культурологии, обозначив тем самым свое разочарование позитивистским методом школы Анналов как основой научного авторитета. Для историков, практиковавших этот метод, сбор фактов был приоритетной задачей в той мере, в какой они предполагали, что есть только одно прошлое, которое следует обнаружить. Но Фуко показал, что историческое прошлое является риторическим конструктом настоящего. Стиль исторического исследования, так же, как и количество собранных фактов, определяет способ представления прошлого.

Однако сегодняшний поворот во французской историографии представляет собой не только освобождение от ее прочных традиций, особенно от тех, что связаны с позитивизмом. Существует также более широкий взгляд на феномен риторики Фуко. Он говорит о сведении счетов с революцией в технологиях комму-

никаций нашего времени. Историческое движение от типографского к электронному способу коммуникаций, от мира текстов к миру мультимедиа заставило нас больше размышлять о природе культуры, оставленной нами в прошлом.<sup>104</sup> Печатное слово, освободившееся из каменного ложа текстуальной власти, где оно хранилось в течении двух столетий, может теперь восприниматься как исторический конструкт, более ясно определенный, но в меньшей мере способный определять направление нашей мысли. Именно Фуко показал историкам, как дискурс приобретает форму, и как эта форма, в свою очередь, ограничивает наше понимание прошлого. Устанавливая различия между дискурсами, Фуко в своей деконструкции дискурсивной практики дал понимание скрытой механики власти.

Это понимание дается не без издержек, так как Фуко поднимает нас на такой уровень абстракции, где плоскость жизненного опыта уже теряется из виду. Личности, события, даже социальные и экономические тенденции отступают перед властью риторики, превращающей их в абстракции. Опасность этого метода заключается в утрате контакта с коллективной памятью, так как она сохраняет для будущего те идеи и ценности, к которым мы все еще можем относиться с почтением. Предоставить привилегии риторике — значит унижить традицию. Но прошлое вызывает у нас симпатию в той же мере, что и критику. Отбрасывая интимные узы традиции, мы снижаем нашу оценку всего, что достойно внимания в прошлом. Возможно, традиция своей созидательной мощью бросает вызов нашим попыткам изменить мышление посредством новых риторических формул, как продолжают утверждать некоторые приверженцы герменевтики.<sup>105</sup> Несмотря на свою симпатию к Фуко и к его методам, историка, о которых у нас шла речь, остаются связанными с традициями, подтолкнувшими их к исследовательской

работе. Вопрос, следовательно, в том, как историки сумеют согласовать этот новый интерес к загадкам риторики со своей сохраняющейся потребностью обращаться к важнейшим проблемам, служившим длительное время материалом для исторической науки.

## Примечания

<sup>1</sup> Фуко М. История безумия в Классическую эпоху. СПб. 1997, С. 3—7. О причинах упадка лазаретов в Европе начала Нового времени см. исследование: McNeill W. *Plagues and Peoples*. New York, 1976. 154—157.

<sup>2</sup> Фуко М. История безумия в Классическую эпоху. 7—37.

<sup>3</sup> Там же, 38—84.

<sup>4</sup> Об интеллектуальной биографии Фуко см.: Revel J. Foucault // *Dictionnaire des science historiques* Paris, 1986; Shumway D. Michel Foucault. Boston, 1986; Miller J. *The Passion of Michel Foucault*. New York, 1993.

<sup>5</sup> См. наиболее полные из таких сборников: Foucault M. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Ithaca, 1977; *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972—1977*. New York, 1980; *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977—1984*. New York, 1988.

<sup>6</sup> Clark M. Michel Foucault, *An Annotated Bibliography: Tool Kit for a New Age*. New York, 1983.

<sup>7</sup> Вдобавок к сборникам интервью и критических эссе рекомендуем кн.: Berneer J., Rasmusser D. *The Final Foucault*. Cambridge, 1988, полезную с имеющейся там хронологией жизни Фуко и библиографией его сочинений.

<sup>8</sup> Даже его последние проекты изучения сексуальности и человеческого «Я» в классической античности были основаны на изучении текстов, считавшихся важнейшими для интеллектуального формирования хорошо образованного французского ученого.

<sup>9</sup> О личных впечатлениях Фуко об этих ранних годах его жизни см.: *Riggins S. Michel Foucault: An Interview*. 1983.

<sup>10</sup> *Foucault M. Mental Illness and Psychology*. New York, 1976.

<sup>11</sup> См. впечатляющие эссе: *Seigel J. Avoiding the Subject: A Foucaultian Itinerary* // *Journal of the History of Ideas*. 51. 1990. 273 – 299; *Nehams A. The Examined Life of Michel Foucault* // *New Republic*. 15 February 1986.

<sup>12</sup> О влиянии Кангильема см.: *Gutting G. Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason*. Cambridge, England, 1989. 9 – 54; о влиянии Русселя см.: *Ruas C. An Interview with Michel Foucault*. New York, 1986. 169 – 186.

<sup>13</sup> *Foucault M. Theatrum Philosophicum*. 165 – 196.

<sup>14</sup> Там же, 165.

<sup>15</sup> Делез Ж. Фуко. М., 1998.

<sup>16</sup> О связях Фуко с Сартром и экзистенциализмом см.: *Poster M. Existential Marxism in Postwar France*. Princetone, 1975; *Foucault, Marxism and History*. London, 1984.

<sup>17</sup> В 60-е годы Фуко посещал семинары Жака Лакана, ключевой фигуры для знакомства интеллектуальных кругов Франции с мыслью Фрейда. *Turkle S. Psychoanalytic Politics: Freud's French Revolution*. New York, 1978. 27 – 93.

<sup>18</sup> *Seigel J. Avoiding the Subject: A Foucaultian Itinerary*. 273 – 299, автор, нашедший убедительный повод для герметического истолкования работ Фуко на основе содержащихся в его работах различных тайных знаков и намеков.

<sup>19</sup> *Raulet G. Structuralism and Post-Structuralism: An Interview with Michel Foucault* // *Telos*. 55. 1983. 195 – 211.

<sup>20</sup> См. *Hawkes T. Structuralism and Semiotics*. Berkely, 1977. 145 – 160.

<sup>21</sup> См. очерки Фуко и его рецензии в журнале: *Critics*, а также его важнейшее эссе: *Distance, Aspect, Origine*. Paris, 1968. О роли Фуко в движении постструктуралистов в 60-е годы: *C. O'Farrel Foucault: Historian or Philosopher*. New York, 1989; *Poster M. The Mode of Information: Poststructuralism and the Social Context*. Ithaca, 1989. 12 – 33.

<sup>22</sup> О месте Фуко среди постструктуралистов см.: *Leitch V. Deconstructive Criticism: An Advanced Introduction*. New York, 1983.

<sup>23</sup> Фуко М. Что такое автор? // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996, С. 7 – 46.

<sup>24</sup> См. анализ значения зеркала в картине Веласкеса «Инфанты» в книге: Фуко М. Слова и вещи; Археология гуманитарных наук. См. также: *Jay M. In the Empire of the Gaze: Foucault and the Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. Oxford, 1986. 188 – 189.

<sup>25</sup> См. напр.: *Martin L. Technologies of the Self: Seminar with Michel Foucault*. Amherst, 1988.

<sup>26</sup> *Culler J. Framing the Sign: Criticism and Its Institutions*. Norman, Okla, 1988.

<sup>27</sup> Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996, С. 47 – 96.

<sup>28</sup> *Foucault M. Nietzsche, Genealogy, History*. 146.

<sup>29</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1997.

<sup>30</sup> Фуко М. Археология знания. Киев, 1996.

<sup>31</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. 29 – 44, 295 – 300, 320 – 322; Археология знания. 48 – 49, 111, 117.

<sup>32</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. 236, 312 – 318; Археология знания. 46 – 63, 67, 101, 165.

<sup>33</sup> *Foucault M. The Father's No; Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. 328 – 335; Археология знания. 6 – 15, 21, 135 – 140.

<sup>34</sup> Фуко М. История сексуальности-III: Забота о себе. М., 1998, 193; Археология знания. 13, 25.

<sup>35</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. 367 – 373; Археология знания. 135 – 177; Что такое автор? 132 – 136; *Revolutionary Action: Until Now*. 220.

<sup>36</sup> О влиянии Ницше на концепцию истории у Фуко см.: *Megill A. Foucault, Structuralism, and the Ends of History* //

Journal of Modern History. 51. 1979. См. также замечания Фуко в интервью с Руле: *Raulet G. Structuralism and Post-Structuralism: An Interview with Michel Foucault*. 203 – 204.

<sup>37</sup> *Foucault M. Nietzsche, Genealogy, History*. 139 – 164.

<sup>38</sup> Там же, 163.

<sup>39</sup> *Foucault M. Nietzsche, Genealogy, History*. 140, 154 – 155, 158, 160, 164. См. также интересную дискуссию о Фуко в связи с «историографической метафикцией»: *Hutcheon L. A Poetic of Postmodernism: History, Theory, Fiction*. New York, 1988.

<sup>40</sup> Фуко М. Что такое автор? 131 – 136; *Foucault M. Nietzsche, Genealogy, History*. 159; *Revolutionary Action: Until Now*. 219 – 225. См. также: *Alonso A. M. The Effects of Truth: Representation of the Past and the Imagining of Community*. В журнале: *Journal of Historical Sociology* I. 1988. Здесь Фуко мог почувствовать, что у него было преимущество как у получившего образование философа и, следовательно, он был в состоянии предложить точку зрения, свободную от таких ограничений.

<sup>41</sup> *Gagamep Г. Г. Истина и метод*. М, 1988; *Harlan D. Intellectual History and the Return of Literature* // *American Historical Review*. 94. 1989. 583 – 589.

<sup>42</sup> *Foucault M. Nietzsche, Genealogy, History*. 151 – 152; Фуко М. Ницше, Фрейд, Маркс. Кентавр, 1994 № 2; Археология знания. 149 – 156. См.: *Dreyfus H., Rabinow P. Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago, 1983. 183.

<sup>43</sup> *Foucault M. Nietzsche, Genealogy, History*. 152 – 154; Археология знания. 124 – 125.

<sup>44</sup> Фуко М. Археология знания. 128 – 131.

<sup>45</sup> *Smart B. Michel Foucault*. London, 1985; *Kurzweil E. The Neo-Structuralism of Michel Foucault*. London, 1984.

<sup>46</sup> *Foucault M. Theatrum Philosophicum*. 168.

<sup>47</sup> Фуко М. История безумия в Классическую эпоху. 24 – 37.

<sup>48</sup> *Foucault M. Truth and Power; The Politics of Health in the Eighteenth Century; The Political Technologies of Individuals и другие разделы в: Technologies of Self*.

<sup>49</sup> *Foucault M. Nietzsche, Genealogy, History.* 151. Рассуждения Фуко о том, как коллективная память отражает конфигурации власти в культуре, предполагают сравнение с новаторской работой Мориса Хальбвакса по этому вопросу: *La Topographie legendaire des evangiles en Terre Sainte.* Paris, 1971. 117 – 164.

<sup>50</sup> *Фуко М.* История сексуальности-III: Забота о себе, 183 – 187.

<sup>51</sup> Там же, 53 – 80.

<sup>52</sup> Там же, 129 – 131.

<sup>53</sup> *Foucault M. Technologies of the Self.* 16 – 49; См. также *Fornt R.-Betancourt The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom: An Interview with Michel Foucault.* В журнале: *Philosophy and Social Criticism.* 12 (1987).

<sup>54</sup> *Фуко М.* История сексуальности-III: Забота о себе, 158 – 159. См. также: *Hutton P. H. Foucault, Freud and the Technologies of Self // Technologies of the Self.* 121 – 144.

<sup>55</sup> *Hutton P. H. Foucault, Freud and the Technologies of Self.* 138 – 139.

<sup>56</sup> *Megill A. Foucault, Structuralism, and the Ends of History.* 451 – 503; *White H. Foucault Decoded: Notes from Underground // History and Theory.* 12. 1975.

<sup>57</sup> *An Exchange with Michel Foucault // New York Review of Books.* 30/5, March 1983.

<sup>58</sup> О Фуко в связи со структурализмом см.: *Kurzweil E. The Age of Structuralism: Levi-Strauss to Foucault.* New York, 1980.

<sup>59</sup> *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук, 27.

<sup>60</sup> О связях Фуко с марксизмом см.: *Poster M. Foucault, Marxism and History.* 70 – 93; *Smart B. Foucault, Marxism and Critics.* London, 1983; *Lentricchia F. Ariel and the Police: Michel Foucault, William James, Wallace Stevens.* Madison, 1988.

<sup>61</sup> *Lichtheim G. Marxism in Modern France.* New York, 1966. 64 – 65, 73 – 75. 89 – 111.

<sup>62</sup> О занятиях Фуко политикой в связи с его научной деятельностью см. замечательный очерк: *Said E. Michel Foucault,* 1926 – 1984. New Brunswick, 1988. 1 – 11.

<sup>63</sup> *Foucault M. Questions on Geography.* 70. См. также: *Poster M. Foucault, Marxism and History.* 37 – 40.

<sup>64</sup> *Simon J. K. A Conversation with Michel Foucault.* В: *Partisan Review.* 38. 1971.

<sup>65</sup> *Фуко М. Ницше, Фрейд, Маркс; Raulet G. Structuralism and Post-Structuralism: An Interview with Michel Foucault.* 208 – 211.

<sup>66</sup> Критику работ Фуко о клинике см: *Rothman D. The Discovery of the Asylum: Social Order and Disorder in the New Republic.* Boston, 1971; *Mideldorf H. E. Madness and Civilization in Early Modern Europe: A Reappraisal of Michel Foucault.* Philadelphia, 1980; *Sedgwick P. Psycho Politics.* New York, 1982.

<sup>67</sup> О положительном воздействии Фуко на науку в этой области см.: *P. O'Brien The Promise of Punishment: Prisons in Nineteenth-Century France.* Princetone, 1982; *Nye R. A. Crime, Madness and Politics in Modern France.* Princetone, 1984. 11 – 15.

<sup>68</sup> О Фуко в связи с проблемой риторики см.: *White H. Michel Foucault.* Oxford, 1979. 92 – 98.

<sup>69</sup> *Culler J. Framing the Sign: Criticism and Its Institutions.* 66 – 67.

<sup>70</sup> О влиянии школы Анналов на французскую историографию см.: *Iggers G. New Directions in European Historiography.* Middletown, 1975. 43 – 79; *Stoianovich T. French Historical Method: The Annale's Paradigm.* Ithaca, 1976; *Annales: Economies, sociétés, civilization.* 34. 1979; *Burgière A. Histoire d'un histoire: Naissance des Annales.* 347 – 359; *Revel J. Histoire et sciences sociales: Les Paradigmes des Annales.* 360 – 376.

<sup>71</sup> *Burgière A. La Singulière Histoire de Philippe Ariès // Le Nouvel Observateur.* 20 February 1978; *Ariès P. L'Histoire des mentalités.* Paris, 1978. 411 – 412.

<sup>72</sup> *Burgière A. The Fate of the History of Mentalities in the Annales // Comparative Studies in Society and History.* 24. 1982. 424 – 437.

<sup>73</sup> *Febvre L. History and Psychology.* 1938; *Sensibility and History.* 1941; *New Kind of History.* 1943 // *A New Kind of History and Other Essays: Lucien Febvre.* New York, 1973.

<sup>74</sup> Hutton P. H. The History of Mentalities: The New Map of Cultural History // History and Theory. 20. 1981. 237 – 259.

<sup>75</sup> Mandrou R. An Introduction to Modern France. New York, 1975; Le Roy Ladurie E. Montaillou: The Promised Land of Error. New York, 1979; Davis N. Z. The Return of Martin Guerre. Cambridge, 1983.

<sup>76</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. С. 201 – 208; См. также: Shumway D. Michel Foucault. 69 – 91; White H. Michel Foucault. 92 – 95.

<sup>77</sup> Donzelot J. La Police des Families. New York, 1977.

<sup>78</sup> О связи Фуко и Донжело см.: Minson J. Genealogies of Morals: Nietzsche, Foucault, Donzelot and the Eccentricity of Ethics. New York, 1985. 180 – 184.

<sup>79</sup> См. ссылку Фуко на параллели между его собственными работами и Донжело в «Истории сексуальности».

<sup>80</sup> Об историографии Французской революции см.: Gerard A. La Revolution française: Mythes et interpretation, 1789 – 1970. Paris, 1970; Sole J. Questions of the French Revolution: Historical Overview. New York, 1989.

<sup>81</sup> На английский эта книга переведена под названием Interpreting the French Revolution.

<sup>82</sup> Там же, 4 – 10

<sup>83</sup> Там же, 15 – 17, 22, 135, 139.

<sup>84</sup> Там же, 26 – 33, 48 – 52, 77.

<sup>85</sup> См. замечание Фуко о роли дискурса во Французской революции: Археология знания. 177.

<sup>86</sup> Самой впечатляющей является 3-х томная: The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture. Oxford, 1987 – 1990, состоящая из почти 85 статей французских, английских и американских ученых. См. также цитаты и ссылки на Фуко: Baker K. Memory and Practice: Politics and the Representation of the Past in Eighteenth-Century France // Representations. II. 1985. 134.

<sup>87</sup> Nora P. Les Lieux de mémoire. Paris, 1984 – 1992.

<sup>88</sup> См. там же его вводную статью: Entre mémoire et histoire. XVII—XLII.

<sup>89</sup> Вдобавок к очеркам и статьям в *Les Lieux de mémoire*. См. также такие выдающиеся исследования, как: *Hunt L.* Politics, Culture and Class in the French Revolution. Berkely, 1984; *Agulhon M.* Marianne into Battle: Republican Imagery and Symbolism in France, 1789 – 1880. New York, 1981; *Hobsbawm E.* Mass-Producing Traditions: Europe, 1870 – 1914. Cambridge, England, 1983. 267 – 307.

<sup>90</sup> *Diamond I., Quinby L.* Feminism and Foucault: Reflections on Resistance. Boston, 1988.

<sup>91</sup> Издана в Нью-Йорке в 1988 году.

<sup>92</sup> Там же, 15 – 67.

<sup>93</sup> *Scott J. W.* The Classworkers of Carmaux. Cambridge, 1974.

<sup>94</sup> Scott Gender and the Politics of History. 68 – 90.

<sup>95</sup> Там же, 72, 183, 186, 197.

<sup>96</sup> Там же, 9 – 11, 25 – 26, 46 – 50.

<sup>97</sup> Там же, 41 – 50.

<sup>98</sup> Там же, 193 – 198.

<sup>99</sup> Там же, 2 – 4, 23 – 26, 36, 59.

<sup>100</sup> Там же, 196 – 197.

<sup>101</sup> Там же, 42 – 50.

<sup>102</sup> *McLuhan M.* The Gutenberg Galaxy. Toronto, 1962; *Ong W. J.* Orality and Literacy: The Technologizing of the Word. London, 1982. 135 – 138, 165 – 170.

<sup>103</sup> *Ricoeur P.* Time and Narrative. Chicago, 1983. I, 221 – 225, II, 14 – 15, 163 – 164.

## **РОЛЬ ПАМЯТИ В ИСТОРИОГРАФИИ ФРАНЦУЗСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ**

### **Французская революционная традиция и история Французской революции**

Историкам Франции не так давно довелось почтить память Французской революции по случаю ее двухсотлетия. Но почтить память революции — это не то же самое, что понять ее исторически. С того момента, когда около шестидесяти лет тому назад Герберт Баттерфильд выступил со своей знаменитой критикой истории Вигов, историки стали особо чувствительными к историческим сочинениям, восхваляющим тот предмет, который они рассматривают.<sup>1</sup> Баттерфильд обвиняет либеральных историков в том, что они приписывают историческим деятелям более раннего времени свои сегодняшние предвзятые мнения о смысле и направлении современной английской истории. Прошлого, рекомендует он, лучше оценивать с точки зрения незаинтересованного любопытства, и бесконечное число историков с тех пор эхом повторяют его предостережение об опасности анахронизмов в истолковании исторических источников. Но когда двухсотлетие Французской революции состоялось, юбилеи достопамятных персоналий или событий продолжали воз-

буждать интерес у историков, даже у тех, кто принимал значение коммеморативных исторических сочинений и просто воспользовался возможностью заявить о своей точке зрения.<sup>2</sup> Чтобы предложить историческую интерпретацию достопамятного события нет необходимости придерживаться коммеморативной формы. Коммеморация, кроме всего прочего, основывается на традиции, от которой все историки желают по меньшей мере держаться на расстоянии.<sup>3</sup> Однако мнение о том, что историческое исследование может быть полностью незаинтересованным, в равной мере проблематично.<sup>4</sup> Вопрос в том, как устанавливается связь между коллективной памятью и историческим познанием, так как часто именно традиция выдвигает определенные события прошлого в кругозоре историка на первое место. Проект коммеморации, следовательно, побуждает нас переосмыслить связь между воспоминанием о прошлом и его историческим пониманием.

Историография Французской революции предоставляет нам такую возможность. Революция была не просто одним из событий конца восемнадцатого столетия. Память о ней вдохновляла революционную традицию, оказывавшую прямое воздействие на политику Франции вплоть до Парижской коммуны 1871 года. Революции девятнадцатого столетия многими участниками событий воспринимались как воспроизведение образца 1789 года. Даже тогда, когда влияние революционной традиции к концу девятнадцатого столетия пошло на убыль, политики продолжали чтить память о революции таким образом, что это только усиливало авторитет Третьей республики. В двадцатом столетии так же трудно было говорить о Французской Революции, не заняв определенную позицию по отношению к живой традиции, хранившей память об этом событии.

Революционная традиция в современной Франции, разумеется, разбилась на несколько течений, и между ними существовали даже острые антагонистические противоречия. Было либеральное течение, сформировавшее политику «орлеанизма» в 1830 — 1840-е годы. Его влияние оставалось сильным в парламентской политике Третьей и Четвертой республик, что же касается гражданских и политических свобод, оно сохранилось и по сей день. Существовало также авторитарное течение, которое содействовало политике бонапартизма в 1850 — 1860-е годы.<sup>5</sup> Несмотря на двойственное отношение к нему со стороны французских левых, его отзвуки дошли и до наших дней вследствие его связей с «буланжизмом» (1880-е годы), «петэнизмом» (1940-е годы) и голлизмом (1960-е годы). Но наиболее часто упоминаемым и, в конце концов, самым влиятельным течением было республиканское.<sup>6</sup> Благодаря республиканским символам революционная традиция нашла свое воплощение в гражданских ритуалах конца девятнадцатого столетия. Благодаря им же сформировалась идентичность современной Франции как государства-нации. Всем известен праздник в честь памяти о штурме Бастилии 14 июля, ставший национальным праздником Франции в конце девятнадцатого столетия, но это была лишь главная сцена во множестве коммеморативных пьес, ставившихся с целью утвердить мнемонические связи между политической культурой современной Франции и источниками ее вдохновения в событиях конца восемнадцатого века.<sup>7</sup> Даже когда ссылки на революцию постепенно исчезли из политического дискурса, ее главные события и персоналии оставались объектами поклонения, мнемоническими местами на ландшафте глубинной концептуальной структуры, посредством которой термины французской политики определялись в своем содержании и продолжали восприниматься без обсуждений. Респуб-

ликанское течение в революционной традиции, кроме всего прочего, продолжало оказывать самое глубокое влияние и на размышления историков о наследии Франции на протяжении большей части двадцатого века. По этой причине коммеморация французской республики и историография Французской революции оказались тесно переплетенными друг с другом.

### **Проблема ревизии традиции**

В наших размышлениях о проблеме памяти/истории французская революционная традиция особенно уместна, так как она предоставляет нам возможность уже обсуждавшиеся в прежних главах теории применить к решению историографической проблемы. Как, можем мы спросить, коллективная память, связываемая с революционной традицией, влияет на интерпретацию историками смысла Французской революции? Этому вопросу предшествует другой — вопрос о природе самой традиции, для ответа на который потребуется краткий обзор и сравнение между собой тех теоретиков, к которым мы до сих пор обращались. Учение Джамбаттиста Вико является для нас исходным пунктом. Из всех изученных нами исследователей памяти он ближе всего подошел к созданию теории ее жизненного цикла. Вико воодушевляла вера эпохи Просвещения в то, что существует некая универсальная модель прошлого, которую «новая наука» истории позволила ему обнаружить.<sup>8</sup> Новая наука истории Вико, как мы установили, была на самом деле теорией движущих сил устной традиции. Он создал также теорию исторических стадий, начиная с века поэтического вдохновения и далее вниз, в соответствии с логикой процесса энтропии, к стадии беспристрастной рефлексии. Согласно Вико история движется по кругу па-

мяти, зарождается в век поэтического вдохновения и воображения, но переходит к веку прозаической и бесстрастной абстракции. Утратив память о вдохновенных истоках этого цикла, общество к его концу вынуждено повернуться к миру лицом еще раз.<sup>9</sup> Понимание устной традиции как движущейся по циклической модели служит у Вико основанием для его теории развития цивилизации, «идеальной вечной истории, повторяемой во времени в истории любой нации».<sup>10</sup> Как историк, он желал смотреть на традиции со стороны и видеть, как они действуют на протяжении огромных периодов времени. Но эта его способность основывалась на особом даре чувствовать, как люди, своей живой памятью укорененные в традиции, незаметно ее изменяют.<sup>11</sup>

В объяснении Вико есть две стороны движущих сил традиции, или, как он сам выражается, «курса, которым плывет корабль нации»: он движется в прямом направлении (*corso*) и в обратном (*ricorso*). Прямое движение рассматривается с точки зрения накопленных воспоминаний, которые он называет «мудростью».<sup>12</sup> Он утверждает, что все попытки сохранить традицию навеки, руководствуясь памятью, со временем приведут к ее вырождению и, в конце концов, к разложению. Взирая на ход традиции с точки зрения накопленных воспоминаний, он замечает: преобразование памяти о реальном прошлом в коммеморативную легенду; отказ от обязанности следовать доступными памяти дорогами традиции, когда ее исходный смысл затуманивается; и, наконец, неизбежное исчезновение памяти о традиции вместе с коллективной амнезией.<sup>13</sup> Переживают смерть живой памяти о традиции только археологические останки языка и учреждений. Такие традиции не могут быть восстановлены, даже если вдохнуть новую жизнь в старые формы. Память, понятая как основа воображения, может, тем не менее, слу-

жить источником вдохновения для обратного движения корабля, и тем самым допускает повторение того процесса, в границах которого создаются традиции.<sup>14</sup> Прямое движение, следовательно, сочетается с обратным, с движением к прошлому, рассматриваемому в свете процесса регенерации. В рамках этого процесса рождаются новые традиции: проснувшееся вновь, в новых репрезентациях реальности, воображение; новые задачи, вдохновленные этим воображением; и изобретение лингвистических и институциональных форм воспоминания, посредством которых традиция живой памяти может поддерживаться.<sup>15</sup> Здесь ключ к пониманию самим Вико прямого и обратного движения как последовательности, но такой, где и то и другое присутствуют одновременно.<sup>16</sup> Первое имеет дело с прошлым, которое рассматривается с точки зрения воспоминания; второе — с точки зрения повторения. В любом случае именно их взаимодействие дает историку понимание модели, направляющей «курс, которым плывет корабль нации».<sup>17</sup> Согласно теории Вико, устные традиции древнего мира воспроизводят жизненный цикл, так как связанные с этими традициями люди склонны мыслить прошлое в циклических терминах.

Но какие из современных традиций были заложены в представлениях историков о прошлом и будущем? Следуют ли и они циклической модели? Французская революционная традиция предоставляет нам возможность изучить этот вопрос, поскольку именно она связывается со становлением современного мира. Что поражает во французской революционной традиции, взятой в качестве образца современных традиций вообще, так это то, что она сориентирована больше на представления о будущем, чем на достижения прошлого. Другими словами, революционная традиция насыщена историцистским мышлением, и возможность оценить ее значение ограничивается характер-

ным для историцизма представлением о том, что замыслы и намерения людей определяют ход исторических перемен. Кроме того, в современном мире отношение к традиции пробуждает целый ряд новых представлений. Несмотря на свою ориентацию на будущее и на предрасположенность к переменам, современные традиции продолжают нести черты того цикла памяти, который Вико связывал с устной традицией. Последние работы об институциональной памяти крупных организаций раскрывают воспроизводящуюся модель, согласно которой определенные решения сначала предлагаются, затем забываются только для того, чтобы вновь быть предложенными снова через сравнительно короткий период времени.<sup>18</sup> Кроме того, современные традиции в наш век постмодерна находятся под постоянным огнем критики, для которой как традиционалистская идея повторения, так и современная идея воспоминания в равной мере лишены ценности. В постмодернистской перспективе подчеркивается предпринимаемая памятью ревизия прошлого в свете представлений настоящего. Соответственно историк-постмодернист интересуется деконструкцией формальных элементов традиции — разложением лингвистических и институциональных форм, через которые когда-то передавалась живая память. Именно к такой позиции, внутренне свойственной восприятию многих историков наших дней, французская революционная традиция и подошла естественным образом.

Если Вико был нашим теоретическим гидом на пути к традициям древнего мира, то три исследователя традиции, к которым мы уже обращались, Хальбвакс, Ариес и Фуко открывают нам возможность изучать традиции современного и пост-современного мира с другой стороны. Их понимание смысла традиции может быть разным, но проблемы, к которым они обра-

щаются, в сущности, одни и те же: вторжение нужд текущего дня в воспоминания о прошлом, желание восстановить неразрывную связь с прошлым, соединенное с пониманием опасности ловушек ностальгии при истолковании его смысла, скрытые традиции, которые официальная память может исказить или затушевать, и социальный контекст, в котором политика коллективной памяти действует. Рассматривая различия между их интерпретациями, мы можем увидеть различные аспекты функционирования традиций. Эти интерпретации обеспечивают обмен идеями о проблеме традиции в современном мире и позволяют увидеть связь между ее положением как в прошлом (в традиционном мире), так и в настоящем (в мире постмодерна). По этой причине мы могли бы сказать, что историография французской революции также служит пробным камнем для понимания проблемы памяти/истории.

Мы подчеркнули значение новаторских работ Мориса Хальбвакса. Первым из современных ученых сосредоточившийся на проблеме коллективной памяти, он предостерегал историков, попадающих в ее ловушки. Поэтому он склонялся к пренебрежительному представлению о памяти, несмотря на свое глубокое понимание механизмов ее деятельности. Хальбвакс изучал последствия той парадоксальной ситуации, когда традиция имеет дело с настоящим даже в том случае, если взывает к прошлому. В традиции, объяснял он, прошлое оценивается в связи с потребностями настоящего, и поэтому подчеркивается скорее сходство, чем различие между ними. События прошлого, становящиеся все более далекими и странными, включаются тем самым в более близкую нам обстановку настоящего. При таком затмении чувства времени память скорее создает эмоциональную связь с прошлым, чем критический взгляд на него. Даже если традиции постоянно подвергаются ревизии в интересах настояще-

го, они, замечает он, передают иллюзию безвременья. Вследствие своего включения в традицию живая память утверждается внутри более широкого континуума, в котором события отдаленного прошлого оказываются более близкими и привлекательными. В горизонте памяти, распространяющейся за пределы личных воспоминаний, традиция расширяет сферу безвременья, в которой личная память находит прибежище. Время традиции — это время беспамятства. С ее точки зрения, прошлое вообще не имеет возраста.

Поскольку традиция использует коллективную память с выгодой для настоящего, то она, доказывает Хальбвакс, неизменно становится вопросом политического содержания. Способ, которым вызывается прошлое, зависит от власти группы, создающей свою собственную память. Традиция поддерживает политику текущего дня; в самом деле, это оружие из ее тактического арсенала. Хальбвакс предполагает, что благодаря своей традиции та или иная группа колонизирует время, размещая значимые даты внутри хронологии достопамятных событий так же, как она колонизирует пространство посредством коммеморативной архитектуры, перестраивающей его топографию. Самая сильная группа вступает во владение прошлым, отталкивая традиции своих соперников или перестраивая их так, чтобы утвердить свои собственные представления.

Хальбвакс ставил перед собой цель показать, в какой степени ненадежная традиция может служить проводником в прошлое. По ходу дела он дал философское обоснование того типа критики, который Баттерфильд применил к истории вигов. Занимаясь вопросом о том, почему память поощряет анахронизмы в истолковании прошлого, Хальбвакс подчеркнул различие между пониманием прошлого, передающимся через традицию, и тем, которое требуется в ходе исторического исследования. На самом деле он представил это

различие как антиномию. Традиционалисты ищут сходства между прошлым и настоящим, историки — различия. Традиционалисты стремятся пробудить эмоции, описывая прошлое в живых и ярких образах, историки предпочитают беспристрастно истолковывать его события в рамках более абстрактных описаний. Чтобы подтвердить свои сегодняшние представления, традиционалисты будут пересматривать образы, благодаря которым они воспринимают прошлое; чтобы подтвердить обнаруженные ими свидетельства, историки будут пересматривать свои представления. Прошлое традиционалистов — это пластично меняющаяся картина эстетически значимых образов, тогда как историки предпочитают твердое объяснение, строящееся на эмпирических фактах.

Хальбвакс стремился подтолкнуть историков к осознанию тех искажений, которые память вносит в исторический документ, а также к осознанию потребности исправить их путем отделения памяти, обращающейся к внутренней жизни традиции, от истории, ищущей прибежища в прочных системах координат, установленных извне. Но, сохраняя наивность, он допускал, что историки могут обойтись без концептуальной системы координат, берущей свое начало в их собственной историографической традиции. Поэтому различие между памятью и историей он проводил слишком резко, поскольку именно симпатии к традиции часто с самого начала привлекают историка к исследованию какой-либо темы. Хотя традиция может нести с собой искажения, ее все же не следует сбрасывать со счетов, так как она передает и живые воспоминания, удерживающие ее в поле зрения историка.

Здесь лежит область интересов Филиппа Ариеса с его исследованием проблемы отношения истории к памяти. Когда Ариес предложил свою концепцию деятельности памяти, сходную с концепцией Хальбвакса,

он придерживался традиционалистской точки зрения и руководствовался соответственно соображениями другого сорта. Он также принимал во внимание и политику памяти, особенно ее историографические приложения. Он хотел напомнить о традициях, забытых историками, но вспоминаемых им самим с нежностью. Он, следовательно, прислушивался к зову его собственной памяти, даже когда занимался скрупулезным историческим исследованием. Согласно его точке зрения, традиция может дать историкам точку отсчета в их исследованиях, обозначая такие отрезки прошлого, где перспективы памяти и истории пересекаются и сливаются. Понятая таким образом связь между памятью и историей становится диалогом, а не взаимоисключением.

Точка зрения Ариеса состоит в том, что коллективная память образует собой контекст для событий, с которыми сталкиваются историки в своих исследованиях. Даже если историки углубляют свой критический взгляд на события прошлого, они никогда полностью не отбрасывают традиции, благодаря которым память об этих событиях дошла до настоящего времени. Традиции могут изменяться, полагал он, но их нельзя изобрести заново.<sup>19</sup> Даже если традиционалисты и рассматривают постоянно традицию в свете меняющихся потребностей настоящего, она все равно сохраняет в себе систему координат для воспроизведения в памяти тех событий и персоналий прошлого, которым воздаст почести. Историк может учиться у такой традиции, не принимая лежащие в ее основе предпосылки. На самом деле, осмысление пути развития традиции может быть важной предварительной задачей для понимания тех событий, которые она увековечивает. Но чтобы это сделать, историк, доказывает Ариес, обязан изучать традицию на протяжении очень длительного периода времени, так как ее предполагаемые предпосылки меняются

со скоростью медленно ползущего ледника, если сравнить их с обычно описываемым потоком событий.

Важно заметить, что Ариес, защищая традицию как путь исторического познания, не обращался к духам прошлого. Он был готов допустить, что существует «мир, который мы потеряли».<sup>20</sup> Но он верил, что даже если прошлое уходит из памяти и уже не существует в нашем сознании, оно продолжает влиять на нас неизвестным образом, и поэтому сохраняется скрытая возможность к нему обратиться. Эту возможность следует признать, если мы намерены расширять и углублять наши исторические познания. Историкам, полагал он, необходимо обнаружить утраченные воспоминания, чтобы приобрести способность видеть за пределами своего сегодняшнего горизонта.

Для Мишеля Фуко, напротив, внутренняя жизнь прошлого, которую традиция требует увековечить в виде живой памяти настоящего, является на самом деле препятствием на пути потребности историков разорвать узы ограниченных традицией интерпретаций. Придерживавшийся постструктуралистской точки зрения, он представлял собой разновидность теоретика, который находится в самой сердцевине процессов разложения традиций современного мира. Как и Хальбвакс, он мог разорвать связи между памятью и историей, обращаясь к деятельности традиции. Но его собственная позиция еще в большей мере, чем у Хальбвакса, была ориентирована на будущее. Хальбвакс выносил за скобки историческую ценность живых воспоминаний, которые несет с собою традиция, так как верил, что они отбивают охоту к поиску свидетельств существования как альтернативных традиций, так и тех, что лежат еще глубже в прошлом. Фуко, напротив, отбрасывает все традиции как не соответствующие нашим сегодняшним потребностям. Как бы мы ни ценили прошлое, мы, утверждает он, не можем

принимать его как руководство к действию. История учит нас, что мы должны сами строить свое будущее.<sup>21</sup> Фуко интересуется тем, как преодолеваются преграды традиционных форм, или как эти формы используются в более позднее время в иных целях. История в его постструктуралистских размышлениях становится, таким образом, археологией. Его интерес вызывает деконструкция лингвистических и институциональных форм, доставшихся нам из прошлого. Он утверждает, что только эти формы, а не когда-то воплощавшиеся в них ценности, могут быть освоены в будущем.

В этой одиссее от мыслителя к мыслителю, от позитивизма к традиционализму и постструктурализму, может и не быть ясного направления, хотя мы, тем не менее, видим, насколько научные представления о современных традициях могут отличаться друг от друга. Ученые наших дней рассматривают проблему памяти/истории в сильно отличающихся друг от друга контекстах. Но что же привлекает различных историков в одной и той же традиции? Существует ли модель, в рамках которой им следовало бы рассматривать проблему памяти/истории? Обращаясь к этим вопросам, я предполагаю изучить роль памяти в исторических рефлексиях четырех хорошо известных историков Французской революции, отобрав каждого из них в соответствии с определенным интервалом в праздновании ее годовщины: официальные чествования в память об этом событии проводились каждые пятьдесят лет. Я буду говорить о Жюле Мишле, который написал свою историю революции сразу же после ее пятидесятилетия; об Альфонсе Оляре, предложившем свою оценку к ее столетию; о Жорже Лефевре, самая известная книга которого, «Восемьдесят девятый», была написана в связи с ее 150-летием; и о Франсуа Фюре, ревизионистская интерпретация которого совпала с ее двухсотлетием. Каждый из них поднимает вопрос

об отношении памяти к истории, но решает его по-своему. Меняется дистанция, которую каждый из них устанавливает между взглядом на прошлое, воплощенным в революционной традиции, и их собственным критическим взглядом на ее природу и смысл. Благодаря этому сравнению внутри историографической традиции вновь появляется модель, напоминающая о циклах памяти Вико.

### **Жюль Мишле: воскрешение Французской революции**

Жюль Мишле (1798 — 1874) — самый почитаемый из всех историков революции. Историки и сегодня продолжают платить дань уважения его достижениям, хотя к нему редко обращаются за советом в критических исследованиях революционных событий. В последние годы его стиль вызвал определенный историографический интерес, особенно у историков, занимавшихся исторической риторикой.<sup>22</sup> Он был поэтом революционной традиции в той же мере, в какой он был и историком революции. Мишле говорил, что история должна быть воскрешением духа прошлого, и он и в наши дни продолжает восхищаться своей способностью оживить дух революции.<sup>23</sup> Для него память о революции была в каком-то смысле эвокацией духов ее исторических участников. Память была не актом простого воспоминания, но скорее актом повторения. Мишле гордился своим знанием архивных источников, но он в то же время был восприимчив и к использованию в истории устной традиции. Для него революция все еще продолжалась в сферах живой памяти.

Мишле родился и вырос в Париже эпохи Наполеона. Ему довелось знать многих из поколения его родителей, кто был свидетелем революционных событий, и

он регулярно посещал места, где эти великие события происходили. Когда он достиг зрелости, он, кроме того, почувствовал, что память о революции была жива в восприятии широкой публикой текущих событий. Он был очарован революцией 1830 года, которую называл воскрешением страстей Французской революции и продолжением ее традиций. Он ссылается на народное восстание в июле 1830 года, объявившее «вечный Июль», как если бы восстание июля 1789 года повторилось еще раз.<sup>24</sup> Ощущение значимости этой памяти добавило еще одну задачу к плану Мишле написать историю революции, поскольку он желал закрепить живую память о революционной традиции, которая могла бы в противном случае просто исчезнуть вместе с последними живыми участниками революции. К ее пятидесятилетию в 1839 году, когда большинство революционеров 1789 года уже умерли, революционная традиция оставалась в буквальном смысле на окраинах живой памяти. Приступая к своему исследованию, он разыскал и провел беседы с некоторыми из немногих оставшихся в живых свидетелях.<sup>25</sup>

Одаренный как интеллектом, так и страстной натурой, Мишле быстро достиг академических высот. Он прошел «агрегацию» в возрасте двадцати трех лет и преподавал и философию, и историю в Эколь нормаль с 1827 по 1837 год. Очень рано он был признан выдающимся историком. Он был назначен главой исторической секции Национальных Архивов лидерами новой либеральной монархии в 1830 году, а в 1838 году он получил кафедру в Коллеж де Франс. С этого времени его монументальные исторические проекты стали появляться один за одним, особенно «История французской революции» (1847—1853) и «История Франции» (1833—1969).<sup>26</sup> Но его исторические концепции уже сложились в ранних исследованиях в виде философских вопросов о всеобщем смысле истории и ее пред-

назначении. Здесь чувствовалось глубокое влияние Вико, которому он посвятил один важный очерк в 1835 году.<sup>27</sup>

Мишле был согласен с предположением Вико о свойственной памяти силе вдохновения. Но циклической теории истории Вико он сообщил форму устремленного вверх спиралеобразного вихря. Мишле связал поэтическое вдохновение с приходом каждой последующей исторической стадии. Каждая стадия имела свои творческие принципы, каждая связывалась с определенной стороной света. Эти исходные события стали мнемоническими местами в восхождении цивилизации к Французской Революции, которая возвестила о начале новой эры.<sup>28</sup> От Вико Мишле научился также рассматривать пышные пейзажи прошлого как коллективную сагу. Он изображал народ как главного актера истории, однако было бы тщетно пытаться найти у него хотя бы одну страницу с фактическим описанием этого термина. Скорее он использует его как метафору, чтобы передать страсть, рожденную коллективной памятью в лоне традиции. Народ для него — это образ, одухотворенный силой коллективной памяти.<sup>29</sup> В своей истории революции Мишле склонялся к изображению ее главных действующих лиц как актеров, олицетворявших собой глубоко укорененные в национальной традиции коллективные ценности. Их окончательный смысл стал очевидным только с приходом революции. Философы, такие, как Руссо и Вольтер, или народные трибуны, такие, как аббат Сей и Дантон, персонифицируют множество революционных добродетелей. Более значительные в изображении Мишле, чем в жизни, они действуют в его сочинениях скорее как символы человеческих качеств, чем как конкретные исторические личности.<sup>30</sup> Праздники революции в истории Мишле играют свою дополнительную роль. Целые главы посвящены фестивалям

1790 года, чествовавшим память о днях революции 1789 года. Как важнейшие ориентиры для понимания коллективного сознания народа, ковавшего свою идентичность в борьбе за свободу, они стали якорями революционной традиции, в которую он в своих сочинениях стремился вдохнуть еще раз жизнь.<sup>31</sup> Для Мишле фестивали являются моментами застывшего времени, позволяющими созерцать самые памятные свершения революции.<sup>32</sup>

История революции Мишле показывает, в какой степени она еще остается центральным событием живой традиции его собственного времени. Революция пробудила такие пласты живой памяти, к которым республиканцы начала девятнадцатого столетия еще могли прикоснуться. Важно заметить, что революционная традиция в первой половине девятнадцатого века была еще главным образом устной традицией. Было написано немало исторических сочинений о революции, но ни одно не приобрело авторитета официальной точки зрения вплоть до конца столетия. Конфликтующие друг с другом представления о ее смысле соревновались за признание и всенародную славу.<sup>33</sup> Многое из известного о радикальной революции и обнародованного в годы Первой республики передавалось через устные сообщения тех, кто был призван эту память сохранить. Это были народные легенды, у истоков которых часто стояли революционеры начала девятнадцатого века. Во времена реставрации Бурбонов и Орлеанской монархии республиканское движение оставалось в интеллектуальном подполье, так как государственные лидеры, встревоженные его деятельностью, осуждали ее подрывной характер. Его работу часто возобновляли секретные общества, и многие его лидеры сами стали легендой.<sup>34</sup> Обращение к сочинениям Мишле большей частью было и тогда и сейчас связано с его способностью к поэтическому изображению

этой революционной традиции.<sup>35</sup> Он — историк, представления о прошлом у которого прямо вытекали из живой традиции, а сам он находился на сравнительно небольшом от нее расстоянии. История Мишле остается погруженной в память. Даже с нашей, весьма отдаленной точки зрения, незатухающий интерес к историческим работам Мишле связан с его способностью передать представление о страстном пафосе той традиции, частицей которой он сам себя ощущал.

### **Альфонс Оляр: воспоминания о революции**

Если Мишле — самый почитаемый из историков революции, то Альфонс Оляр (1849–1928) — один из наиболее респектабельных. Он был историком литературы по образованию, и его первая историческая работа была связана с изучением ораторов революции.<sup>36</sup> Назначенный в 1886 году на впервые созданную в Парижском университете кафедру истории революции, он был с чисто практической точки зрения ее официальным историком во Франции времен Третьей республики. Хотя он поздно занялся историческими исследованиями, его часто называли первым серьезным ученым и великим историком революции, поскольку он подверг систематическому анализу огромное количество документов и свидетельств очевидцев.<sup>37</sup> Но республика, бывшая для Мишле нереализованным идеалом, стала для Оляра свершившейся реальностью. Когда он согласился занять свой пост в Сорбонне, Третья республика пребывала в поисках своей новой идентичности. Хотя память о революции еще не исчезла, она использовалась, тем не менее, в различных целях. Республиканский идеал, долгое время связывавшийся с революционной традицией, теперь был преобразован таким образом, чтобы соответствовать вы-

зывавшей гордость идее государства-нации. С точки зрения Оляра, к бунтарским корням Третьей Республики можно было относиться с уважением, но они уже больше не находились в центре представлений режима о самом себе, представлений, зависящих теперь от планов на будущее. Апологеты молодой республики смотрели на государство как на фактор прогресса, несущий гражданам плоды социального обслуживания, публичного образования и экономического процветания.<sup>38</sup> Место революции в этой новой националистической традиции было менее значимым, чем в традиции революционной, из которой эта идея была заимствована.<sup>39</sup> Революцию нужно было не повторять, а скорее чтить ее память, рассматривая как веху на пути к основанию Третьей республики. В этом смысле память о революции подчинялась устремлениям нового, подерживаемого государством национализма.<sup>40</sup> Как историк, Оляр сформулировал такое представление о революции, которое его поколение могло по достоинству оценить в свете текущих политических забот. Благодаря его лекциям и письменным работам память о революции была подвергнута ревизии, чтобы служить интересам режима, желавшего смотреть на себя как на режим современный и прогрессивный.

В качестве прелюдии к своему предприятию Оляр отдает дань уважения Мишле. «Можно пожелать, чтобы книга Мишле стала частицей нравственного сознания каждого французского студента», — заметил он в своей инаугурационной речи в Сорбонне в 1886 году.<sup>41</sup> Но, сказав это, он больше не обращался к Мишле в своих рассуждениях. В своей собственной исторической концепции он обращается к французскому философу начала девятнадцатого века Огюсту Конту, чья наука об обществе оказала мощное влияние на взгляды ученых Третьей республики.<sup>42</sup> Конт привлекал Аляра разработанной в его собственных исторических исследо-

ваниях концептуальной системой координат. Как и Вико, Конт сформулировал теорию исторических стадий, которые он понимал как площадки в многоступенчатом движении от культуры, основанной на спекулятивном воображении, к культуре, базирующейся на эмпирических описаниях. В противоположность Вико Конт называет этот процесс, тем не менее, скорее прогрессивным, чем регрессивным, так как он располагает свою веру в позитивное знание, приобретаемое людьми, на самой последней стадии развития цивилизации. Более того, этот процесс был необратимым. История, по Конту, движется не по кругу, а по прямой линии времени, восходящей к текущему столетию.<sup>43</sup> Для Аляра, интерпретировавшего прошлое в соответствии со схемой Конта, революция стала поворотным пунктом к триумфу рационального познания и целенаправленного планирования. Революция содействовала становлению современного государства, даже если она уже больше не соответствовала его будущим целям.

Такое истолкование Конта открыло Оляру путь к исправлению характера связи между памятью и историей революции. Память, бывшая для Мишле воскрешением традиции, стала для Оляра подтверждением направленности перемен и достижений. Революцию можно было вспоминать, но ее нельзя было повторить. Задача историка заключалась не в том, чтобы вызвать, как полагал Мишле, дух вождей революции, а в том, чтобы чтить память об их деяниях и свершениях. Прошлое не только могло стать более ясным и определенным в его описаниях, основанных на фактах. Могла потребоваться и определенная торжественность в свидетельствах о событиях, которые раз и навсегда изменили ход истории. История была памятником реальным и необратимым переменам в условиях человеческого существования.

Узнав от Конта, что прошлое, переданное через легенды, не более, чем фикция, Оляр осознанно дистан-

цировался от революционной традиции. Он отбросил «зловещие легенды», инкрустировавшие память о Революции в течение девятнадцатого столетия, и старался заменить их подтвержденными документально фактами.<sup>44</sup> Сравнивая Мишле и Оляра, можно увидеть расстояние, пройденное от истории, основанной на живой памяти, до истории, рассматривающей память как препятствие на пути к аутентичному пониманию прошлого. Оба прославляют одних и тех же революционных вождей, и оба были очарованы той ролью, какую играли праздники в революционном обществе. Революционные лидеры у Мишле воплощали добродетели и пороки и, следовательно, олицетворяли собой самые общие черты человеческого характера. Те же самые лидеры в описаниях Оляра оказываются уникальными личностями; они скорее практичны, чем добродетельны, и, следовательно, их мемориальные образы менее внушительны.<sup>45</sup> Кроме того, призывы Оляра к коллективному действию зависели от политических идеологем, а не от коллективной ментальности. Глобальный образ народного духа у Мишле был сведен Оляром к более скромным масштабам программы партии якобинцев, собрания которых он первый с усердием изучал.<sup>46</sup> Соответственно публичные праздники, описываемые Мишле как попытки воскресить живую память о революции, для Оляра являлись только коммеморативными знаками стратегических политических решений, принятых во время их проведения. Праздники целенаправленно планировались и служили более прагматическим целям; они вырывали с корнем следы старой культуры и в то же время увековечивали новую.<sup>47</sup>

Нет ничего удивительного в том, что Оляра стали активно привлекать к планированию праздника столетия революции в 1889 году.<sup>48</sup> Обладая особой восприимчивостью к воздействию коммеморативных ритуалов

Первой республики, он знал, что такой же успех подобные церемонии могут иметь и в деле укрепления имиджа Третьей республики. Действительно, можно утверждать, что его исторические работы о Революции являются в той же мере и коммеморативными. Исследования Оляра служили мнемонической цели: они предназначались для создания барельефа в честь положительных перемен, произведенных революцией. Насколько он стремился увеличить авторитетность своей интерпретации, подкрепив ее данными современной науки и историческими источниками, настолько же она была сходна и с древним искусством памяти. Предпосылкой его позитивистской историографии, как и предпосылкой поддерживаемого государством и подкрепленного его интеллектуальным престижем праздника в честь столетия революции являлась та постоянно действующая концептуальная схема, которую можно было приложить к прошлому. Так же, как искусство памяти было методом поддержания памяти в состоянии готовности, так и позитивистская историография вроде той, что была написана Оляром, являлась стратегемой для приложения определенной структуры к прошлому, слишком легко меняющемуся в легендах революционной традиции. Какими бы наукообразными не были внешние атрибуты представлений о прошлом у Оляра, память о революции, которую он завещал своим ученикам, должна была усилить гражданскую лояльность в настоящем. Революционная традиция была поглощена традицией националистической, для которой история Оляра предоставила коммеморативное основание в одеяниях науки.<sup>49</sup> Традиция, когда-то поддерживавшая революционный огонь, использовалась в своих целях теми, кто желал только вспоминать о ней как о предварительной стадии своего собственного развития.

## **Жорж Лефевр: реконструкция памяти о революции**

Мишле стремился воскресить память о Французской революции; Оляр — собрать воспоминания о ней. Жорж Лефевр (1874—1959) преуспел в реконструкции этой памяти, включив ее в более широкую концепцию истории. Поиску смысла революции он сообщил новое направление, поместив воспоминания о ней в контексте стремлений к воплощению социалистического идеала. В лице Лефевра республиканская традиция историографии получила свое самое исчерпывающее выражение.<sup>50</sup>

Лефевр был доминирующей фигурой историографии Французской революции в середине двадцатого столетия. Потомок рабочих хлопкопрядильной фабрики во Фландрии, он начал свое восхождение к вершинам академической славы с более чем скромных предпосылок. Он был типичным выпускником светских школ, учрежденных в результате образовательных реформ в самом начале эпохи Третьей республики, и продолжил свое обучение в педагогическом колледже, где ему были привиты жизненные ценности учителя. Одаренный интеллектом, он прошел через университет Лилля на пути к агрегации, однако избранная им карьера в области образования препятствовала поступлению в престижную Эколь нормаль — традиционный путь к высшим академическим достижениям. Поэтому он всегда чувствовал себя аутсайдером среди французской академической элиты. Он упорно занимался исследованиями для своей докторской диссертации — изучением крестьянской жизни Северной провинции во времена революции, благодаря которому он снискал устойчивое уважение в интеллектуальном мире.<sup>51</sup> Ему исполнилось пятьдесят еще до того, как им в 1924 году была получена докторская степень. Все это время он преподавал в лицеях и провинциальных уни-

верситетах (в том числе и в Страсбурге, где Хальбвакс был его коллегой), прежде чем был приглашен в Сорбонну как титулярный профессор в 1935 году. Два года спустя он был назначен на кафедру истории Французской революции, впервые предоставленную Оляру почти 50-ю годами ранее. После смерти Альбера Матье в 1932 году он стал редактором основанного им самим научного журнала «Исторические анналы французской Революции» и оставался на этой должности вплоть до своей смерти в 1959 году. В зрелые годы он координировал, можно даже сказать, осуществлял руководство научными исследованиями революции.<sup>52</sup>

Сохраняя верность своим первым шагам в науке, Лефевр использовал собственное грандиозное исследование, чтобы раскрыть смысл одной, отвергаемой прежде учеными, стороны революции — революции народной, или, как он сам ее называл, «революции снизу». Специализируясь долгие годы своего ученичества на истории отдельных местностей и регионов, он, не обращая внимания на профессиональные стандарты, сформировал свой собственный стиль конкретных монографических исследований социальных и экономических оснований революции, продолжавшей притягивать к себе историографию в эпоху перед Второй Мировой войной. Это можно назвать ремесленнической стороной его формирования как историка. Вспоминают с восхищением также и его способность обобщать и синтезировать. На самом деле он изобрел всеобъемлющую парадигму революции, производившую сильное впечатление своим обоснованием кропотливого исторического поиска. Его в каком-то смысле можно даже назвать ремесленником, продолжавшим расти до уровня мастера историографии революционной традиции.

С одной стороны, Лефевр работал в рамках позитивистской историографической традиции профессио-

нальной научной школы, созданной Оляром. Как и его предшественник, Лефевр был прилежным ученым, и всегда подчеркивал важность источников. Лефевр восхищался эрудицией, и его собственная соответствовала всем требованиям, предъявляемым к ученому двадцатого столетия. С другой — он вновь укрепил нравственные ценности революционной традиции, провозглашенные ранее Мишле. Эти три историка были едины в их восприятии революции как важнейшей ступеньки в торжественном восхождении человечества по лестнице прогресса, с определенного времени связывавшегося с деятельностью республиканцев. В связи с этим можно сказать, что Лефевр необычайно точно согласовал свои исследования с идеологическими задачами, так как использовал свое мастерство историка, чтобы исправить память о революции в духе своего времени. Если Мишле работал ради триумфа республиканского движения в девятнадцатом столетии, а Оляр был его свидетелем, то Лефевр в двадцатом веке видел, что фундаментальные ценности этого движения, которые оно стремилось институционализировать, оказались под опасностью нацистского удара. Поэтому он особенно хорошо понимал, что значила память о революции для Франции и для всего мира в его дни. Здесь лежат причины его обращения к современникам: в мрачные дни конца 1930-х годов, когда нацистская опасность стала еще более грозной, а демократическая оппозиция во главе с Народным фронтом действовала нерешительно, Лефевр предложил свое видение Французской революции, которое, как он надеялся, будет достойно памяти соотечественников. В книге «Восемьдесят девятый», коммеморативном издании, опубликованном в самый канун войны, он обращался к молодежи Франции с призывом перечитать «Декларацию Прав Человека и Гражданина» и сохранить верность тем ценностям, которые она провозгла-

шала.<sup>53</sup> После войны, когда он возобновил научные публикации, он вновь с не меньшей настойчивостью подтвердил значение этих ценностей для послевоенного поколения. «Эти ценности,— писал он в 1948 году в очерке о более широком смысле революции,— свидетельствуют об отражении идей Французской революции во всем мире и о неувядающем значении памяти о ней».<sup>54</sup>

Оляр расположил революцию в контексте, который может показаться более широким — в контексте республиканской политической традиции, охватывавшей почти все столетие. Однако Лефевр изменил конфигурацию оценки этой традиции в историографии так, чтобы соединить ее с социалистической традицией, более близкой симпатиям левых историков его времени, и, тем самым, расширил горизонты смысла, который можно было вывести из революционных событий. Направленность предвещааемых революцией перемен была у Оляра либеральной, с демократическим уклоном. Но то, что исповедовал Лефевр, являлось в большей степени социальным эгалитаризмом, вдохновленным якобинцами, однако отдающим некоторую дань должного и марксистскому анализу. Несомненно, его интерпретация революции подчеркивала значение классовой борьбы, посредством которой буржуазия поднималась к вершинам власти. Но нарративная система координат, в рамках которой у него шла речь о революции, была связана с борьбой за свободу, начавшейся в еще более далекие времена и еще не завершившейся в настоящем. Он, таким образом, в значительной степени расширяет линию времени, на которой должны быть расположены главные события революции. Революция уже не была тем фундаментальным событием современной эпохи, каким она была для Оляра. В представлениях Лефевра она была поворотным пунктом на тропе истории, берущей свое

начало по меньшей мере во времена Ренессанса. Память о революции и формировании якобинской республики поэтому растворялась в традиции длительной борьбы за свободу, которая завершится осуществлением социалистического идеала. Воспоминание о революции, которое он хотел бы передать потомкам, было воспоминанием о социальной республике, атрибуты которой в его время уже начинали отождествлять с атрибутами государства всеобщего благоденствия.<sup>55</sup> Как предвестница социальной революции, идущей вслед за политической, о которой уже было объявлено, Французская революция, утверждает Лефевр, имеет значение не только для будущего Франции, но и для всего мира.<sup>56</sup>

В рамках этой формулы Лефевр, можно сказать, вернулся к панораме, сооруженной Мишле. Было много сходного в интерпретациях Лефевра и Мишле: оба предложили грандиозный план мировой истории, в котором революции отводилось одно из самых важных мест; оба интересовались «революцией снизу»; оба надеялись простых людей, принимавших в революции участие, высочайшим нравственным идеализмом. Такого рода соответствия объясняют восхищение, которое Лефевр испытывал к Мишле.<sup>57</sup> Но если Мишле был одаренным дилетантом, Лефевр являлся респектабельным профессионалом, предпочитавшим связывать себя со строгой научной школой. Однако дистанцировать себя от Мишле, еще не значило, тем не менее, выбрать Оляра. Оляр мог быть основателем той научной традиции, которую Лефевр готов был назвать современной. Он, тем не менее, допускал исключения относительно исследований Оляра. Существовало мнение, что Оляру, специалисту в области литературы по образованию, недоставало подготовки в области истории. Интересы Оляра, концентрировавшиеся вокруг становления светской республики, казались Ле-

февру устаревшими, и он также интересовался и «революцией сверху». <sup>58</sup>

Чтобы связать исследования революции с грядущим приходом воображаемой им социальной республики, Лефевру нужен был другой советчик. В личных воспоминаниях о первых своих шагах на профессиональном поприще он предпочел избрать Жана Жореса в качестве своего наставника. «Я видел и слышал Жана Жореса только два раза, затерявшись в толпе... Но как бы тщательно не искали моего учителя, я не признаю никого, кроме него». <sup>59</sup> Жорес был красноречивым, весьма высоко почитаемым трибуном социалистической партии на рубеже столетий. Учитель по образованию, политик по призванию, он сформулировал представление о политике, сочетавшее новый социализм с демократическим наследием революционной традиции. <sup>61</sup> Он написал первую социальную историю революции, в рамках научного направления, которого придерживались и его ученики — Альбер Матье и Лефевр. Чувство солидарности с Жоресом у Лефевра было искренним, хотя его почтительность была скорее сентиментальной, чем субстанциальной. Если на личном уровне он в своих политических пристрастиях к социализму мог воодушевляться Жоресом, то на профессиональном уровне он завершил одно из важнейших его научных предприятий. Он опубликовал свою «Историю Французской революции» (1930) как последний том из серии, начатой Жоресом почти тридцатью годами ранее. <sup>62</sup> Лефевра привлекала в исторических воззрениях Жореса эклектическая смесь социалистических и демократических традиций. Но так же, как Оляр когда-то снисходительно и фальшиво похваливал Мишле, так и Лефевр мог преувеличивать свою почтительность к Жоресу, о котором он упоминает лишь мимоходом. Если Жорес был для него иконой, олицетворявшей память о революции, то Матье,

писавший с более четких марксистских позиций, мог оказать большее влияние на предложенную им историческую модель.<sup>63</sup> Кроме того, именно марксистский уклон в работах Лефевра, с их вниманием к разнообразным экономическим тенденциям, классовой борьбе и «революции снизу», запомнился его ученикам и почитателям.<sup>64</sup>

Привлекательность аргументации Лефевра и для профессиональных историков, и для непрофессионалов, заключалась, главным образом, в умении разорвать густую сеть событий революции и сплести вновь ее нити в неотразимое по своей простоте повествование, углубленное его объяснениями связей этих событий с лежащими в их основе социальными и экономическими процессами. У Лефевра также имелись свои мнемонические места, которые хотя и были закамуфлированы более надежно, чем у Мишле, но тем не менее, четко определяли структуру его интерпретации смысла революции. История Лефевра основывалась на всеобъемлющей мнемонической схеме, которая позволяла ему демонстрировать согласованность своих воззрений, вызывающую восхищение и сейчас. Созданная им парадигма совсем не отличалась наивностью. При изучении современной историографии он обнаружил особую восприимчивость к роли памяти в исторической реконструкции. Например, он был одним из первых историков, кто дал комментарий к новаторскому исследованию Хальббакса и обратил внимание, насколько избирательным является процесс, благодаря которому историки отдают предпочтение определенным направлениям в исследованиях прошлого, отвергая в то же самое время другие.<sup>65</sup> С точки зрения проблемы памяти/истории Лефевр ставил перед собой задачу накопить воспоминания о тайной истории «революции снизу», память о которой была утрачена в академической историографии девятнадца-

того века. Память, которую Лефевр стремился восстановить, была памятью о народной революции, проявившей себя в восстаниях 1789 года и достигшей кульминации в так называемой «второй Французской революции», то есть в восстании парижан в августе 1792 года с целью основать Французскую республику.

Лефевр развивает свои утверждения в целой серии книг о революционной эре.<sup>66</sup> Но мнемонические ключи к его доводам были настолько поразительными, что у него появилась возможность изложить их отдельно в небольшой книге «Восемьдесят девятый», и даже набросать их схему в статье менее чем из десяти страниц.<sup>68</sup> Изложенные в виде мнемонической схемы его утверждения легко воспроизводились. Главное его убеждение заключалось в том, что Французская революция была в действительности слиянием пяти революционных течений (аристократического, буржуазного, муниципального, или федералистского, крестьянского и урбанистического), каждое из которых обладало своими собственными движущими силами и своим собственным планом действий. Он первым назвал политику протеста со стороны знати в последние годы старого режима «аристократической» революцией и показал, в какой мере она была решающим фактором для формирования политического сознания, сделавшего «буржуазную» революцию 1789 года возможной. Эта «аристократическая» революция, в свою очередь, использовала в своих целях недовольство городских санкюотов и сельской бедноты. Без их вмешательства, доказывает он, буржуазная революция никогда не была бы поддержана. Летом 1789 года эти течения объединились, и революция стала истинно национальным переворотом. Кроме того, к 1792 году волнения, продуцируемые «революцией снизу», повернули самых активных лидеров буржуазной элиты лицом к более радикальному, «якобинскому» направлению.

Важнейшие места мнемонической схемы Лефевра были, следовательно, теми моментами конъюнктуры, в которые социальная напряженность прорывалась в открытом конфликте. Персоналии и события, служившие для Мишле и Оляра мнемоническими местами, уступили место *революционным дням*, с которыми Лефевр связывал неразрешимые противоречия внутри социальной структуры.

Существовало также и темпоральное измерение мнемонической схемы Лефевра, так как он утверждал, что революция проходила в два этапа. Была либеральная революция 1789 года, имевшая особую связь с устремлениями буржуазии. Но была также и вторая революция в августе 1792 года, выдвинувшая требование якобинцев о социальной демократии. Хотя лидерство и на этом этапе революции оставалось за буржуазией, она была поддержана широкими народными массами, «народом» Мишле, определенным теперь с большей научной точностью. «Народ» у Мишле был, разумеется, поэтической категорией эпического масштаба; у Оляра образ народа расшифровывался мнемонически как один из символов якобинского движения, как более прозаическое понятие, указывавшее на реальную группу лидеров, действовавших через сеть клубов. Лефевр пересматривает представление о народе, который на самом деле состоит из двух различных классов — крестьян и санкюлотов — и объясняет, насколько отличаются их мотивы и цели от мотивов и целей буржуазных лидеров.<sup>69</sup> С падением якобинских вождей в 1794 году народный энтузиазм начал гаснуть и, как следствие, творческая фаза революции, связываемая Лефевром с проводимыми всем обществом политическими изменениями, подошла к концу.

Различия в использовании образов этими тремя историками можно проиллюстрировать, продолжив сравнение ведущих фигур революции, таких, напри-

мер, как Дантон, биографический очерк которого отказались дать все трое. Лефевр признавал, что один единственный индивид может внести изменения в ход исторических событий. Но в более широкой схеме, внутри которой он размещал революцию, существовали границы, перейти которые не могли даже самые способные лидеры. В схеме Лефевра им пришлось стать чуть меньше ростом. Для Мишле, например, Дантон был аватарой якобинства; для Оляра — героем якобинского движения. Для Лефевра он был только лидером фракции, проявившим, несмотря на возложенную на него тяжелую ответственность, противоречивое сочетание силы и слабости.<sup>70</sup> В конце, полагает Лефевр, Дантона обвинили в продажности, и по этой причине он оказался менее достойным народной памяти, чем его «некорруптированный» соперник, Максимилиан Робеспьер, который, после его реабилитации у Матье, был возвышен Лефевром до статуса «человека-памяти», как выразился недавно Пьер Нора.<sup>71</sup>

Это сравнение мнемонических концепций может быть распространено и на революционные праздники. Для Мишле они были эпифаниями, поднимавшими революцию до высочайших вершин духа и превосходившими ту специфическую событийную модель, с которой они связывались.<sup>72</sup> Оляр демифологизировал праздники, но, тем не менее, подчеркивал их символическое значение в политических стратегиях якобинских вождей. Рассматривая ведущие события народной революции, Лефевр, можно сказать, еще в большей степени редуцировал квази-религиозный символизм до уровня светской психологии. То, что Мишле представил в виде коммеморативных революционных празднеств, Лефевр назвал бурными революционными днями. Застывшие моменты времени у Мишле оказались поворотными пунктами истории у Лефевра. Дни народной революции, упоминаемые Лефевром в книге

«Восемьдесят девятый», — это не дни мирных праздников у Мишле, и не дни официальной коммеморации у Оляра, но скорее дни мятежного насилия: 14 — 15 июля, 4 августа и 5 — 6 октября. Таковы важнейшие мнемонические места на линии времени истории революции 1789 года, драматические моменты, обнажающие конъюнктуру социальных, экономических и политических сил «революции снизу».<sup>73</sup> Нельзя сказать, что Лефевр относился к ним как романтик. Гораздо в большей степени, чем Мишле, он подвергал анализу сложное переплетение намерений участников, указывая на различия в позициях представителей одного и того же класса. Он искал рациональные мотивы, возбуждавшие страсти толпы, и показывал сложные, часто противоречивые побуждения к народному восстанию.<sup>74</sup>

Как Оляр играл ключевую роль в праздновании столетия революции, так и Лефевр сыграл такую же роль в праздновании ее 150-летия. Условия, в которых проходили эти праздники в честь памяти революции, были, разумеется, совершенно разными. В 1889 году республиканцы сплотились вокруг праздника, чтобы отразить шуточный вызов правительства, возглавлявшегося генералом Жоржем Буланже. Но 150-летие проходило под знаком более грозной нацистской агрессии. Летом 1939 года Европа была на краю войны, и в самой Франции политики-республиканцы разошлись друг с другом в вопросе о том, как относиться к нацистской угрозе. Поэтому праздничные события 1939 года проходили без фанфар и изобилия 1889 года и без внешних атрибутов республиканской солидарности.<sup>75</sup> Прежнее сотрудничество историков и политиков в подготовке праздника также исчезло. Историки не связывали 150-летие с возможностью обмениваться результатами профессиональных исследований. Лефевр был ключевой фигурой в организации исторической конференции, созданной по поводу этого со-

бытия. Это время он посвятил изучению дополнительных источников, имеющих отношение к революции.<sup>76</sup>

Если 1939 год был лишен праздничности, то он, тем не менее, имел значение в качестве повода, в связи с которым Лефевр написал свою книгу «Восемьдесят девятый», возможно, самую известную и самую восхитительную работу о революции из всех, когда-либо опубликованных. Книга Лефевра отражает дух времени. Хотя это была работа, подчеркивавшая власть экономических и социальных сил в истории, завершается она одой в честь Декларации Прав Человека и Гражданина. Последний параграф (вырезанный из хорошо известного английского перевода, сделанного американским историком Робертом Р. Пальмером) был призывом сплотиться и сохранить ее наследие: «Молодежь 1939-го!», заклинал он. «Декларация — это традиция, и традиция славная. Читая ее, слушайте голоса наших предков, обращенные к вам, голоса тех, кто сражался в Вальми, в Жемеп, во Флёри с криком „Да здравствует Нация!“». <sup>77</sup> Вспоминая о борьбе за свободу во времена Революции, Лефевр обращается к своим согражданам по поводу непосредственной угрозы уже им самим. Само это воззвание во времена реакции Виши действовало как вытесненное воспоминание для республиканского движения, что объясняет, почему этот режим препятствовал распространению книги. Неудивительно также, что книга Лефевра, названная в переводе Пальмера «Наступление Французской революции» (1947), должна была стать мнемоническим местом для грядущей Четвертой республики, так как в ее первые дни было немало дискуссий о природе французской демократии среди политиков и историков, обращавшихся в прошлое, к революционному наследию с тем, чтобы определить новый курс.<sup>78</sup>

В конце концов, сам Лефевр становится «человеком памяти», так как его работа привела целое поколение

историков к достопамятным событиям Французской революции. Его школа подвела итог историографической традиции, и он не только способствовал ее основанию, но и сообщил ей должную научную респектабельность. Полюбившие его за глубочайший гуманизм научного мировоззрения ученики и коллеги подготовили к восьмидесятилетию со дня рождения Лефевра (1954) сборник его важнейших работ, а «Исторические Анналы» издавали выпуски в память о его работе в первую, десятую, двадцатую и двадцать пятую годовщину со дня его смерти.<sup>79</sup> Его модель движущих сил Революции и ее отзвуков в мировой истории изменила в ходе столетия не только историю, но и саму память об этом событии. Она открыла этап дискуссий о месте революции в мировой истории — одновременно и как прототипа современных революций, и как источника ценностей политической практики. У Жака Годешо и Роберта Пальмера революция как «атлантический» феномен стала главной темой исследований.<sup>80</sup>

К середине 1970-х годов, тем не менее, связь французской историографии с революционной традицией была подвергнута основательному сомнению. Ирония судьбы проявилась в том, что Лефевр, стремившийся восстановить память о забытой «революции снизу», сам в наше время был обвинен в поддержке коммеморативного подхода к изучению революции, который необходимо было отвергнуть. Сомнения впервые возникли вначале 1950-х годов, когда английский историк Альфред Коббэн поставил вопрос о том, можно ли говорить о Французской революции как о единой серии событий. Он заметил, что вождей революции было не легко отделить от вождей старого режима по их социальному происхождению. Социальные перемены могли быть реальными, допускает он, но они были более постепенными и более сложными, чем предполагал Лефевр, выдвигая представление о драматической со-

циальной революции в конце восемнадцатого столетия. В этом смысле, доказывает Коббэн,— «Идея, что проходила какая-то Французская революция, в отношении которой вы можете быть „за“ или „против“, была мифом».<sup>81</sup> Критика Коббэна вынудила Лефевра задуматься над своими утверждениями, в результате чего стала ясной его позиция в отношении проблемы памяти/истории. Отвечая Коббэну, он вновь подтвердил значимость социальных воззрений при формировании смысла события. Но, в конце концов, он согласился, что революция была мифом — не фикцией, как полагал Коббэн, но коммеморативной концепцией, на которой были основаны нравственные убеждения революционных лидеров. Именно эти убеждения и запомнились потомкам, пытавшимся осуществить идеалы революции.<sup>82</sup>

Если оставить в стороне предпочтительность той или иной интерпретации, то дебаты Коббэна и Лефевра показали, что революционная традиция перестает быть ориентиром для французской историографии. Дебаты продолжались и в 60-е годы, когда Пальмер встал на сторону Лефевра.<sup>83</sup> К середине 70-х возражения против французской революционной историографии как коммеморативной традиции возникли и у самих французских историков. Лефевр и его последователи (особенно Пальмер, Жорж Рюд и Альбер Собуль) могут, следовательно, рассматриваться как последнее поколение историков, осознававших себя в какой-то мере носителями живой памяти о революционной традиции. Для оппонентов такого коммеморативного подхода к истории память оставалась очевидной, всегда осознаваемой проблемой, даже когда они подходили к ней с критических позиций.

## Франсуа Фюре: деконструкция революционного дискурса

Франсуа Фюре (1927—) не обожают так, как до сих пор обожают Мишле, к нему не относятся с таким почтением, как когда-то к Оляру, он не обладает еще славой Лефевра, однако сегодня он является историком, интерпретации которого вызывают наибольшее количество комментариев.<sup>84</sup> Для него историография, связанная с революционной традицией, не является ни источником вдохновения, ни объектом коммеморативного почитания. Скорее она стала для него тяжким бременем. «Мы обязаны попытаться разорвать порочный круг этой коммеморативной историографии», — жалуется он.<sup>85</sup> Фюре особенно известен благодаря своему очерку «Размышлять о французской революции», впервые появившемуся в 1978 году. Мишле был погружен в революционную традицию; Оляр относился к ней с почтением, Лефевр расширил ее значение; Фюре, наоборот, желал написать ее реквием. Как коммеморация восставшего народа, заявляет он, — «Революция закончилась».<sup>86</sup>

Фюре сделал блестящую академическую карьеру. Закончив Сорбонну, он преподавал более тридцати лет в Практической школе высших знаний, исследовательском центре, который был связан с новаторской в историографии школой Анналов. В 1966 году он был назначен руководителем исследований, а с 1977 по 1985 год являлся президентом этого учреждения. Его связь с Практической школой принесла ему научную независимость, которую трудно приобрести в рамках регламентированной университетской системы, и он с выгодой для себя пользовался ею, открыв новые направления исторического исследования. Ради поддержки международного научного престижа он с 1985 занимал также должность профессора университета в

Чикаго.<sup>87</sup> Репутация Фюре основывается главным образом на его ревизионистских интерпретациях Французской революции. Но он написал также и важные исследования по истории распространения грамотности в современной Франции, а его историографические интересы связаны с постмодернистскими представлениями о проблеме памяти/истории, которые мы отождествляем с именами целого ряда ученых.<sup>88</sup>

Мишле искал у Вико ключ к механизмам работы истории; Оляр обращался к Конту, Лефевр взял в наставники Жореса. Гидом Фюре является Алексис де Токвиль, всегда изображаемый в качестве противника Мишле по вопросам историографии революции.<sup>89</sup> В своей книге «Старый Режим и революция» (1856) Токвиль свел к минимуму значение революции как социального переворота и, как следствие, значение народных восстаний, т. е. того самого фактора, которому революционная традиция девятнадцатого столетия отводила главную роль. Вместо этого он исследовал разнообразные тенденции, способствовавшие формированию современного государства, особенно централизацию политической власти в монархических институтах и соответственно упадок уравновешивавшего ранее эту власть авторитета местной знати. Его вывод состоял в том, что Французская революция только обнажила уже свершившееся до того, как само событие произошло. Народные восстания революции, насыщенные драматичностью, были незначительны по своему воздействию. Рассматриваемая с более широкой точки зрения, революция, утверждал он, была связана с консолидацией власти современного государства, а не с подготовкой социальной революции.<sup>90</sup>

Признав сосредоточенность Токвиля скорее на государственной власти, чем на народном восстании, Фюре оказался в состоянии разорвать связи с историографической традицией, основанной Мишле и по-

лучившей научное признание благодаря Оляру и его последователям. Токвиль открыл ему возможность отнести свою собственную работу к альтернативной историографической традиции, ценимой больше либертарианским (орлеанским), чем республиканским (якобинским) течением в революционной традиции. Однако он все же был обязан объяснить, почему память о восставшем народе оказала такое мощное воздействие на историографию революции. Поэтому он дополняет свое толкование Токвиля обращением к Огюсту Кошену, давно забытому историку начала двадцатого века, занимавшемуся анализом подрывного характера риторики якобинских обществ. Кошен предполагал, что якобинство было новой формой политической речи. Именно риторика заполнила вакуум власти, оставленный после себя распавшейся монархией. Крушение королевской власти в 1789 году позволило возникнуть воображаемому политическому дискурсу, созданному внутри философских и литературных обществ, которые росли и процветали еще с середины столетия. Способность якобинцев формировать общественное мнение заключалась в их образе речи.<sup>91</sup>

Это предположение прекрасно подходило деконструктивистскому духу аргументов Фюре, и именно в этом смысле он называл якобинство самым важным наследием революции. То, что для Мишле было памятью, воплощенной в революционной традиции, а для Оляра памятью о партийной борьбе с целью подготовить дорогу новому режиму, оказалось для Фюре словом, при помощи которого под видом нравственных проблем кодировались политические дискуссии о будущем. Заклучив в скобки вопрос о ценностях и задачах, подразумеваемых якобинством, Фюре получил возможность поставить акцент на риторических формах, а их нравственный авторитет, идеологию перенести тем самым на второй план.<sup>92</sup> С точки зрения Фюре,

революция, следовательно, сыала важнейшим событием скорее вследствие изобретенного ею символического политического языка, чем в силу тех социальных преобразований, которые ей обычно приписываются в отождествляемой с революционной традицией историографии. У Мишле история была связана с поддержкой традиции; у Оляра она означала освящение происходивших событий; у Лефевра она вела к осознанию более широких перспектив революции; у Фюре, наоборот, она требовала деконструкции коммеморативных форм, в которых история революция была увековечена этой республиканской историографией.<sup>93</sup> Разрывая связи с традицией историографии, проследившей свою родословную вплоть до Мишле, он так или иначе отказывается и от вдохновлявшего эту традицию энтузиазма.

Очерк Фюре «Размышлять о Французской революции» задумывался как провокационный, и позже он сам мог преувеличивать его значение. Логика его рассуждений, с их особым вниманием к власти воображаемого дискурса якобинцев, была близка логике Фуко, склонявшегося к отрицанию традиции вообще. В 1983 году, в связи с приближением двухсотлетия революции, Морис Агюльон обратился к Фюре с вопросом о значении его критики коммеморативной историографии для историков, которые могут искренне гордиться этим событием.<sup>94</sup> Не отвергая революционную традицию в целом Фюре ответил, что желает только рассматривать ее либеральное течение отдельно от якобинского. Но такое разделение не могло не уничтожать официальную память о революции как о событии, единство которого зависит скорее от нравственного идеала, чем от отдельных идеологических альянсов. Он обратил внимание, насколько странной является ситуация, когда «воображаемый дискурс власти» начал господствовать над современным историогра-

фическим мышлением о революции. Ценности группы якобинцев, обладавшие периферийным значением в революционную эпоху, сфокусировали на себе научные исследования, тогда как идеалы либеральной группы, буржуазии, находившейся в центре событий, в большинстве случаев игнорировались. К двухсотлетию, объясняет Фюре, он хотел только расширить границы дискуссии по вопросам интерпретации с тем, чтобы либеральная традиция историографии девятнадцатого века (Адольф Тьер, Огюст Мине, Франсуа Гизо и Эдгар Кине), вытесненная господствующей в двадцатом веке якобинской традицией (Матье, Лефевр, Собуль), могла опять получить то, что ей причитается.<sup>95</sup>

Лефевр, разумеется, оправдывал свой интерес к «революции снизу» утверждая, что якобинская традиция была забыта в историографии девятнадцатого века. Но Фюре вспоминает о ней по-другому, или, точнее, заявляет в ответ, что память о Французской революции зависит от способа репрезентации воображения. Главное его утверждение заключалось в том, что якобинство, сформировавшееся как воображаемый дискурс смысла Французской революции, эксклюзивно овладело памятью историков об этом событии. С историографической точки зрения, утверждает он, память о Французской революции со времен Оляра была перестроена таким образом, что самые ее конкретные и прочные достижения оказались отодвинутыми на второй план.<sup>96</sup>

На своих семинарах в Практической школе высших знаний в течение 80-х он обдумывал, обсуждал и совершенствовал свои идеи о «воображаемом дискурсе власти». Замечательно, что Фюре (вместе с Моной Озуф, его коллегой) подготовил словарь Французской революции к 200-летию, ставший интеллектуальной сенсацией даже в наш век риторики. Словарь Фюре не

только содержал лексикон терминов, но и давал изощренное интеллектуальное объяснение историографическому образу революции, полезное для понимания риторики не только этого события, но также и вдохновлявшихся им традиций.<sup>97</sup>

В этом отношении особенно острой является его статья об «университетской истории» революции, которая, как он утверждал, превратила революционную историографию в весьма ограниченное и ханжеское занятие. Философские проблемы интерпретации смысла революции наподобие тех, что ставились в девятнадцатом веке, были отодвинуты в сторону перед лицом официальной интерпретации, которая была в наши дни принята профессорами университетов, тешащими свое самолюбие вопросами специализированного анализа. По иронии судьбы профессионализация историографии революции в конце концов, замечает он, привела к канонизации якобинской интерпретации, которая, если рассматривать ее начиная с Мишле и заканчивая Лефевром и Собулем, излагалась все более и более схематичным языком. Фюре упрекал в недостатке воображения своих коллег, цеплявшихся за парадигму, которая требовала манипуляции последними демографическими, культурными и экономическими открытиями, а они как раз и не соответствовали схеме классовой борьбы. Принятая этими историками интерпретация, кратко выраженная в предположении Лефевра о том, что историей управляют нравственные идеи, обделяла вниманием альтернативные силы, успешно действовавшие в противоположном направлении. Официальная память о революции, утверждает Фюре, сдерживает способности воображения и исключает альтернативные интерпретации, которые само это событие допускает.<sup>98</sup>

Связывая воображаемый дискурс власти с центральной для нашего времени историографической пробле-

мой революции, Фюре предлагает более изысканный вариант решения проблемы революционного мифа, поставленной Коббэном и кратко рассмотренной Лефевром. В этом словаре он дал комментарий к репрезентациям революционного воображения у историков, о которых у нас шла речь, и вследствие этого его иногда поверхностные суждения в их адрес в очерке «Размышлять о Французской революции» приобрели глубину. Здесь он выразил симпатию к Мишле, о котором в более ранних работах почти не упоминал. Если обсуждение смысла Французской революции предшествует обсуждению «ментальных репрезентаций», то никто, замечает он, не сделал это лучше, чем Мишле. Именно он сделал эскизы к вызывающим воспоминания картинам, которые с тех пор украшают мнемонические места якобинской традиции историографии.<sup>99</sup> Оляр, в свою очередь, он изображает как грандиозного исследователя, сформировавшего профессиональный стиль исторических сочинений о революции. Оляр, полагает он, был одержим поиском оригинальных документов. Фюре называет его «текстуалистом», замечая, что исходными ориентирами его истории являются не сами события восстаний, а политические документы — дебаты в собраниях представителей, например, или конституционные декреты. Вожди революции могли и не достичь тех идеалов, к которым стремились. Но сами эти идеалы, увековеченные в официальных документах, уцелели и продолжали вдохновлять потомков. Оляр, полагает Фюре, обнаружил метод более схематичной интерпретации революции, который продолжали применять и его последователи. От Матье через Лефевра к Собулю стремление к использованию более точных документов сопровождалось соскальзыванием к упрощенным моделям интерпретации.<sup>100</sup>

Но именно мемориальная фигура Лефевра подвергается со стороны Фюре наиболее основательной ре-

визии и редукции. Он восхищался солидной фактической базой исследования крестьянства у Лефевра, его умением правильно разбираться в сложных ситуациях. Но историк, столь превозносимый учениками за его грандиозную схему революции и истории, изображается у Фюре на удивление ограниченным по характеру своих занятий. В глазах Фюре Лефевр стал стражем памяти о революции, основательно реконструированной для того, чтобы соответствовать якобинским, а позже и коммунистическим планам на будущее, имеющим сегодня небольшую ценность для понимания природы этого события. Когда мантия официальных санкций упала с плеч Лефевра, он оказался, утверждает Фюре, не величайшим интерпретатором революции, но лишь специалистом крупного масштаба. Его высоко ценимые взгляды на революцию играли коммеморативную роль, которая нравилась его ученикам, однако его самого вынудила игнорировать целый ряд вопросов, оставшихся без ответов.<sup>101</sup>

Интерес Фюре к власти воображаемого дискурса и к выводимым им из этого понятия следствиям является прекрасной иллюстрацией к тому, как традиция находит свою кончину. Кроме того, его работа проливает свет на проблему памяти/истории с точки зрения постмодерна. Доказывая, что «Французская революция закончилась», Фюре утверждал, что якобинская традиция французской революционной историографии завершила свой путь. Но как почти все последователи историографических традиций, с которыми мы столкнулись, Фюре неохотно отвергал ценность самой традиции. Пересматривая историографию Французской революции, он ищет скрытые традиции, которые историки могли опрометчиво отодвинуть в сторону. Его призыв к интерпретации данных при помощи воображения был с восторгом подхвачен академическими историками. Историки обязаны думать о потомках,

полагает он, и их близость к самым разным традициям как раз и делает интеллектуальную рефлексию возможной.

### **Пьер Нора: археология национальной памяти**

Есть еще один историк, к которому я хочу обратиться, так как с теоретической точки зрения он в какой-то мере самый известный из всех. Я имею ввиду Пьера Нора (1931-), французского ученого и издателя. Редактор издательства «Галлимар» и журнала «Дискуссия», он больше всего известен сегодня как редактор альманаха «Пространства памяти» (1984 — 1992), который можно назвать практическим руководством для зондирования глубинных структур национальной памяти Франции.<sup>102</sup> Профессор Практической школы высших знаний, он руководил в конце 1980-х годов семинаром по теме коллективной памяти.<sup>103</sup> Результатом его усилий была многотомная антология, в которой участвовали 45 наиболее знаменитых историков Франции. Современник Фюре, он сделал теоретические выводы из его утверждений и применил их на сцене современной историографии. У Нора постмодернистский взгляд на проблему памяти и истории стал более ясным и понятным.

«Пространства» писались к двухсотлетию революции, однако нельзя сказать, чтобы в честь праздника двухсотлетия. Сфокусированные вокруг национальной памяти в самом широком смысле, они сместили Революцию с ее привилегированного положения во французской историографии. К двухсотлетию революции, как полагает Нора, французская идентичность уже не так прочно основывается на революционной традиции, как это было даже для предшествующего поколения. Революция уже не вызывает такой резо-

нанс в коллективной памяти французов как когда-то, так как она уже больше не воспринимается как центральное событие в формировании идентичности современной Франции. Прошрое, к которому французы могут сегодня приблизиться, открывает более широкий взгляд и на будущее. Если весь ряд модусов прошлой идентичности французов выходит на свет, то вместе с ними обнаруживаются и утраченные традиции. Кроме того, когда французы обращаются к будущему, они могут свободно перестраивать свою национальную идентичность таким образом, что оценка их прошлого будет вовлечена в другие контексты.<sup>104</sup>

Как же тогда должна строиться национальная память в современную эпоху? Нора и его коллеги ставят перед собой задачу расположения мнемонических мест французской памяти в такой последовательности, в какой они разрабатывались в ходе столетий. Нора заимствует этот термин у Френсис Йейтс, но использует его немного иным образом.<sup>105</sup> Он понимает эти мнемонические места как пространства, которые когда-то предоставляли прямой доступ к живым традициям, но теперь уже не в состоянии делать это. Сегодня они только намекают на то, чем когда-то эти традиции могли быть. «Ищут мнемонические места, потому что уже нет пространства памяти», — комментирует Нора.<sup>106</sup> Используя подходящую метафору, он объясняет, что современная историография «работает, применяя в первую очередь сомнение, отделяя его ножом кору истории от дерева памяти», чтобы узнать, как изначально они были связаны.<sup>107</sup> С этой целью Нора и его коллеги составляют опись формальных проявлений национальной памяти — коммеморативных монументов и святынь, национальных исторических хроник, гражданских справочников и учебников по истории, публичных архивов и музеев — созданных во имя идентичности Франции еще во времена средневековья.

«Мы ищем уже не истоки нашего существования,— комментирует Нора,— но скорее расшифровываем, кто мы есть в свете того, чем мы уже не являемся».<sup>108</sup>

Нора координирует этот проект своими собственными очерками. Его вводное эссе, «Между памятью и историей» касается более широких теоретических проблем, поднятых в рамках проекта, и здесь он погружается в размышления. Нора кажется достойным внимания факт смерти традиций, служивших источником вдохновения для сочинений по новейшей истории Франции. Хотя новейшая история прочерчивает курс событий, движущихся в новом направлении, она, тем не менее, старается укрепить и эмоциональные связи с традициями, от которых она берет свое начало. В новейшей истории, утверждает он, пространства внутренне переживаемых ценностей и места их внешнего почитания были прочно связаны. Постмодернистская история, напротив, отталкивается от признания, что эти связи разорваны. Историк эпохи постмодерна имеет перед собой только сохранившиеся в этих местах останки памяти, служащие ему основанием для проникновения в прошлое. История перестает быть мнемонической реконструкцией и становится вместо этого археологической деконструкцией. Отсюда соответственно и поэтические качества прозы Нора, напоминающие о Мишле, только без его торжественности и значительности. Как следствие, очерк Нора обнаруживает тонкую ностальгию, но не по какому-то особому периоду прошлого, а по временам невинности, когда были еще возможны нерелефлексированные связи с традицией. Касаясь памяти, он замечает, что «истинная печаль в том, чтобы не страдать больше от того, что вызывало так много страданий, и, следовательно, в том, чтобы понимать все только разумом, а не неразумным сердцем».<sup>109</sup> Именно такие чувства сообщают его работе почерк постмодерна.

Итак, для понимания природы проекта Нора более важен метод Фуко, чем название книги Йейтс. Нора увлечен не столько исторической реконструкцией, как ее обычно понимают, сколько генеалогической деконструкцией в духе той, что популяризировал Фуко. В своей схеме изучения национальной памяти Нора эффектно переворачивает модель исторического развития Конта как движения через прогрессивные стадии к позитивному (то есть, определенному) знанию. Главный интерес для него представляют не события прошлого, а, скорее, их репрезентации. Образы, а не факты, служат ему исторической валютой. Генеалогическое дерево познания разветвляется назад, а не вперед. Как и Фуко, Нора и его коллеги движутся от настоящего в прошлое: от мнемонических мест, имевших значение в процессе становления представлений Третьей республики о самой себе в конце девятнадцатого века (том I), через пространство памяти, в котором был сформирован образ нации в начале новейшей истории (том II), к коллективной памяти традиционно французского общества средних веков (в только что опубликованном III томе).<sup>110</sup> По ходу дела значение революционной традиции уменьшается, так как это только один пласт национальной памяти среди многих других, обнаруженных при этих археологических раскопках.

Расширяя концептуализацию проблемы памяти/истории, Нора, как может показаться, размещает новейшую историю в пространстве между устной традицией и историографией постмодерна. Он утверждает, что новейшая история пыталась овладеть коллективной памятью. В результате изменилась не только память, но также и история. То, что он называет «истинной памятью», то есть памятью, как ее традиционно понимали, связано с привычками, обычаями и народной мудростью, которые неосознанно передавались от

поколения к поколению. Это память устной традиции. Это был самообновляющийся источник, постоянно подпитывавший традиционное французское общество. Но когда память была включена в новейшую историю, ее внутренний голос начал слабеть. В одеяниях истории не столько слушали голос памяти, сколько созерцали ее наглядные формы, дошедшие до наших дней. Нора убежден, что, овладев памятью, история материализовала ее. Это доказывается в историографии девятнадцатого столетия, которая сделала из документа, особенно из государственного, привилегированную форму исторического источника. Обращаясь к документам, современные историки полагали, что накапливают знания, тогда как на самом деле они только исследовали контекст: мнемонические места, связи которых с прошлым кодировались в форме документа. Иначе говоря, документы изменили способ, при помощи которого следовало запоминать прошлое. Формула Конта была перевернута. В фактах нельзя обнаружить объективное знание. Факты скорее содержат в себе намек на отдельные воспоминания. Если бы не огромное количество документов, собранных в публичных архивах во время революции, изобретенную в девятнадцатом столетии историю революции, доказывает Нора, было бы невозможно создать. Эти историки были невольными мемориалистами, и хранение, систематизация и размещение документов в архивах предопределили природу того прошлого, которое они желали запомнить.<sup>111</sup>

Здесь мы сможем лучше оценить особый интерес Нора к Эрнсту Лависсу, наиболее влиятельному автору учебников по истории Франции в девятнадцатом веке. В противоположность современным историкам революции, к которым мы обращались (от Мишле до Лефевра), Нора смотрит на своего историографического наставника не как на руководителя, а как на ми-

шень критического анализа. Он использует Лависса как пример, позволяющий объяснить природу новейшей истории с точки зрения постмодернистских представлений о памяти. Нора представляет Лависса как типичного для девятнадцатого столетия историка-позитивиста. Он является ключевой фигурой в процессе очищения обнаруженных в архивах рукописных источников до уровня легко доступных интерпретаций, представленных в печатных текстах. Он известен не столько своими особыми концепциями и не столько своим стилем, сколько своим вкладом в изменение национальной памяти благодаря опубликованным докладом о прошлом Франции, которые сформировали память нескольких поколений французских граждан. Лависс пользовался авторитетом и уважением. Он собрал вокруг себя преданных учеников, помогавших ему в исследованиях. При подготовке своей восемнадцатитомной истории Франции он заручился поддержкой девятнадцати знаменитых академиков и наблюдал за их исследованиями с мелочной дотошностью.<sup>112</sup> Лависс и его команда исследователей полагали, что эта работа была научно обоснована, и что они писали историю, которая выдержит испытание временем. Но Нора показывает, что в действительности она была основана на специфической памяти о национальных истоках, которая быстро утрачивает свое значение в современном мире. Эти историки наивно связывали научное с сентиментальным и, таким образом, строили хотя и подтвержденное документами, но все-таки ностальгическое представление о том, как сформировалась Франция в качестве современной нации.<sup>113</sup>

Сила памяти сегодня заключается, мог бы сказать Нора, не в нравственном влиянии, а в ее материальных останках. Архив для него является современным театром памяти, физическим пространством, где матери-

альные источники скапливались в возрастающих пропорциях. Театр памяти устной традиции, можно напомнить, был воображаемой конструкцией, благодаря которой традиционалист интериоризировал фактическое знание, связывая его с конкретными образами. Тем не менее, в современном мире театр памяти, то есть архив, стал осязаемой реальностью, в которой историки воплощали то прошлое, которое желали запомнить. Это было хранилище не обычаев, ценностей и мечтаний, а инертных артефактов, место, где они хранили воспоминания, редко требующиеся им в реальности, но которые они все равно стремились сохранить. Кроме того, такой архив был расширяющимся предприятием. Нора обращает внимание на тот парадокс, что современное общество, идентичность которого мало зависит от прошлого и в большей степени ориентируется на будущее, тем не менее, чувствует обязанность материализовать свою память любым возможным способом. Как редактор «Пространств памяти» он использует это предположение в качестве основания своего проекта экспозиции скрытой материальной структуры французской национальной памяти. Он растворяет проблему документа в более широком исследовании природы мемориалий, изменивших современное историческое мышление. Документ был той квинтэссенцией, посредством которой современный историк формировал свою память о прошлом. Но историки эпохи постмодерна, такие как Нора, помещают документ рядом с бесчисленными артефактами, в которых материализована память. Они переключают внимание с самих документов на архитектуру мнемонических мест, в которых эти и другие мемориалии содержатся — в архивах, в музеях, в мемориальных монументах. Поскольку историки сегодня становятся более чувствительными к многообразию форм памяти, то история, как он полагает, вновь оказывается рас-

пространением репрезентаций, ведущих в царство постмодерна.<sup>114</sup>

Нора указывает, что эта тенденция к экстерииоризации памяти в ее формальных репрезентациях вызывает, тем не менее, и углубляющуюся интериоризацию. Он связывает возникновение этого движения на рубеже столетий с работами Анри Бергсона и частично Зигмунда Фрейда. Экстерииоризация коллективной памяти в публичных учреждениях, предназначенных для хранения этих репрезентаций, дополняется углубляющейся интериоризацией индивидуальной памяти. В тот век, когда коллективные идентичности традиционного общества, особенно семья, церковь и нация, разлагаются, индивид чувствует потребность найти свою собственную память с целью получить более твердое ощущение своей личной идентичности.

Так же, как общество материализует свою память, так и индивид, утверждает Нора, чувствует потребность в ее интериоризации. Когда коллективная память экстерииоризована, индивиды чувствуют, что их внутренняя жизнь становится менее ценной. С этого времени интериоризация становится более обособленным, частным делом. Это средство защиты личной идентичности, и в его появлении общество играет менее важную роль. Индивидуальные воспоминания, как полагает Нора, закрывают трещины разорванной коллективной памяти семьи, церкви и нации индивид выковывает свою идентичность, приобщая свою собственную память к истории. Замечания Нора подтверждают наши прежние наблюдения о природе автобиографической памяти. Процесс интериоризации сразу приводит к интенсификации частной памяти и к истощению публичной. Полученное в результате самосознание окрашивает взгляд историка, несмотря на его публичное призвание. Каждый из нас является своим соб-

ственным историком, так как каждый обрабатывает свои личные воспоминания. Следовательно, историки, когда-то державшиеся в тени как представители всем понятного занятия, теперь пытаются утвердить свою индивидуальную идентичность как свидетельство своего времени, словно их индивидуальная память, неподкрепленная лояльностью социальных групп, теперь должна служить основанием для исторической науки.<sup>115</sup>

Таким образом, равновесие между сторонами памяти — повторением и запоминанием — поддерживается даже в представлениях историков постмодерна. В каком-то смысле «Пространства памяти» Нора могли оказаться работой о деконструкции. Он и его коллеги рассматривали глубинные структуры прошлого, основываясь на изучении культурных артефактов, связь которых с живой памятью уже почти исчезла. Мнемонические места — это «Моменты истории, вырванные из исторического движения, а затем возвращенные. Нельзя сказать чтобы живые, но еще и не мертвые, они как моллюски, оставшиеся на морском берегу после схлынувших волн живой памяти», — делает сравнение Нора.<sup>116</sup> В другом отношении его исследование подчеркивает все же возвратную мощь толчков памяти, которые похожи на морские волны, которые, вернувшись, вновь покрывают берег водой. Спускаясь в прошлое вслед за таким проводником, как Нора, читатель сталкивается с традициями, которые когда-то стремились донести живую память до наших дней. Если мы в более позднее время не можем больше связывать себя обязательствами с этими традициями, то мы можем попытаться достичь прочувствованного понимания того, каким образом они вдохновляли историков более ранних эпох. Формирование смысла содержания традиции — важная сторона историографической оценки, отвергаемая постструк-

турализмом, который сосредоточивается на формах традиции.

Следует обратить внимание, что Нора называет историю пересечением традиции и историографии.<sup>117</sup> Это внушительная аналогия, так как она создает определенный контекст для оценки и обсуждения роли памяти в сочинениях историков. Если двигаться от Мишле к Фюре, то в историографии революции прослеживается далеко заходящее падение энтузиазма в отношении к ее событиям и персоналиям как факторам, формирующим задачи текущего дня. Ценности, открыто провозглашенные обращавшимся к памяти Мишле, Оляр облачает в мантию науки, скрывая коммеморативную сторону своей истории.<sup>118</sup> Фюре мог бы сбросить эту мантию, но только для того, чтобы разоблачить память, а не оказаться в ее объятиях. С его точки зрения, интерпретация историков двадцатого столетия Матье и Лефевра отталкивается от тех же самых коммеморативных предпосылок, что и у Оляра. Те идеологические связи с революционной традицией, которые они желали сохранить, Фюре мог разорвать, анализируя, как риторика революции формирует ее историю.

Такого рода трактовка может и не упускать из виду значение силы памяти, но она фокусируется только на одном ее измерении: на воспоминании, исключая повторение. С точки зрения Фюре, память важна не потому, что она вдохновляет историков с увлечением заниматься своим делом, а, скорее потому, что она формирует их концепции. Политика памяти, понятая как власть стереотипов мышления, воздействующих из прошлого на настоящее, игнорируется перед лицом другой политики, подразумевающей сознательную стратегию проектирования образов прошлого в планах на будущее. Анализируя вытекающую из революционной традиции историографию в терминах ее ри-

торики, Фюре отбрасывает в сторону рассуждения об идеалах, завещанных революцией потомкам, и тем самым содействует амнезии смысла этого события. Забыв о том, что вдохновляло ее участников, история революции становится скоплением риторических конструкторов, памятников политическим стратегиям ее историков, не имеющих к нам никакого отношения, если не считать того, что мы можем узнать о реальности власти в историографической концептуализации.

Если двигаться назад, от Фюре к Мишле, то окажется, что полномочия историографии революции были получены из рук традиции, передающей из прошлого обязательства ее приверженцев в поле зрения историка. В генеалогическом возвращении к мнемоническим местам революции бесстрастность Фюре уступает свое место сентиментальности Оляра, после которой появляется пылкость Мишле. Как убедил Мишле еще Вико, размышлявший о цикле памяти у древних наций, память следует рассматривать как в терминах повторения, так и в терминах запоминания. Нация, утратившая контакт со своим прошлым, должна вернуться к своим мнемоническим местам, чтобы снова найти свою идентичность. Мнемонические места являются источниками вдохновения. Они содержат в себе тайну задач, стоявших перед историческими деятелями, не говоря уже об историках, стремившихся их деяния описать. Именно эти источники хотел обнаружить Мишле, и его попытки объясняют, почему он до сих пор пользуется уважением. Сегодня историки могут не желать участвовать в коммеморации прошлого. Но историографии, упустившей из виду значение традиции для постижения пафоса прошлого, похоже, суждено потерять свое влияние на потомков. Влияние революционной традиции может идти на убыль, так как историография сегодня похожа на политику прошлого столетия. Однако исторические сочинения, связанные

с этой традицией, сами остаются мнемоническими местами революции. Чтобы увидеть, насколько они способны раскрыть смысл революции так, как его видели сами ее участники, следовало бы лишить само это событие его устойчивой привлекательности.

## Примечания

<sup>1</sup> *Butterfield H.* The Whig Interpretation of History. New York, 1975. 9—33.

<sup>2</sup> О праздновании двухсотлетия см. дискуссию историков: *Que commémore-t-on?* // *La Nouvel Observateur*. 1278. 4—10 May 1989; о последних спорах историков см.: *Agulhon M.* Débats actuels sur la Révolution en France // *Annales historiques de la Révolution française*. 279. 1990; специально к двухсотлетию была выпущена антология из 85 статей французских и английских и американских историков: *The French Revolution and the Creation of Modern Culture*. Oxford, 1897—90.

<sup>3</sup> *Pocock J.* Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History. London, 1972; *Shils E.* Tradition. Chicago, 1981.

<sup>4</sup> Баттерфилд, надо отдать ему должное, никогда не делал таких крайних заявлений. Но когда результаты его анализа стали рабочей предпосылкой для историков последующих поколений, некоторые из них истолковывали эти результаты именно в таком смысле. Обсуждение точки зрения Баттерфилда в контексте сочинений английских историков см.: *Dray W. Hexter J. H.* Neo-Whiggism and Early Stuart Historiography // *History and Theory*. 26. 1987. 133—149.

<sup>5</sup> Классическое изложение этой темы см.: *Thompson D.* Democracy in France. Oxford, 1969; более свежий взгляд см.: *Piette C.* Réflexions historiques sur les traditions révolutionnaires à Paris au XIX-e siècle // *Historical reflexions/Reflexions historical*. 12. 1985. 403—418.

<sup>6</sup> *Soboul A.* Tradition et création dans le mouvement révolutionnaire français au XIX-e siècle // *Le Mouvement so-*

cial. 79. 1972. 22 – 27; *Weill G.* Histoire du parti républicain en France, 19814 – 1870. Paris, 1928. 403 – 407; *Rougerie J.* Mil huit cent soixante et onze. Paris, 1971.

<sup>7</sup> *Amalvi C.* 14 -Juillet // Les Lieux de mémoire. Paris, 1984. I, 430 – 438; *Rearick C.* Festivals in Modern France: The Experience of The Third Republic // Journal of Contemporary History. 12. 1977. 435 – 460.

<sup>8</sup> *Berlin I.* The Crooked Timber of Humanity. New York, 1991. 49 – 69; Vico and Ideal of the Enlightenment // Social Research. 43. 1976. 640 – 653.

<sup>9</sup> *Вико Дж.* Основания Новой науки об общей природе наций. М., Киев, 1994 (далее — «Новая наука»).

<sup>10</sup> Там же, 141, 463 – 473.

<sup>11</sup> Там же, 99 – 100.

<sup>12</sup> Там же, 123.

<sup>13</sup> Там же, 356 – 357.

<sup>14</sup> Там же, 303.

<sup>15</sup> Там же, 168 – 171.

<sup>16</sup> Там же, 144 – 145.

<sup>17</sup> Там же, 192.

<sup>18</sup> *Douglas M.* How Institutions Think. Syracuse, 1986.

<sup>19</sup> *Hobsbawn E., Ranger T.* The Invention of Tradition. Cambridge, England, 1983. 1 – 14.

<sup>20</sup> Ариес был под воздействием поэтической силы этой фразы, заимствованной из заглавия книги английского историка Питера Лэслета: Мир, который мы потеряли, Нью-Йорк, 1965.

<sup>21</sup> *Фуко М.* Nietzsche, Genealogy, History; *Hutton P. H.* Foucault, Freud and Technologies of the Self // Technologies of the Self. Amherest, 1988.

<sup>22</sup> *White H.* Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe'. Baltimore, 1973. 135 – 162; *Orr L.* Headless History: Nineteenth-Century French Historiography of the Revolution. Ithaca, 1990. 37 – 89.

<sup>23</sup> *Michelet J.* Histoire de la Revolution française. Paris, 1847.

<sup>24</sup> *Michelet J.* 1869 Preface // *Michelet's Poetic Vision*. Amherst, 1977. 152.

<sup>25</sup> Об использовании у Мишле устных свидетельств см.: *Thompson P.* *The Voice of the Past*. Oxford, 1988. 44 – 47; *Joutard P.* *Voix qui nous viennent du passé*. Paris, 1983. 54 – 56.

<sup>26</sup> Биографию Мишле см.: *Viallaneix P.* *Michelet // Dictionnaire des sciences historiques* Paris, 1986. 461 – 463; *Haac O. A.* *Jules Michelet*. Boston, 1982; *Mitzman A.* *Historian*. New Haven, 1990.

<sup>27</sup> *Michelet J.* *Discours sur le systeme et la vie de Vico*. Paris, 1835. См. также: *Hutton P. H.* *Vico's Theory of History and the French Revolutionary Tradition // Journal of the History of Ideas*. 37. 1976. 241 – 256.

<sup>28</sup> *Michelet J.* *Introduction à l'Histoire universelle*. Paris, 1831.

<sup>29</sup> *Michelet J.* *Histoire de la Révolution française*. Paris, 1846; *Le Peuple*. Paris, 1846. Критическое обсуждение понятия народа у Мишле см.: *Viallaneix P.* *La Voie royale: Essai sur l'idée de peuple dans l'oeuvre de Michelet*. Paris, 1971. О метафоре как ключе к стилю письма Мишле см.: *White H.* *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. 149 – 162.

<sup>30</sup> *Michelet J.* *Histoire de la Revolution française*. I, 56 – 61, 103, II, 157 – 164.

<sup>31</sup> *Michelet J.* *Le Peuple*. 194 – 199.

<sup>32</sup> *Michelet J.* *Histoire de la Révolution française*. I, 7 – 8, 395 – 424.

<sup>33</sup> *Gérard A.* *La Revolution française: mythes et interpretations (1789 – 1970)*. Paris, 1970. 29 – 47.

<sup>34</sup> *Hutton P. H.* *The Cult of the Revolutionary Tradition*. Berkely, 1981. 1 – 20.

<sup>35</sup> Сохранившееся влияние устной традиции на французское революционное движение еще предстоит изучать систематически. Тем не менее, см. заслуживающие внимания замечания: *Gérard A.* *La Révolution française: mythes et interpretations (1789 – 1970)*. 29 – 47, 54 – 60, 66 – 67; *Rougerie J.* *Mil huit cent soixante et onze*. 49 – 77; *Sorlin P.* *La societe française*. Paris, 1969. 247 – 248; *Agulhon M.* *The Republican Experiment*,

1848 – 1852. Cambridge, 1983. 2 – 21; *Berenson E.* Populist Religion and Left-Wing Politics in France, 1830 – 1852. Princeton, 1984. 74 – 96, 169 – 202.

<sup>36</sup> *Aulard A.* L'Eloquence parlementaire pendant la Révolution française. (Paris, 1882 – 1886).

<sup>37</sup> *Farmer P.* France Reviews Its Revolutionary Origins. New York, 1963. 60 – 61; *Keylor W. R.* Academy and Community: The Foundation of the French Historical Profession. Cambridge, 1975. 68 – 69.

<sup>38</sup> *Mayeur J.-M.* Les Débuts de la Troisième République, 1871 – 1898. Paris, 1973. 108 – 124.

<sup>39</sup> *Hobsbawm E.* Mass-Producing Traditions: Europe, 1870 – 1914. 270 – 273.

<sup>40</sup> Об этой концепции мнемонического бриколажа см.: *Bastide R.* Mémoire collective et sociologie du bricolage // L'Annee sociologique. 21. 1970. 65 – 105.

<sup>41</sup> *Aulard A.* Lecon d'ouverture. Paris, 1909.

<sup>42</sup> *Aulard A.* Auguste Comte et la Révolution française. Paris, 1906. 7 – 38.

<sup>43</sup> *Comte A.* A General View of Positivism. New York, 1975. 64 – 139.

<sup>44</sup> *Aulard A.* Lecon d'ouverture. 17.

<sup>45</sup> *Aulard A.* The French Revolution: A Political History. New York, 1910. I, 88 – 99, 157 – 160, III, 88 – 91.

<sup>46</sup> *Aulard A.* La Société des Jacobins: Recueil de documents pour l'histoire du club des Jacobins de Paris. Paris, 1889 – 1897.

<sup>47</sup> *Aulard A.* Le Culte de la Raison et le culte du l'être suprême. Paris, 1904. 16 – 17.

<sup>48</sup> *Ory P.* Le Centenaire de la Revolution française // Les Lieux de mémoire. I, 529, 547.

<sup>49</sup> *Friguglietti J.* Alphonse Aulard and the Politics of History // Proceedings of the Annual Meeting of the Western Society for French History. 15. 1988. 379 – 387.

<sup>50</sup> О значении работ Лефевра для историографии см.: *Soboul A.* Georges Lefebvre (1874 – 1959): Historian of the French Revolution. New York, 1988. 237 – 254; *McNeil G. H.*

Georges Levebvre (1854–1959). Chicago, 1970. 160–174; *Hyslop B. George Lefebvre, Historian* // French Historical Studies. I. 1960. 265–282.

<sup>51</sup> *Lefebvre G. Les Paysans du Nord pendant la Révolution française*. Paris, 1924.

<sup>52</sup> Биографию Лефевра см.: *Annales historiques de la Révolution française*. 18. 1946; *Lefebvre G. Pro Domo*. AHFR 19. 1947; *Georges Lefebvre: Notice biographique*. Paris, 1954; *Palmer R. R. Georges Lefebvre: the Peasants and the French Révolution* // *Journal of Modern History*. 31. 1959; и, лучшая из всех: *Cobb R. Georges Lefebvre*. Oxford, 1969. 84–100.

<sup>53</sup> *Brunel F., Guérin O. Sur Georges Lefebvre*. AHFR 41. 1969.

<sup>54</sup> *Lefebvre G. La Révolution française dans histoire du monde*. 324.

<sup>55</sup> Здесь Лефевр предлагает представление о социализме, в некоторой степени отличное от представления Маркса, с именем которого сам социализм часто отождествляется. Его интерес к социальным взглядам крестьян и санкюлотов вызван не столько тем, что они являлись предшественниками пролетариата, сколько внутренней ценностью их взглядов, заслуживающих внимания с точки зрения того синтеза, который он старался осуществить.

<sup>56</sup> *Lefebvre G. La Révolution française dans histoire du monde*. 323–326.

<sup>57</sup> *Lefebvre G. La Naissance de l'historiography moderne*. Paris, 1971. 192–204.

<sup>58</sup> *Lefebvre G. Son Œuvre historique*. 13–15.

<sup>59</sup> *Lefebvre G. Pro Domo*. 189.

<sup>60</sup> См. биографию Жореса: *Goldberg H. The Life of Jean Jaurés*. Madison, 1962. 77–93, 112–115.

<sup>61</sup> Там же, 283–290; *Jean Jaures L'Histoire socialiste (1789–1900)*. 13 vols. Paris, 1901–1908.

<sup>62</sup> *Lefebvre G. Hommage à Albert Mathiez*. 9–21. Правда, в своих заметках «Pro Domo» Лефевр подчеркивает свое отличие от Матье, но его замечания сфокусированы не столько на их интерпретациях, сколько на процессе их формирова-

ния. См. более свежую оценку: *Suratteau J. R.* Georges Lefebvre, disciple de Jaures? AHFR 51. 1979.

<sup>63</sup> *Labrousse E.* Georges Lefebvre dans l'évolution de l'historiographie française. AHFR 41. 1969.

<sup>64</sup> *Lefebvre G.* La Naissance de l'historiography moderne. 18 – 22.

<sup>65</sup> Самыми известными были: *La Révolution française dans histoire du monde.* Paris, 1930; *Les Thermidoriens.* Paris, 1946; *Napoléon.* Paris, 1935.

<sup>66</sup> *Lefebvre G.* La Révolution française dans histoire du monde. 317 – 326.

<sup>67</sup> *Laval M. C.* Georges Lefebvre, historien et le people. AHFR 51. 1979.

<sup>68</sup> *Lefebvre G.* Sur Danton. 1932. 25 – 66.

<sup>69</sup> *Lefebvre G.* Sur la pensee politique de Robespierre. 95 – 98.

<sup>70</sup> *Gossman L.* Michelet and the French Revolution. 81 – 87.

<sup>71</sup> *Palmer R. R.* The Coming of the French Revolution. Princetone, 1947. 110 – 122, 162 – 168, 198 – 205.

<sup>72</sup> *Lefebvre G.* Foules revolutionnaires. 271 – 282. Поэтому некоторые ученые вспоминают о Лефевре как об основоположнике истории ментальностей. См.: *Cobb R.* Georges Lefebvre. 90, 93.

<sup>73</sup> *Caron P.* Le Cent-Cinquantenaire de la Revolution française. AHFR 18. 1946.

<sup>74</sup> См. беспристрастный отчет Лефевра об этих заседаниях: *A propos d'un congres.* AHFR 17. 1940. См. также: *Gérard A.* La Révolution française: mythes et interpretations (1789 – 1970). 87 – 90.

<sup>75</sup> *Lefebvre G.* Quatre-Vingt-Neuf. 246 – 247.

<sup>76</sup> См. также: *Lefebvre G.* D'Elle. Сначала опубликованная в газете: *L'Universite libre* в сентябре 1944 года, а затем переизданная в: *Annales historiques de la Revolution française.* 1969. См. также: *Thomson D.* Democracy in France since 1870. Oxford, 1946; *Wright G.* The Reshaping of French Democracy. Boston, 1970.

<sup>77</sup> Annales historiques de la Revolution française. 1960, 1969, 1979, 1984.

<sup>78</sup> Об этой тенденции в историографии Революции см.: *Palmer R. R.* The Age of the Democratic Revolution. Princetone, 1959 – 1964; *Codehot J.* Les Révolutions (1770 – 1799). Paris, 1965.

<sup>79</sup> *Cobban A.* The Myth of the French Revolution. New York, 1955.

<sup>80</sup> *Lefebvre G.* Le myth of the French Revolution. AHFR 28, 1956.

<sup>81</sup> *Cobban A.* The Social Interpretation of the French Revolution. Cambridge, 1964. 162 – 173; *Cavanaugh G. J.* The Present State of French Revolutionary Historiography: Alfred Cobban and Beyond. London, 1972.

<sup>82</sup> О месте Фюре в современной исторической науке о Революции см.: *Censer J. R.* The Coming of a New Interpretation of the French Revolution // Journal of Social History. 21. 1987; *Connin G. C.* Rethinking the French Revolution: Marxism and the Revisionist Challenge. London, 1987. О его отношении к последним теоретическим работам по риторике см. рецензию на его книгу: *Hunt L.* // History and Theory. 20. 1981.

<sup>83</sup> *Furet F.* Interpreting the French Revolution. London, 1981. 10.

<sup>84</sup> Там же, 6.

<sup>85</sup> Qui est qui en France: Dictionnaire biographique, 1991 – 1992. Paris, 1991. 721.

<sup>86</sup> *Furet F.* L'Atelier de l'histoire. Paris, 1982; его же вместе с Жаком Озюфом: Lire et écrire: L'Alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry. Paris, 1977.

<sup>87</sup> Там же, 14 – 17, 133.

<sup>88</sup> Там же, 133 – 135. *De Tocqueville A.* L'Ancien Régime et la Révolution. Paris, 1866.

<sup>89</sup> *Furet F.* Interpreting the French Revolution. 28, 37, 52, 73, 164, 173 – 180, 191 – 195, 201 – 203; *Cochin A.* La crise de l'histoire révolutionnaire; *Taine et Aulard M.* Paris, 1909.

<sup>90</sup> Там же, 7 – 9, 23 – 28, 37 – 61; *Furet F.* Jacobinism // Dictionnaire critique de la Révolution française. Paris, 1988.

<sup>91</sup> *Furet F.* Interpreting the French Révolution. 169—171, 194—195.

<sup>92</sup> *Agulhon M.* Fait-il avoir peur de 1989. *Le Débat* 30. 1984. 38—43.

<sup>93</sup> *Furet F.* Réponse à Maurice Agulhon. *Le Débat* 30. 1984. См. также интервью с Фюре: Faut-il célébrer le bicentenaire de la Révolution française // *L'Histoire*. 52. 1983.

<sup>94</sup> *Furet F.* La Révolution dans l'imaginaire politique français // *Le Debat*. 26. 1988.

<sup>95</sup> *Dictionnaire critique de la Révolution française.* Paris, 1988.

<sup>96</sup> *Furet F.* Histoire universitaire de la Révolution. 979—983.

<sup>97</sup> *Furet F.* Michelet. 1035.

<sup>98</sup> *Furet F.* Histoire universitaire de la Révolution. 983—987.

<sup>99</sup> Там же. Фюре добавляет к созданному Коббом портрету Лефевра такие качества как замкнутость, отсутствие чувства юмора и узость интересов, а также равнодушие ко всему, что его не касалось.

<sup>100</sup> *Nora P.* Les Lieux de mémoire. 3 vols. Paris, 1984—1992. Биографию Нора см.: Qui est qui en France: Dictionnaire biographique. 1991—1992. Paris, 1991.

<sup>101</sup> *Nora P.* Présentation // Les Lieux de mémoire. I, VII.

<sup>102</sup> *Nora P.* Présentation. I, XII—XIII; De la république à la Nation. I, 651—659; Mémoire collective // *La Nouvelle histoire*. Paris, 1978. 400—401.

<sup>103</sup> См. послесловие Нора к английскому переводу его книги: Entre memoire et histoire: La Problematique des lieux // *Representation*. 26. 1989. 25.

<sup>104</sup> *Nora P.* Entre mémoire et histoire: La Problematique des lieux. I, XXV.

<sup>105</sup> Там же, I, XXI.

<sup>106</sup> Там же, I, XXXIII.

<sup>107</sup> Там же, I, XLII.

<sup>108</sup> О том, как сам Нора объясняет структуру этой работы, см.: Presentation // Les Lieux de mémoire. I, VIII—XII.

<sup>109</sup> *Nora P.* Entre mémoire et histoire: La Problematique des lieux. I, XXV—XXVIII.

<sup>110</sup> Замысел Лависса был реализован в два этапа: сначала в 9-ти томной: *Histoire de France*. Paris, 1903—1911, затем в 9-ти томной: *Histoire de France contemporaine depuis la Revolution jusqu'à la paix de 1919*. Paris, 1920—1922. Интересно заметить, что как Лависс, так и Нора работали с целой командой историков, хотя способ работы отражает различие между современным и постсовременным стилем руководства издательскими делами. Лависс надзирал за своим проектом с высоты отеческого авторитета, тогда как Нора координировал его при помощи новейших методов управления. Замечания Нора о Лависсе и историках, принимавших участие в его проекте, см.: *Nora P.* L'Histoire de France de Lavisse // *Les Lieux de mémoire*. II, 317—375.

<sup>111</sup> Там же, II, 327—232.

<sup>112</sup> Там же, 332—343.

<sup>113</sup> Там же, I, XXVIII—XXXI.

<sup>114</sup> Там же, I, XXIV.

<sup>115</sup> Там же, I, XXIII.

<sup>116</sup> О «тайной герменевтике» националистической историографии вообще см.: *Alonso A. M.* The Effects of Truth: Representation of the Past and the Imaging of Community // *Journal of Historical Sociology*. I. 1988. 33—37.

## ИСТОРИЯ НА ПЕРЕКРЁСТКАХ ПАМЯТИ

### Где сходятся все представления о памяти

На первых страницах книги «Этапы жизненного пути» (1845) датский философ Серен Кьеркегор размышляет об одном из самых своих излюбленных мест для медитаций, о Бухте восьми троп, уединенном уголке недалеко от Копенгагена.<sup>1</sup> Его описание этого местечка наполнено парадоксами, в полной мере свойственными его экзистенциальной философии. Эта бухта была изолированным местом, где, вдобавок ко всему, соединялись друг с другом восемь дорог. Хотя это и был перекресток, здесь не было оживленного движения, а также и редко можно было встретиться с другим человеком. По мнению Кьеркегора, это место было самым подходящим для размышлений, и именно здесь он перестал ломать голову над противоречивостью точек зрения своих вымышленных персонажей, под псевдонимами которых он раньше маскировал авторство своих сочинений. В Бухте он рассортировал эти точки зрения так, словно они были мнемоническими местами, обозначавшими стадии его собственного пути как поэта к религиозному знанию. Будучи мнемоническим местом, Бухта послужила фоном для одной из самых удивительных медитаций на эту тему. На страницах

своей книги Кьеркегор противопоставляет друг другу две концепции памяти, рассматриваемые с противоположных сторон времени жизни: память ребенка и воспоминания пожилого человека. Первая связана с детской способностью к пониманию. Это воображение в том смысле, в каком Вико связывал его с доисторическими поэтами: острое, спонтанное, неосознаваемое и радостное. Вторая концепция памяти относится к воспоминаниям старика. Это рефлексия, сходная с автобиографическими созерцаниями Вордсворта: более медленная, более размеренная, эмоционально насыщенная и печальная. Детская память наполнена бесчисленными возможностями текущего воображения, а в воспоминаниях старика остаются лишь несколько значительных событий. Память вдохновляет детские игры, тогда как воспоминание увековечивает самые заветные события в жизни старика. Зрение ребенка отличается близорукостью; очертания предметов затуманиваются из-за избытка сил и интересов. Воспоминания же старика скорее дальнзорки и сфокусированы на нескольких молчаливых образах далекого прошлого, которое теперь воспринимается словно в кривом зеркале. Кьеркегор утверждает, что эти стороны памяти, выведенные из противоположных точек восприятия жизни, дополняют друг друга подобно пересекающимся тропинкам Бухты. Полярные характеристики памяти проявляются, когда их рассматривают с точки зрения того или иного края жизни. Но в середине жизни они сливаются, обогащая понимание и прошлого, и будущего.

Бухта Восьми Троп была мнемоническим местом Кьеркегора, но она легко может послужить в этом качестве и нам. Как учили мнемоники древности, такие места могут быть заняты сменяющимися друг друга образами. В ходе нашего исследования мы рассмотрели восемь тропинок между памятью и историей: мнemo-

ническую (Фрэнсис Йейтс), риторическую (Джамбатиста Вико), автобиографическую (Уильям Вордсворт), психологическую (Зигмунд Фрейд), социологическую (Морис Хальбвакс), историческую (Филипп Ариес), археологическую (Мишель Фуко) и историографическую (Французская революция). В каждом случае мы объясняли связь между историей и памятью в терминах столь поэтично описанных Кьеркегором антиномий. В каждом случае мы пытались показать, как меняется сочетание этих двух моментов памяти и как в настоящее время эта связь уходит в тень. У Кьеркегора объяснение этих антиномий было философским, но оно отражало также и представления историков девятнадцатого столетия о взаимодополнительном характере связи между памятью и историей. В современной историографии память и история сближаются друг с другом.

Эту связь между памятью и историей в современной историографии помогает нам увидеть автобиография, так как этот жанр и есть история жизни, написанная с точки зрения воспоминания, возвращающегося к источникам вдохновения ранних стадий нашей жизни. Зародившись в конце восемнадцатого века у Жан-Жака Руссо и Уильяма Вордсворта в виде размышлений в зрелом возрасте о процессе формирования своего собственного «Я», она стала искусством, сводящим историю и память вместе. Она увлекала взрослого назад, к истокам его жизни, сообщая осознанное выражение императивам самоанализа, к которым культура восемнадцатого столетия приспосабливалась столь различными способами. В своем современном облачении автобиографическое самопознание способствовало возникновению представления о развивающемся «Я». Все больше и больше отдавая себе отчет в том, каким образом изменялся его разум в процессе личного психологического роста, индивид начинает проявлять все

большой и большой интерес к тем стадиям, которые остались на этом пути позади. Чтобы вновь вернуться к ранним этапам жизни, особенно к детству, следовало обновить связь с источниками личной идентичности. Автобиография использовала интроспективные методы, но подчеркивала исторический характер формирования каждого индивида. В этом и состоит особое значение «Прелюдии» Уильяма Вордсворта. Его представление о пятнах времени проливает свет на то, как взаимодействуют эти две стороны памяти при создании истории собственной жизни. Оно отражает вновь обнаруженное в Новое время чувство истории, в значительной мере обязанное возникшему представлению о развивающемся «Я».

С точки зрения проблемы памяти/истории автобиографические сочинения Вордсворта, следовательно, не так далеко отстоят от лучших историографических работ девятнадцатого столетия.<sup>2</sup> Ощущение Вордсворта, что две стороны памяти, воображение и воспоминание, пересекаются друг с другом, соответствует представлениям современной историографии. Историзм был термином, который с целью охарактеризовать связь между памятью и историей ввели философы, как только они стали больше размышлять об их взаимодействии в историческом познании. В качестве теории истории он повлек за собой переосмысление связи памяти/истории, поскольку ставил перед историком задачу оживления представлений о прошлом в мире, который уже признал, что повторение однажды случившегося невозможно. Историзм был следствием зарождающегося в восемнадцатом и девятнадцатом столетиях осознания историчности условий человеческого существования — осознания, что прошлое является особой реальностью, навсегда ушедшей из настоящего. В традиционных обществах прошлое постоянно обновлялось в живой памяти, а воображение и

память воспринимались как взаимозаменяемые. Человек здесь постоянно жил в присутствии прошлого. События настоящего воспринимались как подражание архетипам вечности. Как утверждал историк религий Мирча Элиаде, история в древнем мире постигалась в понятиях цикла, так как деятели настоящего стремились в своей жизни следовать своим предшественникам *in illo tempore*.<sup>3</sup> Переход к современному историческому познанию раскрыл пропасть между прошлым и настоящим и, тем самым, между пониманием и воспоминанием. В этой новой исторической перспективе каждое событие располагается в особом времени и в особом месте, поскольку историческое событие происходит однажды и навсегда. В свете такого представления о прошлом интерес историка переключился от усвоения тех уроков, которые прошлое может нам преподнести, к познанию того, как мы стали такими, какими обнаруживаем себя в настоящее время и в настоящем месте. Историцизм, следовательно, был концепцией исторического познания, подчеркивающей конкретную природу знаний историка. Историк стремился понять специфические события и их особые последствия в рамках возникающей темпоральной модели. С этой точки зрения история была наукой особого рода, наукой, позволявшей историкам распространить свое видение за пределы горизонта живой памяти. В то время, как наука о природе подчеркивала вневременный характер изучаемого ею материала, историческая наука ставила акцент на временности любого человеческого предприятия.

Поэтому историки девятнадцатого века, связывавшие себя с точкой зрения историцизма, стремились восстановить прошлое, превосходившее возможности живой памяти, и в то же самое время разместить в исторической перспективе свои собственные бережно хранимые воспоминания. Они на самом деле верили,

что их задачей как историков является забота об этих воспоминаниях. Тем самым они надеялись укрепить связь между руинами прошлого и нуждами настоящего, подтверждая в то же самое время и дистанцию между ними. Как показал Филипп Ариес, лучшие работы историографии девятнадцатого столетия часто строились вокруг политической истории развивающегося государства-нации, а выраженные в них интерпретации в конечном счете основывались на потребности сохранить в памяти источники вдохновения и монументальные стадии этого развития.<sup>4</sup> Эти историки спорили друг с другом, возможно ли возвращение к таким священным истокам хотя бы в воображении. Как мы заметили в главе о французской революционной историографии, Жюль Мишле был одним из немногих историков начала девятнадцатого века, кто еще верил, что прошлое можно воскресить в воображении. Но позиция большей части историков была связана с воспоминанием, как у Альфонса Оляра. Большинство историков соглашалось с тем, что снова оживить дух прошлого невозможно. Однако воспоминание еще позволяет проникнуть во внутреннюю жизнь исторических деятелей прошлого. Можно реконструировать их мышление, думая о том, как они должны были думать. Можно представить их мотивы и намерения и, тем самым, понять, как они представляли себе свое будущее. Но чтобы сделать это адекватно, следовало реконструировать их ментальный мир так, чтобы их проблемы воспринимались в контексте их собственной жизни. Это была главная проблема для Р.Коллингвуда, английского историка и философа, которого многие считали последним и самым интеллектуально изощренным представителем историцизма. Коллингвуд доказывал, что мы можем проникнуть в сознание исторических деятелей прошлого, поскольку они думали так же, как мы. Именно эти общие для любой эпохи когнитивные

способности всего человечества открывают возможность преодолеть пропасть во времени между прошлым и будущим. Поэтому вся история, как утверждает Коллингвуд, является историей мышления.<sup>5</sup>

### **Ханс-Георг Гадамер и герменевтика современной историографии**

Важно признать, что историцизм, как особый способ исторического познания был тесно связан с определенными потребностями современной историографии, возникшей в девятнадцатом веке. Историки были заняты утверждением идентичности, которая распространялась и на них и на рассматриваемые ими темы. История, как и автобиография, позволяла им смотреть на истоки и поворотные пункты пути как на детерминанты сегодняшней идентичности. Чтобы понять ограниченность этого подхода с точки зрения двадцатого столетия, будет полезно обратиться к работам немецкого философа Ханса-Георга Гадамера. Гадамер был учеником Мартина Хайдеггера, и на него глубоко повлияла его концепция Бытия (Dasein), провозглашавшая темпоральность экзистенциальным основанием человеческого существования.<sup>6</sup> В своей книге «Истина и метод» (1960) он применяет метод исследования Хайдеггера к проблемам исторического познания и выстраивает свои аргументы вокруг критики немецкого историцизма девятнадцатого столетия, проявившегося в сочинениях таких историков как Йоганн Дройзен, Леопольд фон Ранке и особенно Вильгельм Дильтей.<sup>7</sup> В аргументах представителей историцизма было многое, что нравилось Гадамеру. Его особенно привлекало понятие жизненного опыта (Erfahrung) у Дильтея, которое подчеркивало темпоральное измерение человеческого понимания в пересекающихся перспективах памяти и

предвидения. Но Дильтей, объясняет Гадамер, также разделяет предвзятость историцизма, утверждая, что прогресс в настоящем можно измерить, противопоставляя его стабильности и прочности прошлого. Гадамер утверждает, что, рассуждая таким образом, Дильтей, как и его английский двойник Коллингвуд, слишком полагался на теорию вневременной, неизменной человеческой психологии как основания для разработки объективной модели прошлого. Дильтей, объясняет он, желал бы воспроизвести мысли исторического деятеля прошлого, не учитывая воздействие этого воспроизведения на мысли историка в настоящем. Это та точка зрения, согласно которой прошлое остается застывшим и неизменным — уникальное и сингулярное прошлое, которое можно уловить в его объективности, раз и навсегда.<sup>8</sup>

Аргумент Гадамера помогает нам понять историографическую предвзятость историцизма. Жившие внутри традиции, склонной принимать линейную концепцию исторических изменений, Дильтей и его коллеги, представители историцизма, искали способы укрепления связей исчезающего прошлого с развивающимся настоящим. Опираясь на психологический аргумент с целью преодолеть расстояние между прошлым и настоящим, они, как полагает Гадамер, обращали слишком много внимания на исторических деятелей и недостаточно на историков, интерпретирующих их действия. Рассуждения Гадамера соответствуют представлениям занимающихся в наши дни изучением коллективных ментальностей историков, которые утверждают, что использование человечеством своих психологических ресурсов меняется от столетия к столетию. Их исследования раскрывают многообразные изменения человеческой психологии в истории, даже в недавнем прошлом. Стереотипы мышления меняются, как и модусы речи, формы проявления эмо-

ций, способы организации чувственного восприятия и использования памяти.<sup>9</sup> В то время, как сторонники историцизма стремились утвердить связи с прошлым, представлявшимся более близким благодаря общей психологии, лежащей в основе всякого человеческого поступка, отличительной чертой анализа человеческого понимания у Гадамера был его интерес к тому необычному, что появляется в столкновении прошлого и настоящего благодаря различиям между действующими и там, и здесь традициями. Поэтому точку зрения историцизма Гадамер заменяет герменевтикой — точкой зрения, согласной которой историки стремятся приблизиться к прошлому, которое в определенной мере является чуждым и странным для их собственного способа мысли.<sup>10</sup>

Герменевтика, как ее с самого начала девятнадцатого столетия понимали такие религиозные мыслители, как Фридрих Шлейермахер, была методом библейской критики. Ученый-герменевт пытался понять Писание, учитывая те значения, которые выводились из него в течение столетий. Понимание текста, следовательно, подразумевало круговые движения интерпретации от прошлого в настоящее и обратно. Кто-то пытался понять его исходное значение в связи с религиозной традицией, в которую этот текст разворачивался с течением времени. Кто-то добирался до самых ранних интерпретаций этого текста, но затем возвращался к его более поздним оценкам с целью уловить ряд значений, которые могли быть извлечены из традиции, рассматриваемой в целом. В этом смысле каждый текст противостоит традиции.<sup>11</sup> Гадамер изменяет и расширяет это понятие с целью включить в его горизонт историческое понимание вообще. Он утверждает, что круговые движения интерпретации, в которые вовлечены историки, не только углубляют их понимание прошлого, но также изменяют их оценку обстоятельств на-

стоящего. Как бог Гермес, историк должен на свой страх и риск спускаться с горы Олимп и отправляться в отдаленные страны, чтобы там сродниться с чуждыми ему обычаями. Но для Гадамера обратный подъем, возможно, даже более важен, так как вернувшись домой историк обнаруживает себя не только более осведомленным, но и по-новому понимающим историческую природу своего собственного занятия. В этом смысле историческое познание является преобразованием своего «Я». Благодаря своим путешествиям в прошлое, историку приходится признать, что само время является предпосылкой понимания, а не расстройством, которое следует преодолеть. Именно временность условий нашего человеческого существования, а не наши критические способности, делает понимание прошлого возможным. Темпоральность расположена не в наших мыслях, а в экзистенциальных условиях нашего существования.<sup>12</sup>

Рассуждения Гадамера проливают новый свет на проблему памяти/истории. Интерпретация всегда выводится из недр традиций, в которые мы погружены, и утверждает их власть. По этой причине нельзя избежать влияния тех предрассудков, которые несет с собой традиция. Она неотъемлема от тех жизненных ситуаций, в которых мы оказываемся. Тот факт, что мы разделяем темпоральность экзистенциальных условий со всем человечеством, тем не менее, не позволяет нам магически переноситься в обстановку прошлого. Проблема памяти с исторической точки зрения заключается в столкновении с традициями, окружающими нашу живую память. Поэтому, как утверждает Гадамер, мы обязаны допустить для себя обращение к традиции. «Наше историческое сознание всегда наполнено множеством голосов, в которых слышится эхо прошлого. Только в разнообразии этих голосов может оно существовать: это образует природу традиции, к которой

мы желаем принадлежать»<sup>13</sup> В ходе своего исследования историк расширяет свой горизонт, но только признав, что у прошлого свои собственные горизонты. Власть традиции лежит в контексте, который она предоставляет историку для интерпретации всего странного и чуждого в прошлом. Тем самым она облегчает ему поиск более глубоких значений. Понятое таким образом историческое познание подразумевает «слияние горизонтов» прошлого и настоящего, далекого и близкого, традиции, предоставляющей свои концепции историку, и истории, объединяющей их в рамках актуального понимания. Это слияние горизонтов само производит трансформацию понимания, так как размещает прошлое в другом контексте. Поэтому смысл события, которое произошло, или текст, который был написан, всегда открыты для новых интерпретаций. Прошлое, как оно воплощено в традиции, остается истоком настоящего и как таковое сохраняет меру самостоятельности. Связь между прошлым и настоящим динамична и, как следствие, всегда условна. Когда новые реальности становятся доступными представлению в настоящем, прошлое включается в историческое понимание новым способом. Гадамер мог бы утверждать, что история, как и память, всегда подразумевает обратную связь. Воспоминания относятся к стереотипам сознания так же, как история к традиции.<sup>15</sup>

Ключ к рассуждениям Гадамера лежит, следовательно, в его оценке традиции как основания исторического познания. Как если бы традиция была пространством, в котором располагаются как история, так и память. Это контекст, от которого нельзя отделить идеи и события, так как традиция все время сохраняет и обновляет все, что значимо в прошлом. Это среда коллективной памяти, понятой как сеть привычек, стереотипов мышления, условностей и лингвистических прото-

колов, которые сообщают смысл любой исторической ситуации. Для историка в настоящем, как и для исторического деятеля в прошлом, традиция является устойчивой реальностью. Обычно историк сталкивается с традицией, когда обращается к достопамятным личностям, событиям или идеям. Эти мнемонические места служат точками отсчета в его историческом исследовании. Тем не менее, значение, которое он здесь обнаруживает, зависит от традиции, к которой он обращается. Каждый историк, утверждает Гадамер далее, обязан признать, что он также располагается внутри историографической традиции.<sup>16</sup> Поэтому историография стала столь важной в теоретических дискуссиях о природе исторического познания в наши дни. Историки больше, чем когда-либо, осознают, в какой степени направление их исследований определяется традицией, внутри которой они действуют.

Рассуждения Гадамера особенно привлекательны в нашей сегодняшней ситуации, потому что многие историки чувствуют, что мы в этот век постмодерна стремимся ускользнуть из-под надзора со стороны политических, религиозных и культурных традиций, к которым представители исторической науки девятнадцатого века испытывали доверие.<sup>17</sup> Соответственно он предоставляет важную для нас философскую точку зрения на проблему связи памяти с историческим познанием. Он показывает нам глубинные истоки истории в памяти, действующей посредством традиции. Он предлагает пронизательную критику историографии девятнадцатого века, позволяя нам более адекватно понять, почему она пытается прочно держаться за отдельные воспоминания о достопамятных личностях и событиях, и почему это у нее не получается. Он показывает, как запоминающееся прошлое, которое мы стремимся понять и оценить как серию достопамятных событий, поддерживается пространством коллек-

тивной памяти, где такого рода события размещаются. Когда коллективная память изменится, тогда ее мнемонические места окажутся предназначенными поддерживать эти изменившиеся представления. В силу всех этих причин он уводит нас в сторону от формулы парадокса памяти девятнадцатого столетия и готовит тем самым путь к повторному рассмотрению сцены настоящего. Исследование Гадамера знаменует собой переход современных философов от исторических проблем к проблемам историографии. Он предоставляет теоретические основания для рассмотрения проблемы памяти/истории сегодня. Это касается и столкновения между двумя историографическими традициями, которые, отдаляясь друг от друга в своих исследованиях, разделяют, тем не менее, интерес в проблеме памяти/истории.

### **Расхождение памяти и истории в век постмодерна**

Может показаться, что историографические традиции имеют жизненный цикл обращения, почти такой же, как полагал Вико, и восприятие историками их смысла меняется со временем. Нашей главе о роли памяти в историографии Французской революции предназначалось послужить поводом для исследования изменений взглядов историков на национальную традицию, когда их ощущение укорененности в этой традиции слабеет, а связь с ней уменьшается. Сегодня может также показаться, что мы находимся в конце цикла традиции историцизма, процветавшей еще полстолетия тому назад. На сцене современной историографии больше всего поражает то, каким образом установленная историцизмом девятнадцатого века связь между историей и памятью была отвергнута. Исторические исследования проблемы памяти/истории в

наши дни не похожи на противопоставление воспоминаний детства и старости у Кьеркегора: они разворачиваются в разных направлениях. Одно заметное направление исследований оказалась историей репрезентации, или, на более практическом уровне, историей форм коммеморации. Другое стало историей устной традиции. Первое связано с нашим итоговым взглядом на археологию памяти Мишеля Фуко. Второе — с нашим исходным представлением об устной традиции у Джамбатиста Вико. Единственная цель данной главы — подтолкнуть эти две линии исследования к диалогу друг с другом, так как существует граница, до достижения которой каждую из них можно объяснять по отдельности. Можно сказать, что это попытка заставить Фуко и Вико говорить друг с другом.

Мы можем начать с проблемы памяти, как она рассматривается в современных работах по истории коммеморации. Это один из тех подходов к проблеме памяти, которые господствуют сегодня в историографии. Он имеет дело почти исключительно с памятью в виде репрезентации. Другими словами, он подчеркивает момент воспоминания и фактически игнорирует момент повторения, или стереотипы мышления. Теоретическое истолкование этого взгляда было впервые выдвинуто Морисом Хальбваксом и развито в наше время, особенно Мишелем Фуко. Фуко отодвигает в сторону все дискуссии о традиции как о матрице институтов и ценностей, утвержденных силой обычая, предпочитая им феноменологию риторических и иконографических форм, которые каждая историческая эпоха использует как знаки своего понимания мира. Поэтому он называет историю археологическим проектом. Он больше интересуется формой, чем содержанием, больше означающим, чем означаемым. Заклучая в скобки проблему, что «слова и вещи» могли значить для того, кто их изобрел, он вместо этого сосредото-

точивается на их роли в качестве знаков силовых столкновений прошлого. Какое бы значение не имели эти образы по отношению к намерениям их творцов, то, что обнаруживает историк коммеморативных форм,— это стратегии, использовавшиеся политическими и социальными сообществами для утверждения своей власти. Символы и артефакты прошлого, вместе с риторическими образами соответствующего дискурса, представляют собой материал для этого исследовательского предприятия. По мнению Фуко, история является изучением коммеморативных форм, а ее главный интерес лежит в области политики, имеющей дело с памятью.

Провокационный метод Фуко позволил историкам взглянуть на прошлое совершенно иным способом. Его работы переключили внимание историка с идеи на образ. Это та точка зрения, которую он столь вызывающе изложил в предисловии к своей «Истории безумия». Здесь, следует напомнить, он описывает развалины средневекового лазарета как археологическую форму, освоенную и преобразованную публичными властями более поздней эпохи в современный сумасшедший дом, что являлось составной частью их более широкой стратегии отдаления и изоляции нежелательных членов общества.<sup>18</sup> В своем историческом анализе Фуко умудряется сочетать жанр высокой драмы с точными клиническими описаниями. Он движется «генеалогически» от прошлого в настоящее. Его генеалогическое зондирование форм, предшествующих современной лечебнице, раскрывает изменчивость и сложность, в противоположность тем общепринятым началам и элементарным тождествам, которые стремились обнаружить представители историцизма. Повторение как момент памяти эффектно вытесняется из рассуждений Фуко. Для Фуко, когда он взирает на прошлое, образы репрезентации, увековеченные в ар-

хеологических останках, представляют собой точку отсчета. Можно описывать эти воплощенные в текстах образы с некоторой определенностью, тогда как идеи, связанные с традицией, динамичны, всегда изменчивы, и их сложнее подтвердить документально. «Археолог» репрезентаций может описывать образы без поверхностных суждений о их природе, тогда как историк, занимающийся идеями, обязан предложить какую-то оценку того значения, которое они передают. Кроме того, изучая представленный историком перечень коммеморативных форм, читатели могут видеть, как эти формы изменялись, отвергались, находили новое применение и размещались в иных условиях с течением времени. Смысл этих форм, с самого начала в них воплощенный, постоянно упускался из виду. Судьба живой памяти наших дней, по сценарию Фуко, — отступать в тень завтрашнего забвения.<sup>19</sup>

Хотя Фуко никогда не устанавливал эту связь, его археологический метод в истории имеет определенные сходства с позитивистской традицией французской историографии и предполагает такую же привлекательность. Как и позитивисты, Фуко обещает дать определенное знание о формальных останках прошлого, умалчивая о своих собственных задачах интерпретатора. Его историю репрезентации можно сравнить с взглядом фотографа. Он реконструирует прошлое, словно оно является серией безмолвных кадров.<sup>20</sup> Такие статические репрезентации сообщают истории стабильность, которой традиция никогда не достигала, так как они изображают только то, что было создано в прошлом, а не то, что представляли себе тогда исторические деятели, что они создают. Намерения, а вместе с ними и ценности, которые несет с собой традиция, испытывают на себе влияние точки зрения историка. Поэтому Фуко отвергает необходимость проникнуть в мысленный образ прошлого и, как следствие, игнори-

рует проблему его обоснования в традиции. Поскольку он не воспринимает традицию как точку отсчета в своих исследованиях, то он предпочитает идти назад от настоящего с открытой предрасположенностью сознания к тому, с чем может столкнуться. Кроме того, его генеалогический поиск форм бесконечен, потому что не существует такой стороны памяти, которая была бы в состоянии ответить на его запросы.<sup>21</sup> Рассмотрим его размышление о картине Веласкеса «Придворные дамы» на первых страницах его книги «Слова и Вещи. Археология гуманитарных наук» (1966). Картина подводит глаз зрителя к зеркалу, отражающему портрет, который пишет художник. Этот портрет, отраженный в зеркале, также является зеркалом, и, как зеркальный образ зеркала, его отражение ведет взгляд зрителя к бесконечному регрессу.<sup>22</sup> История без памяти у Фуко заводит историка в глубь лабиринта, который на каждом повороте становится более сложным, так как нет традиции, на зов которой он хотел бы откликнуться, и над которой желал бы задержаться. Существуют в таком случае границы, до которых археология репрезентативных форм Фуко может совершать открытия, так как этот метод предполагает невероятную беспристрастность и отвергает пробуждаемое живой памятью вдохновение. Даже самому Фуко в какой-то случайный момент почти пришлось признаться в этом, а его последователи продолжают подбирать ключ к тому, что искал он сам в этих формах.<sup>23</sup>

Что касается той стороны интереса современных историков к истории памяти, которая связана с устной традицией, то здесь, наоборот, акцент ставится на повторении как моменте памяти. Этот подход к истории памяти был открыт Джамбатиста Вико, а возрождение интереса к его работам можно датировать 60-ми годами.<sup>24</sup> Хотя и отодвинутая в тень вниманием к истории коммеморативной репрезентации, история

устной традиции все же была весьма привлекательной благодаря своим обращениям к тому виду памяти, который в значительной степени уже исчез. Возрождение интереса к этой теме исходит от интереса ученых к устной традиции классической античности. Память как глубинный источник человеческого воображения была известна в древнегреческой мифологии под именем Мнемозины, матери муз, покровительниц наук и искусств. Позже память определялась Платоном и неоплатониками эпохи Возрождения как знание об архетипах, основанное на соответствиях между человеческим воображением и идеальными формами трансцендентного космоса. Намеки на этот тип памяти отдаются в новое время эхом в поэзии Уильяма Вордсворта и в психологических спекуляциях Карла Густава Юнга.

Гениальность Вико в том, что он показал, что истоки этого типа памяти могут быть расположены в доисторическом прошлом, независимо от того, имеют они, или нет, какие-либо божественные соответствия с небесной реальностью. Для поиска трансцендентного, утверждает он, на самом деле требуется откопать доисторические источники цивилизационного процесса. Проблема памяти, управляющей воображением, оказывается исторической проблемой.<sup>25</sup> Путь Вико к пониманию этой имажинитивной памяти следует за поэтической логикой тропов. Лестница абстракции, отделяющая метафору от иронии, была, как он утверждает, создана исторически.<sup>26</sup> Поэтому спуститься по этой лестнице значит двигаться назад во времени, к метафорическим соответствиям образов и идей у истоков цивилизации. Современный историк (у Вико филолог) стремится к знанию определенного, то есть, стремится к коллективной памяти, в которой образы прошлого восстанавливаются с точностью и четкостью. Древний поэт, однако, стремился передать зна-

ние истины, то есть, стремился дать выражение воображению, созвучному голосам жизненного мира, в который он был погружен.

Интерес Вико к истокам памяти в древней устной традиции был связан с его изучением традиции римского права, и особенно с его исследованием роли рапсода гомеровского эпоса, то есть поэта того типа, который еще можно встретить в некоторых сообществах, сохранивших традиционный образ жизни. Современные исследователи гомеровского эпоса, особенно Мильман Пэрри, Альберт Лорд и Эрик Хэйвлок, вновь обратились к проблеме места Гомера в устной традиции, впервые поднятой Вико. В действительности научные исследования гомеровского эпоса как формы устной поэзии послужили отправной точкой для недавно возникшего у ученых интереса к устным традициям вообще. Чтобы проникнуть в этот мир устных традиций требуется тот вид открытости по отношению к утраченным традициям, на который указывал Гадмер. Поэтические характеристики сознания и памяти, демонстрировавшиеся людьми в таких культурах, являются чуждыми современному образу мысли. Вико обращает внимание на то, что философы его времени верили, что Гомер был «непревзойденным мудрецом», и существуют ученые, которые и по сей день цепляются за эту точку зрения.<sup>27</sup> Понятие «Гомер» может означать гениального рассказчика в том смысле, что любой человек такой культуры, проявляющий такие свойства ума и памяти, мог носить это имя. Как полагал Вико, имя «Гомер» было общим понятием, обозначавшим такого рапсода, и, должно быть, существовали многие, кто рассказывал эти эпические легенды из наследия микенской культуры. В известном смысле рапсоды, как полагает Вико, были волшебниками воображения. Они сообщили форму памяти, образы которой были архетипами. Их чувства отражали воображение кон-

кретного народа, погруженного в устную традицию. Метафорическое изображение проблем своего общества свидетельствовало о более глубокой оценке жизни и о способности пробуждать удивительные переживания посредством описания мира в образах, более ярких и насыщенных, чем сама жизнь. Как носители традиций народов Греции рапсоды прославляли память, которая, чередуясь с воображением, постоянно воплощала в настоящем наследие их прошлого.

Рапсоды были известны своей изумительной памятью, благодаря которой могли цитировать длинные и сложные эпические сказания без подготовки. Но как показали исследователи устной традиции, рапсоды на практике использовали свою память в рамках той устной культуры, в которой они жили.<sup>28</sup> Память рапсодов отличалась не столько способностью к хранению знаний, сколько своей изобретательностью. Они использовали мнемоническую технику свободно и самым выгодным для себя образом. Вырывая отдельные эпизоды из репертуара народных сказаний, они сплетали из своих историй грандиозную сагу, но сплетали всегда по-разному. Их способность к длительному сочинению историй возрастала благодаря использованию поэтических формул и метафорических образов, резонировавших с эмоциями, которые они могли пробудить, и воображаемыми картинками, которые они могли вызвать. Тот факт, что такое использование памяти сразу же поражает нас своим отличием от нашего собственного, подразумевает историческую эволюцию памяти в более абстрактную способность. Хотя может показаться, что имажинитивная память поэтов древности выжила только в некоторых современных формах поэтического выражения, она, возможно, остается сохранившейся человеческой способностью, которая могла бы быстро возродиться, если бы условия существования нашей культуры вернулись к условиям устной

традиции. В современном мире эту имажинитивную поэтическую память заменила память исторического времени, с ее тенденцией к запоминанию и к личностной рефлексии самосознания. В качестве сохранившейся способности поэтическая память может быть названа силой стереотипов сознания, которые бессознательно воодушевляют наше поведение. Можно сказать, что историку чужды стереотипы как одна из сторон памяти из-за их устойчивой связи с повторением и постоянством. Стереотипы мышления препятствуют предрасположенности современного историка к переменам. В противоположность той стороне памяти, которая связана с репрезентациями, сторона устной традиции гораздо в большей степени трудна и даже неуловима для историка. В наши дни ее природа чаще обсуждается биологами. Сэмюэль Батлер обращался к природе этой коллективной памяти в девятнадцатом столетии.<sup>29</sup> В нашем столетии Руперт Шелдрейк назвал ее феноменом морфических резонансов.<sup>30</sup>

Возможности исследования Вико в целом были ограничены тем горизонтом, внутри которого он работал. Вико мог интерпретировать письменные тексты, обнаруживая в них следы предшествующей устной культуры. Но его исследования сужались до границ устных традиций, рассматриваемых с точки зрения рукописной культуры. Недавние исторические исследования связи устной культуры и письменности предоставили нам возможность рассматривать память в ее имажинативном модусе. В действительности история этой связи служит сегодня историографическим горизонтом, внутри которого проблема устной традиции рассматривается в первую очередь. Это обстоятельство предполагает значимость исследования Вальтера Онга об историческом изменении связей между устной культурой и письменностью в тот момент, когда последняя становится культурой печатного слова. Онг

связывал эту проблему с изменяющимися технологиями коммуникаций. Такое предположение не только открыло новый взгляд на историю памяти, но и поместило в новый контекст современный интерес к истории репрезентаций. Онг показал, как изобретение новых форм коммуникации преобразует условия, в которых действует воображение, не уменьшая его возможностей. Использование памяти может меняться вместе с распространением письменности и развитием более сложных и абстрактных форм коммуникации. В письменных, печатных и электронных средствах массовой информации наше воображение может найти новые формы выражения. Но значение воображения для исторического познания не уменьшается, как бы ни хотели некоторые историки репрезентаций в этом нас убедить. Для Онга устная традиция остается матрицей, от которой отталкиваются в своем развитии все более абстрактные формы письменности, так как, в конце концов, именно там, в этой матрице и живет воображение. С этой точки зрения воображение и запоминание, традиция и археология являются не параллельными линиями исследования, но связанными обратной зависимостью позициями в континууме исторического знания.<sup>31</sup>

## **История как искусство памяти в эпоху постмодерна**

Единственной целью этого исследования было стремление рассмотреть возможности диалога между историками, которые подходят к этим сторонам памяти как к дискретным историческим целостностям. В век постмодерна мы тяготеем к размышлениям о крайностях стереотипов мышления и воспоминания, отталкивая от себя очарование глубинными истоками повторения в устной традиции и формами запоминания

в археологии коммеморативной практики. Один выход из тупика заключается в том, чтобы обратиться к той роли связующего звена, которую искусство памяти могло бы сыграть в исторических исследованиях нашего времени. Время изобретения этого искусства, кроме того, располагается в истории между эпохой устной традицией и появлением письменности. Миру, утратившему ощущение связи между ними, это искусство дает чувство ориентации в историческом пространстве. Его изобретение и применение было тесно связано с особой потребностью рукописной культуры в искусственно развитой памяти. Мнемоника была парадигматической конструкцией, предоставившей устойчивую структуру ненадежным способам запоминания мира. От устной традиции прошлого классическое искусство памяти заимствовало методы точного и быстрого восстановления информации и начало применять их в мире, который экспериментировал с письменностью, в мире, в котором способности к спонтанному запоминанию пошли на убыль. В то же самое время оно показало обществу, привыкшему мыслить прошлое как время незапамятной древности, путь к структурированию его наследия в терминах мнемонических мест. Когда историческое мышление возникло в эпоху Нового времени, пространственная модель, связывавшаяся с этим искусством, была преобразована в линию времени, разбитую на памятные события. Эти заполненные памятью хронологические ниши снабдили прошлое новым ощущением линейного времени и, тем самым, способствовали возникновению нового исторического мышления.

Потребности рукописной культуры Ренессанса, в рамках которой искусство памяти процветало, были непохожи на наши. Отличительной чертой западной культуры в наш век постмодерна является ее синкретизм. Сегодня нет согласия относительно ценности

тем, методов и предметов исследования прошлого.<sup>32</sup> На самом деле сцена современной историографии отличается некоторой сварливостью. Сегодня историография сосредоточивается на разрывах в истории культуры и сама становится полем соперничества власти, на котором многие традиции борются друг с другом за признание. Мы можем сказать, что в нашей культуре постмодерна мы больше не обладаем сильно выраженной чувствительностью к мнемоническим местам. В какой-то мере такое положение вещей отражает уменьшение привлекательности отдельных традиций. В другом отношении оно отражает характер памяти в век электроники, когда элементы традиции постоянно распадаются и используются по-новому в калейдоскопе различных конфигураций на телевидении и в других электронных средствах массовой информации. Социолог Джошуа Мейровиц утверждает, что электронная революция способствовала нашей утрате чувства пространства, с которым наши предки связывали свою идентичность и ориентации.<sup>33</sup> Эколог Билл Маккиббен полагает, что телевидение заменяет реальность ее изображением до такой степени, что границы между ними становятся неясными.<sup>34</sup>

Такие тенденции в современной культуре способствовали появлению ощущения разрыва связей с прошлым и пробудили сопутствующий ему страх перед культурной амнезией.<sup>35</sup> Они также обозначили путь, двигаясь по которому историки могут обновить свое ремесло, поскольку сегодняшний историографический интерес к памяти предполагает потребность в этом. Историки могут чувствовать себя словно в осаде со стороны множества традиций, соперничающих друг с другом за их расположение. Однако сами они все еще отдают предпочтение возможности со стороны взирая на сцену историографии как на безбрежный ландшафт памяти, топографические черты кото-

рого высвечивают те традиции, которые могут стать предметом исследования. Общепринятый консенсус относительно природы нашей культуры может исчезнуть. Однако богатство ресурсов традиции столь же велико, сколь глубок человеческий опыт. Утрата консенсуса в отношении того, что стоит помнить в нашей сегодняшней ситуации, вновь и парадоксальным образом открывает нам в традиции тайные корни истории, скрытые в современной историографии под покровом позитивистской науки. Историография благодаря этому приобретает новое значение, так как обнаруживается, что самая первая задача историка состоит в том, чтобы разобраться в альтернативных традициях, а не в альтернативных идеологических позициях, как это было принято в эпоху Нового времени.

Историки сталкиваются с традициями на различных стадиях их эволюции. Одни традиции могут быть в расцвете жизненных сил, другие оказываются совсем ветхими, а третьи — вообще утрачены и недоступны для памяти. Те традиции, к которым мы обращались как к образцу для изучения, являются старыми и изношенными — особенно традиция западного государства-нации, с сопровождающими ее идеологемами и представлениями о будущем, или историографическая традиция историцизма. Но можно увидеть и иные традиции, находящиеся на более ранних стадиях своего существования — например, традицию израильского национализма, или новую традицию феминистской историографии. Третьи, давно утраченные, такие как гностицизм, разожгли наш интерес к давним проблемам исторической науки (истокам христианства). Как заметил Хальбвакс, индивид, обращаясь к памяти, привык опираться на несколько разнородных, часто не связанных друг с другом традиций одновременно. До недавних пор большинство историков избегало касаться этой проблемы, находя защиту в специализации в какой-ли-

бо одной единственной традиции. Но сегодня традиции, кажется, с большей настойчивостью противопоставляются друг другу, часто неуклюже сталкиваются друг с другом и часто поражают своей несовместимостью. Самая неотложная задача историка сегодня заключается в том, чтобы найти между ними связи. Кажется, понятие слияния горизонтов у Гадамера могло бы работать на уровне столь высокой сложности.

Действительно, этот проект стал самым привлекательным в историографии постмодерна. Историки девятнадцатого столетия были намерены сохранить живой традицию политического прогресса, опираясь на помощь государства-нации. Сегодня историки предпочитают исследовать потерянные миры культуры. Сегодня самое большое внимание к себе привлекают не историки, подтверждающие в своих работах общепринятые ценности, а те, кто исследует забытые традиции и чуждые современности представления о мире. Если принять во внимание самые шумевшие исторические исследования последних лет, то это окажутся работы, где были открыты традиции, о которых никто и не подозревал. Обратимся, для примера, к книге Карло Гинзбурга «Сыр и черви» (1976), в которой популярный атеистический гуманизм, скрытый в устной традиции сельской Италии во времена Реформации; или к книге Эммануэля Ле Роя Лядюри «Монтелу» (1975), раскрывающей культурные и религиозные отношения в повседневной жизни простого народа в деревнях средневекового Лангедока; или к книге Натали Дэвис «Возвращение Мартина Гуерре» (1983), которая сталкивает друг с другом высокую и народную культуры сельской Франции шестнадцатого столетия, раскрывает связь между ними и характерные для каждой из них представления о будущем; или к книге Роберта Дарнтона «Великая Резня» (1984), в которой исследуются нравы многих забытых сегодня социальных групп Франции середины восемнадцатого столетия.

Философы, поэты и историки, которых мы изучали, обнаруживают, кроме всего прочего, интерес и к тайной мудрости. Мы на протяжении всей книги ставили акцент на теории, однако избранные нами создатели этих теорий являются также и авторами исторических сочинений, где такой интерес проявляется. Каждому из них пришлось обнаружить скрытые воспоминания. Вико показал нам, что высокие чувства и грубая реальность ранних цивилизаций скрываются под сегодняшними интерпретациями текстов, доставшихся нам в наследство. Вордсворт снимает покрывало со страхов и предчувствий детства, которые, с биографической точки зрения, могут оказаться величественной картиной. Фрейд завершает свою карьеру историческим исследованием тайной истории отцеубийства, маскируемого традициями религиозной веры. Хальбвакс выкапывает древние еврейские религиозные традиции, скрывавшиеся под коммеморативными формами раннего христианства. Ариес в тени фасада современности обнаруживает традиции семейной политики старого режима. Фуко описывает, как отвергнутые культурные формы приспособлялись к новым целям, не имеющим отношения к старым.

Можно сказать, что сегодняшняя карта историографии похожа на театр памяти мнемоника. Каждая историографическая традиция обладает своим кодом. Историк обязан найти ключ к этому коду, так как каждый ключ открывает свою дверь в свою комнату смысла.<sup>36</sup> Это наблюдение возвращает нас назад, к Френсис Йейтс. Она первая показала нам интеллектуальное значение дворца памяти и забытую историю искусства памяти. Это был частный случай ее более широкого замысла исторических исследований утраченных в прошлом традиций. Эти традиции раскрывали иные измерения культуры, в которой они развивались, и продолжали служить источником развития современности. В

этом смысле ее творчество в 60-е годы предшествовало истории ментальностей и вписывалось в начальную стадию обсуждения проблемы, привлечшей внимание историографии только тогда, когда эта традиция исторической науки уже стала зрелой — проблемы глубинных источников памяти как фундамента истории.

Даже сегодня есть историки, которые верят, что проект исторической науки близок к завершению.<sup>37</sup> Грандиозные контуры ее архитектурного плана уже начертаны, и все, что осталось сделать следующим поколением историков, — заполнить их деталями. Внедрение проблемы памяти в такого рода размышления привносит с собой элемент сомнения. Как заметил Ариес, история располагается в горизонте между известным и неизвестным. Именно память влечет нас к этому горизонту. Даже самый широкий горизонт наших знаний тонет в загадочности того, что лежит за его пределами. Человечество ходит по этой земле миллионы лет, а наша история уходит в глубь веков только на несколько тысячелетий. Не следует обращаться к далекому прошлому, чтобы подтвердить это наблюдение, так как не все загадки находятся там. Они разбросаны и в нашей повседневной жизни, как в прошлом, так и в настоящем. Даже наиболее близкие к нам исторические темы часто переполнены сюрпризами, возбуждающими наше любопытство. Поэтому древние изображали Мнемозину как дочь невежества и как мать мудрости.

## Примечания

<sup>1</sup> *Kierkegaard S. Stages on Life's Way. Princetone, 1988. 9—19, 503, 511, 518—525.*

<sup>2</sup> Об исторических концепциях в произведениях Вордсворта см.: *Heffernan J. W. History and Autobiography: The*

French Revolution in Wordsworth's Prelude. Hanover, N. H. 1992; Liu A. Wordsworth: The Sense of History. Stanford, 1989.

<sup>3</sup> Элиаде М. Космос и история. М. 1987.

<sup>4</sup> Ariès P. Le Tém p de l'Histoire. 25 – 32, 259 – 272.

<sup>5</sup> Коллингвуд Р. Идея истории. М., 1980.

<sup>6</sup> Gadamer H. G. Philosophical Apprenticeship. Cambridge, 1985. 45 – 54, 177 – 193.

<sup>7</sup> Гагамер Г. Г. Истина и метод. М., 1988, 261 – 268, 309 – 313.

<sup>8</sup> Там же, 267 – 292.

<sup>9</sup> Mandrou R. L'Histoire des mentalités // Encyclopedia universalis. 8. 1968; Ariès P. L'Histoire des mentalités. 402 – 423.

<sup>10</sup> Гагамер Г. Г. Истина и метод, 580 – 614.

<sup>11</sup> Там же, 217 – 221, 225 – 227.

<sup>12</sup> Там же, 167 – 173.

<sup>13</sup> Там же, 409 – 425.

<sup>14</sup> Там же, 215 – 220.

<sup>15</sup> Там же, 329 – 337.

<sup>16</sup> См. замечательное исследование: Allan G. The Importance of the Past: A Meditation on the Authority of Tradition. Albany, 1986. 191 – 225.

<sup>17</sup> Фуко М.. История безумия в Классическую эпоху, С. 3 – 7.

<sup>18</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. С. 383 – 387; Археология знания. 3 – 17, 135 – 140.

<sup>19</sup> О проблеме коллективной памяти и статических репрезентаций см.: Schwartz B. The Reconstruction of Abraham Lincoln. London, 1990. 103 – 104.

<sup>20</sup> Именно это Фуко и имеет в виду под термином «контр-память» — отсутствие памяти в археологическом исследовании, а не обращение к альтернативным воспоминаниям. См.: Foucault M. Nietzsche, Genealogy, History. 139 – 164.

<sup>21</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. 3 – 17.

<sup>22</sup> См. замечания Фуко о безумии и творчестве в заключительной главе книги: История безумия в Классическую эпоху. 455 – 499. О тайных целях Фуко см.: Seigel J. Avoiding the

Subject: A Foucaultian Itinerary // Journal of the History of Ideas. 51. 1990.

<sup>23</sup> См. серию статей: *Tagliacozzo G.* Toward a History of Recent Anglo-American Vico Scholarship // New Vico Studies. I. 1983 – 1987.

<sup>24</sup> Дж.Вико Основания Новой науки об общей природе наций. С. 192.

<sup>25</sup> Там же, С. 149.

<sup>26</sup> См. рассуждения: *Halverson J.* Havelock on Greek Orality and Literacy // Journal of the History of Ideas. 53. 1992. 152 – 153.

<sup>27</sup> *Foley J. M.* The Theory of Oral Composition. Bloomington, 1988. 1 – 35; *Vansina J.* Oral Tradition as History. Madison, 1985. 147 – 185.

<sup>28</sup> *Batler S.* Life and Habit. London, 1878.

<sup>29</sup> *Sheldrake R.* The Presence of the Past: Morphic Resonance and the Habits of Nature. New York, 1988; Memory and Morphic Resonance // ReVision. 10. 1987. 9 – 12; *Kuberski P.* The Persistence of Memory. Berkely, 1992. 110 – 114.

<sup>30</sup> *Ong W. J.* Orality and Literacy: The Technologizing of the Word. London, 1982. 78 – 138.

<sup>31</sup> *Connor S.* Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary. Oxford, 1989. 3 – 23.

<sup>32</sup> *Meyrowitz J.* No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behavior. Oxford, 1985. 307 – 329.

<sup>33</sup> *McKibben B.* The Age of Missing Information. New York, 1992. 54 – 67; *Lipsitz G.* Time Passages: Collective Memory and American Popular Culture. Minneapolis, 1990. 21 – 96.

<sup>34</sup> *Proctor R. E.* Education's Great Amnesia: Reconsidering the Humanities from Petrarch to Freud. Bloomington, 1988. 162 – 199.

<sup>35</sup> О связях между мнемоникой и современными теориями семиотики см.: *Eco U.* Mnemotechniche come semiotiche. В: Mond Operaio. 12. 1989. 110 – 114.

<sup>36</sup> См. провокационное исследование: *Фукуяма Ф.:* The End of History and the Last Man. New York, 1992.

## ПЕРЕКРЕСТКИ ПАМЯТИ

«История на перекрестках памяти» — так называется заключительная глава книги известного английского историка П. Хаттона, обратившегося к образу, который когда-то использовал английский поэт-романтик У. Вордсворт в своей «Автобиографии». Хаттон часто прибегает к метафоре перекрестка, но, надо заметить, она удобна и для характеристики его собственного труда. Перекрестки исторической памяти с историческим знанием и соответствующие проблемы выбраны достаточно произвольно (хотя автор подробно объясняет свои мотивы): мнемонистические техники, историческое Я, социальная память, традиция и коллективная память, формирование официальной памяти в историографии Нового времени, политика памяти и т. д. Есть и еще одна линия, определяющая принцип селекции существенных для композиции книги перекрестков. Это — научный путь самого Хаттона, его исследовательская биография. Впечатлившие когда-то автора идеи и теории, пребывание в определенных научных сообществах, общение с авторитетными учеными — все это кристаллизовало интересы историка, и в результате довольно стихийно возникали темы этой книги, которые, если быть точным, объединяются понятием даже не «историческая память», а просто — «память».

Сам автор следующим образом определяет содержание своего труда: «Каждую стадию в истории сменяющих друг друга способов коммуникации можно связать с различным историческим представлением о памяти: устную культуру — с воспроизводством живой памяти, рукописную — с восстановлением утраченной мудрости, культуру книгопечатания — с реконструкцией далекого прошлого, и медиакратическую культуру — с деконструкцией форм, из которых образы прошлого составлены. Такая схема не только кратко описывает историю памяти, но и дает возможность увидеть, как историческое знание с самого начала порождается памятью, которая, в свою очередь, скрывается под абстракциями историков. Исследование истории памяти требует обращения к историографической связи между памятью и историей, так как память неотъемлема от исторического знания вообще. Задача историков — выяснить, как эта связь изменялась. Это проект, которым еще только начинают заниматься, и моя книга посвящена лишь самым первым шагам в этом направлении» (наст. изд., с. 62).

Надо сказать, что представленная Хаттоном схема исследовательского поля бесспорно позволяет сориентироваться в разных дисциплинарных дискурсах с их специфическим категориальным аппаратом. В то же время данная книга — это не обзор исследований проблематики «исторической памяти», а своеобразный набор отдельных важных тем, как-то связанных с памятью и определяемых «большими именами» (среди них — У. Вордсворт, М. Хальбвакс, Х.-Г. Гадамер, З. Фрейд и др.), что, как выясняется, далеко не достаточно для подведения итогов исследований в данной области, даже предварительных.

Впрочем, на перекрестках этого маршрута «от Вико до Фуко» читатель уже побывал сам. Мы же хотим предложить не комментарий к книге Хаттона, и не рецензию на нее, а некоторые размышления о достаточно новом для историографии концепте в связи с переводом на русский

язык одного из основополагающих современных исследований по исторической памяти.

В западной историографии историческая память была проблематизирована в 1980-е годы в рамках очередной ревизии эпистемологических оснований исторической науки. К концу 1990-х годов список исследований по исторической памяти выглядел уже достаточно репрезентативно. Он вполне обоснованно начинался с работ М. Хальбвакса, который писал о природе коллективной памяти задолго до того, как эта тема привлекла внимание историков («Коллективная память» издана посмертно в 1950 г.)<sup>1</sup>, а далее следовали работы последних десятилетий XX века как общего, так и специального характера: память о войнах, о Холокосте, Гулаге и т. д.

Таким образом в наше профессиональное историческое сообщество эта тема, в отличие от многих других, пришла с очень небольшим запозданием и более чем своевременно. Российское общество в очередной раз в поисках идентичности стоит перед выбором, что *помнить* и что *вспомнить* о своем прошлом (а также, что *забыть*). И как это сделать. Помимо политического аспекта важную роль играет и познавательный, то, что на Западе именуется «поворотом», а в нашей милитаризованной традиции часто называется перевооружением исторической науки. Вот попутно и еще один «перекресток» памяти с настоящим, делающий издание перевода этой книги востребованным.

### *Предпосылки*

Как неоднократно подчеркивает Хаттон, понятие «историческая память» начинает активно обсуждаться в связи с

---

<sup>1</sup> Сам Хаттон в поисках «предшественников» уводит уже к хрестоматийной книге Дж. Вико «Основания новой науки об общей природе наций», 1725.

укоренением постмодернистского тезиса о власти историографических дискурсов, которые конструировались для того, чтобы утвердить «нужные» традиции в качестве официальной памяти общества. Действительно, в ряде постмодернистских исследований французской семиотической школы (Р. Барт, Ю. Кристева, Ж. Деррида и др.) навязывание обществу «буржуазной картины мира» путем создания соответствующей текстовой реальности рассматривалось как основная прагматическая функция исторических сочинений, и эта концепция, распространявшаяся не только на тексты, но и на другие знаковые системы, сыграла важную переориентирующую роль в подходе к проблеме социального запаса знания о прошлом. Однако тенденция Нового времени мыслить социальное как результат действий, основанных на определенных идеях, артикулировалась задолго до постмодернистов в темпоральных конструкциях практически всех идеологических направлений. Все идеологические системы предполагают, что обстоятельства, которые конституируют социальную реальность, могут быть изменены, если сознательно воздействовать на содержание сознания, в том числе и *историческо-го*. Востребованность такого понятия как «память» в исторической литературе отражает не столько влияние постмодернизма, сколько смену акцентов, в результате чего интерес целого ряда историков переключился с идеологически насыщенных текстов на пропагандистские образы и символы, с политической истории на культурную политику (с. 36 и далее наст. издания).

Поскольку, и это убедительно показано во многих разделах книги, сила коллективной памяти является отражением социальной роли конкретной группы, изучение феноменологии социальных репрезентаций открывает широкие перспективы для исторической науки. Рассматривая образы ключевых для общества событий и исторических личностей как «места памяти», которые, с одной стороны, локализуются на хронологической оси, а с дру-

гой — в пространственных объектах и действиях (коммеморациях), историки могут в совершенно новом ракурсе репрезентировать структуру коллективных представлений о прошлом в разных сообществах. В связи с такой постановкой вопроса задача историков, специализирующихся в области исторической памяти, заключается не в том, чтобы реконструировать идеи, а в том, чтобы описывать образы, в которых когда-то жила коллективная память и в которых она существует в наши дни.

Однако не только (а, по нашему мнению, и не столько) вновь усилившийся интерес к изучению механизмов идеологического воздействия, но и эпистемологические предпосылки обусловили внедрение такого феномена, как историческая память в исторические исследования. Для того чтобы выкристаллизовалась идея о том, что путем манипуляций с образами прошлого можно воздействовать на формирование актуальной для настоящего *памяти* о прошлом, потребовались теоретические наработки целого ряда социальных и гуманитарных наук.

Обращению историков к проблеме памяти способствовало развитие когнитивной психологии и возможность применения разработанных в этой области концепций к коллективному субъекту. Из психологии были также заимствованы результаты анализа индивидуальной и коллективной идентичности, взаимодействия индивидуальных воспоминаний и коллективной памяти. Важную роль сыграл и антропологический поворот, характеризовавший историческую науку последних десятилетий. В связи с ним усилился интерес как к индивидуальной и семейной памяти о прошлом, так и к таким конгломератам, как групповая и национальная память. (Правда, следуя этой логике, можно утверждать, что существует и память об общечеловеческом прошлом, другое дело, является ли ее носителем все человечество). Современные подходы, разработанные в культурной антропологии, открыли для историков принципиально новые возможности в развитии исто-

рического взгляда на проблему устной/письменной коммуникации и способов хранения и передачи знания. Очевидно плодотворной для историков, обратившихся к проблеме памяти, оказалась концепция М. Маклюэна и У. Онга, о связи между способами коммуникации и методами мышления с соответствующими культурными изменениями, сопровождавшими переход от одной формы коммуникации к другой (см. с. 55 и далее наст. издания).

Наконец, и на это мы обращаем особое внимание, новые эвристические возможности для исторических исследований возникли в результате развития социологической концепции знания, согласно которой формирование знания является социальным процессом, а под «реальностью» понимается все, что считается реальностью в том или ином обществе. При этом знание о социальной реальности одновременно конструирует саму эту реальность, включая ее прошлое, настоящее и будущее. Конструирующая роль знания с необходимостью ставит вопрос о способах его формирования, передачи и усвоения (запоминания и воспроизведения).

Таким образом новая тема — *историческая память* — очередное свидетельство продолжающегося активного использования историками современного инструментария социальных и гуманитарных дисциплин, связанных с проблемами аккумуляции обществом знания о социальной реальности и возможностями сознательного управления этим процессом. Как увидит читатель этой книги, в арсенале историков оказались методологии и методики многих социальных наук, что позволяет рассматривать проблему памяти о прошлом в разных аспектах: индивидуально-психологическом, социальном и культурном.

В чем же состоит вклад историков? Во-первых, представители исторической науки пытаются (пока именно пытаются) концептуализировать различие между *коллективной* или *социальной* и *исторической* памятью. Содержанием памяти являются не события прошлого, а их образы, но только

если память выходит за пределы жизненного пространства личности или группы и речь идет о конвенциональных образах событий прошлого, можно говорить об исторической памяти. Во-вторых, работы последних десятилетий предлагают интерпретацию целого ряда социально-культурных явлений и событий — праздников, коммемораций, перформансов — в ракурсе проблематики памяти о прошлом. Так же трактуются события культуры: создание монументов, документальное и художественное кино, исторические романы и т. д. В том же духе интерпретируется политика в области массового исторического образования. И, наконец, началось создание истории самой исторической памяти, анализ традиций и их интерпретации, изучение взаимодействия образов, полученных из живой традиции (повторение) и образов, восстановленных из забытого прошлого (воспоминание) (см. с. 304 и далее наст. издания).

В то же время комплексный анализ генезиса, структуры, социального функционирования и механизмов замещения коллективных представлений, концептуальных систем и идеологических мифов, определяющих память общества о прошлом в разные исторические эпохи и времена, остается пока еще исследовательской перспективой. Последнее обстоятельство отчасти объясняет некоторую разноплановость книги Хаттона. В концептуализации понятия историческая память пока остается множество вопросов, ключевых для развития исследований в этом направлении.

Как определяется знание о прошлом, которое в идеале должно быть памятью каждого индивида, как это знание формирует определенные социально-политические характеристики личности в обществе и соответственно как на такой базе складывается коллективная идентичность? Что вообще происходит: различные варианты индивидуальных знаний объединяются в стереотипные образы, которые и сообщают форму коллективной памяти, или априорная «коллективная память», которой уже обладает общество, определяет содержание и модификацию индиви-

дуальной памяти о прошлом? Правомерно ли экстраполировать механизмы индивидуальной памяти на социальную или, наоборот, представлять индивидуальную память о социальном прошлом как производную от коллективной?

Существенно на каком слове делается смысловое ударение в концепте «историческая память». Если на слове «память», то главное — анализ ее механизмов, если на — «историческая», то исходным пунктом исследований становится проблема различения прошлого и настоящего. Как показывают экспериментальные данные, разделение прошлого и настоящего сильно варьируется в зависимости от особенностей индивидуальной психики. В психоанализе, например, неразделенность прошлого и настоящего или присутствие прошлого в подсознании вообще является едва ли не центральным объектом и отправным пунктом любого анализа. Вариации в восприятии прошлого/настоящего обусловлены также культурными факторами, определяющими особенности исторического сознания и самый факт его присутствия.

Коллективные представления об историческом прошлом больших групп (память о прошлом) — это сложный социально-психологический конструкт. Его психологическая составляющая связана, в первую очередь, с индивидом, а социальная — с обществом. Индивид, как хранитель памяти, получает знания об историческом прошлом из компендиума коллективных представлений (социально признанного знания).

По отношению к *историческому* субъект может выступать как Участник, Свидетель, Современник и Наследник<sup>2</sup>. Нас в данном случае интересует последняя позиция, когда человек устанавливает, фиксирует и переживает связь с историческими событиями, имевшими место до

---

<sup>2</sup> Нуркова В. В. Историческое событие как факт автобиографической памяти // Воображаемое прошлое Америки. История как культурный конструкт. М.: МАКС-Пресс, 2001. С. 22 — 23.

его рождения. (Вполне правомерно в связи с исторической памятью говорить и о первых трех позициях, когда определенные происшествия фиксируются в памяти не просто как факты личной жизни, а как события Истории).

Очевидно, что в запоминании прошлого действуют общие механизмы семиотической памяти. Конечно, индивидуальная память, если говорить о сведениях о прошлом и об «образе» прошлого, создается с помощью таких техник, как повторение и воспоминание. И, конечно, общество (властные структуры) обладают большой свободой в манипулировании как содержанием, так и самими этими техниками. Сведения об определенных событиях и идеях прошлого тиражируются многократно и на самых разных уровнях, и каждый раз индивид вынужден и повторить, и вспомнить что-то из того, что С. Московичи называл «всеобщим достоянием большинства»: «Даже если оно не осознается, даже если от него отказываются, оно остается основой, созданной историей... и каким-то невидимым образом влияет на наши мнения и действия»<sup>3</sup>.

Содержание памяти составляет прошлое, но без него невозможно мышление в настоящем, прошлое — это глубинная основа актуального процесса сознания. Массовые представления о прошлом сохраняются до тех пор, пока оно служит потребностям настоящего<sup>4</sup>. Очевидно, что когда речь идет о таких дополнительных факторах как актуальность или интересы, запоминание оказывается гораздо более устойчивым. Существенно при этом, что, как показывают многочисленные эксперименты в области психологии, при повторении память не остается неизменной. В воспоминании мы не восстанавливаем образы прошлого в

---

<sup>3</sup> *Московичи С.* Век толп. / Пер. с фр. М.: Центр психологии и психотерапии, 1998 [1981]. С. 137.

<sup>4</sup> Открытия движущих сил памяти, сделанные учеными, изучающими устную традицию, были подтверждены нейropsychологами, проводившими исследование деятельности мозга. См.: *Rosenfield I.* The Invention of Memory. N. Y.: Basic Books, 1988.

том виде, в каком они первоначально воспринимались, но скорее приспособляем их к нашим сегодняшним представлениям, сформированным в результате воздействия на нас определенных социальных сил.

### *Определение исторической памяти*

До поры до времени историки вполне обходились понятием «историческое сознание», более того, историческое сознание рассматривалось как базовая характеристика мировоззрения Нового времени. Почему на исходе XX в. наряду с понятиями *историческое знание* и *историческое сознание*, появляется концепт *историческая память*? В определенной степени новый конструкт даже начинает подменять понятие «историческое сознание», столь привычное для рефлексий по поводу ментальности современного человека. В тех же случаях, когда от «сознания» не отказываются, возникают большие трудности с разведением этих категорий. Впрочем, как мы уже заметили, с концептуализацией самой исторической памяти тоже не все просто.

«Историческая память» по-разному интерпретируется отдельными авторами: как способ сохранения и трансляции прошлого в эпоху утраты традиции, как индивидуальная память о прошлом, как коллективная память о прошлом, если речь идет о группе, и как социальная память о прошлом, когда речь идет об обществе, наконец, просто как синоним исторического сознания. Разноголосица свидетельствует о том, что строгое понятие на самом деле еще не выработано и термин используется в разных смыслах, включая метафорические.

Немецкий историк Й. Рюзен, известный своими исследованиями в области исторической памяти, предполагает, что «историческая память выступает, с одной стороны, как ментальная способность субъектов сохранять воспо-

минания о пережитом опыте, который является необходимой основой для выработки исторического сознания... С другой — как результат определенных смыслообразующих операций по упорядочиванию воспоминаний, осуществляемых в ходе оформления исторического сознания путем осмысления пережитого опыта...»<sup>5</sup>. Есть и другие варианты ответа. Историческая память трактуется как совокупность представлений о социальном прошлом, которые существуют в обществе как на массовом, так и на индивидуальном уровне, включая их когнитивный, образный и эмоциональный аспекты. В этом случае массовое знание о прошлой социальной реальности и есть *содержание* «исторической памяти». Или: историческая память представляет собой опорные пункты массового знания о прошлом, минимальный набор образов исторических событий и личностей, которые присутствуют в активной памяти (не требуется усилий, чтобы их вспомнить).

Таким образом появление темы исторической памяти в историографии, стимулировав структурирование разных уровней в формировании представлений о прошлом, одновременно усугубило понятийный беспорядок. Здесь вполне уместна аналогия с «клубком», который, как известно, в русском языке имеет противоречивые значения: аккуратно смотанные нитки (порядок) и «клубок противоречий» (беспорядок)<sup>6</sup>. Впрочем, если вернуться к ситуации с исторической памятью, может быть, то, что нам видится как беспорядок, другим представляется порядком. На самом деле наша неудовлетворенность связана не просто с нечеткой концептуализацией понятия «историческая память», неоправданным увлечением новым термином, противоречивостью формулировок и недодуманностью трактовок.

---

<sup>5</sup> Рюзен Й. Утрачивая последовательность истории (некоторые аспекты исторической науки на перекрестке модернизма, постмодернизма и дискуссии о памяти) // Диалог со временем. 2001. Вып. 7. С. 9.

Из теоретически не проработанного материала следуют интерпретации, которые либо не вполне корректно используют потенциал нового концепта, либо вообще кажутся нам непродуктивными или избыточными.

Так, вряд ли можно согласиться с попытками экстраполяции культурно-антропологического подхода к коллективной памяти, правомерного по отношению к обществам с устной культурой, на современное общество, в котором действует гораздо более сложная система передачи и аккумуляции знания, включая структуры массового общего и специального образования. Конечно, и в современном обществе можно обнаружить следы архаичных способов сохранения и воспроизводства общественно значимого знания о прошлом, к каковым относятся многие праздники, ритуалы, символика. И тогда применение понятия «историческая память» именно к этой, четко очерченной области, представляется вполне оправданным. Более того, как это и бывает при появлении нового ракурса, в поле зрения историков оказываются интересные сюжеты и композиции: «места памяти», «изобретение традиций», «образы прошлого».

Другой подход к использованию концепта «историческая память», безусловно правомерный, но требующий уточнения, связан с понятием «политика памяти». Само слово «политика» указывает на то, что речь идет либо об изучении способов идеологизации прошлого, либо о самом процессе идеологизации знания о прошлом. Не случайно во многих сочинениях о «политике памяти» мы об-

---

<sup>6</sup> Интересно, что китайский иероглиф luan, изначально изображавший две руки, которые держат клубок шелковых нитей, в древности имел значение «упорядочивать» или «порядок», а в современном понимании означает «беспорядок». См.: Тань Ао-шун. Загадка иероглифа luan — беспорядок или порядок? // Логический анализ языка. Космос и хаос: Концептуальные поля порядка и беспорядка. Ред. Н. Д. Арутюнова. М.: Индрик, 2003. С. 499 — 503.

наруживаем манифесты очередных «движений», на этот раз «движений за память» (жертв Холокоста, депортаций, Гулага), что уж точно выводит соответствующие тексты за пределы научно-исторического дискурса. В репрезентации этих сюжетов неизбежны (и оправданы) моральные оценки, такие собирательные и понятные сегодня каждому историку метафоры как «травма», «вина», «покаяние» и т. д. Часто дискуссии имеют откровенно политический характер, причем порой очень жесточенный, с приклеиванием всех полагающихся ярлыков. Следует заметить, что в работах о политике памяти активнее всего обсуждаются события недавнего прошлого, которые, по нашему мнению, строго говоря, не являются предметом исторической науки. Когда же анализируется политика памяти применительно к давним событиям и особенно политика памяти более отдаленных исторических периодов, дискуссии приобретают научный характер, включая как способы аргументации, так и тональность.

Указанные подходы к прошлому с позиций исторической памяти (назовем их культурно-антропологический и политический) правомерны при условии уточнения спектра возможностей и более строгой рефлексии по поводу образов памяти. Однако часто дело не ограничивается работой с образами социально значимых событий и фигур или проблемами политизации прошлого. И тогда мы сталкиваемся с предельно широким подходом к использованию понятия *память*, которое включает в себя либо все знание о прошлом, признанное в данном обществе, либо все представления о прошлом, отграниченные от научного (исторического) знания. В этом случае происходит умножение сущностей, ибо для того чтобы анализировать представления о прошлом или знания о прошлом и способы их выработки, признания, хранения и передачи нет нужды, как нам кажется, вводить новое понятие, во всяком случае нет нужды в подмене терминов *коллективные представления* или *знание* термином *память*. В результа-

те подмены точно возникает клубок в значении «беспорядок» и приходится заниматься его распутыванием.

### *Формирование знания о прошлом*

Не вдаваясь в анализ противоречивых концепций и определений, многие из которых приводятся в тексте книги Хаттона, попробуем предложить свой подход к проблеме концептуализации исторической памяти в контексте ответа на вопрос: как соотносятся историческое знание и знание о прошлом в целом — в то время, как в рефлексиях историков на эту тему вопрос формулируется иначе: как соотносятся историческое знание и историческая память (к этому вопросу мы еще вернемся).

Нам кажется, что точнее и продуктивнее противопоставлять не индивидуальную и коллективную память, а индивидуальные знания о прошлом (память) и коллективное непрофессиональное знание (представления). Предложенная интерпретация предполагает, что главными объектами в изучении исторической памяти являются знание о прошлом, существующее в данном обществе в виде образов событий и личностей прошлого, и их фиксация в памяти индивидуальных носителей. Именно поэтому социальный аспект индивидуальной памяти о прошлом выражается связан с формами воздействия, которое общество оказывает и на отбор самого этого знания, и на индивида, определяя состав его знаний о прошлом. Конечно, можно использовать метафору «историческая память», чтобы подчеркнуть, что общество «помнит» о своем прошлом, «хранит в памяти» события своей истории, но на самом деле знания запечатлены в текстах и других материальных носителях, а память — способность индивидуальной психики.

Знание о прошлом конструируется (формируется) в рамках разных типов знания, не только собственно научно-исторического, но и философского, религиозного,

идеологического, обыденного знания, искусства<sup>7</sup>. Если профессиональное знание базируется прежде всего на материале исторической науки, то массовое знание совсем не так униформно. Представления о прошлом складываются на основе самых разных видов знания, и нельзя с уверенностью утверждать, что историческая наука играет в этом процессе ведущую роль. Достаточно обратить внимание на то, что рядовой человек, не причастный к цеху историков, черпает свои знания о прошлом и из обыденного знания (например, в семье), и из искусства (преимущественно массового), и в религиозных учениях, и в идеологических построениях (если он религиозен или идеологизирован). Соответственно и на массовом уровне историческая память совсем не тождественна историческому знанию. Но в современных обществах, в отличие от традиционных, одна из функций истории как научного знания о прошлом состоит в том, что она выполняет роль каркаса исторической памяти, существенно участвуя в формировании «социальных рамок памяти» (понятие, введенное М. Хальбваксом).

### *Историческая память как функция истории*

Один из болезненных для историков вопросов — как соотносится историческое знание и массовые представления о прошлом/историческая память. Какова роль исторической науки в содержании (запасе) исторической памяти? Как пишет Рюзен, — «Осмысление исторической репрезентации через категорию памяти может заставить историков почувствовать себя неуютно, поскольку оно очень легко выходит за рамки или даже отрицает те стра-

---

<sup>7</sup> См.: Савельева И. М., Полетаев А. В. Знание о прошлом: теория и история. Т. 1: Конструирование прошлого. СПб.: Наука, 2003, гл. 5.

тегии обращения к прошлому, которые конституируют исторические исследования как дисциплину или как „науку“, и как профессиональное занятие историков»<sup>8</sup>. Действительно, если прошлое постоянно меняет свою форму в дискурсах, предлагаемых настоящим, если то, что помнят о прошлом, зависит от способа его репрезентации, то образ прошлого должен соответствовать скорее социальному заказу, чем задачам исторического познания.

Традиционно общественная роль истории в эпоху Нового времени описывалась по следующей модели: становление исторического сознания, стремительное развитие исторического знания и высокий общественный престиж профессии (процесс, достигающий апогея к середине XIX в.); профессионализация истории и становление исторической науки, сопровождающееся усилением познавательной функции этого вида знания и относительным падением социальной роли историков (конец XIX — начало XX в.); и нарастающий в последние десятилетия XX в. скептицизм в отношении способности истории «давать уроки» при одновременном росте массового интереса к прошлому, не совсем точно, как мы уже отмечали, именуемому «исторической памятью».

За последний век произошло резкое ограничение презентистских задач исторического знания, но это не означает, что его традиционные функции полностью экспроприированы другими социальными науками. Задача конструирования прошлого с целью объяснить или усовершенствовать настоящее в широком смысле по-прежнему решается в том числе и с помощью исторического знания. Интенция легитимизировать (объяснять, оправдывать) настоящее, опираясь на знание о прошлом (прославлять, «преодолевать» или обвинять прошлое), остается востребованной. Когда «болезненные» проблемы настоящего объясняют историки, это понятнее «народу», чем когда то

---

<sup>8</sup> Рюзен Й. Указ. соч. С. 9.

же самое делают социологи или экономисты с их категориальным аппаратом, специфическим языком и т. д.

Хотя в XX в. историкам пришлось потесниться и уступить заметную часть своего общественного влияния специалистам по *настоящему* — политологам, социологам, экономистам — им нечего тревожиться по поводу посягательства на область прошлого. Историки сохраняют свое влияние на современность уже только потому, что формирование образа прошлого по-прежнему остается прерогативой исторической науки. Далее этот образ, а точнее, образы, поступают в общее распоряжение. На основе данных исторической науки пишутся учебники, но в них конструкция прошлого редуцируется до определенного объема и начинает непосредственно выполнять «функции истории», причем познавательная функция — лишь одна из них. Есть как минимум еще две: воспитательная (патриотизм, например) и идентификационная (например, национальная). История, почерпнутая из учебника, в современном обществе, видимо, составляет каркас исторической памяти. Вопрос о том, в какой степени школьное историческое образование играет роль каркаса, в который встраиваются в дальнейшем знания, почерпнутые из других областей, нуждается в дальнейшем изучении. Для ответа на этот вопрос нужны специальные исследования, и они довольно активно ведутся в разных странах, включая Россию (анализ репрезентации прошлого в учебниках по истории и др.).

Очевидно, что историческим образованием дело не исчерпывается. Идеологии предлагают свои варианты прошлого, весьма избирательно используя результаты исторического знания для обоснования политических платформ. Идеологические интерпретации истории придают убедительность политическим решениям в настоящем и используются для обоснования проектов будущего.

Наконец, важнейшей областью репрезентации прошлого является искусство, для которого историки постав-

ляют сюжеты, и которое, в свою очередь, уже в самом прямом смысле создает образы прошлого и укореняет их в индивидуальной памяти путем эстетического воздействия.

### *Трагидия, политика памяти и краеведение*

Функция идентификации, которую издавна выполняла история, теперь во многом реализуется путем сознательного формирования представлений о прошлой социальной реальности, т. е. исторической памяти общества. Конструирование социальной реальности включает в качестве необходимой составляющей установление отношений с определенными событиями прошлого, которые намеренно «не запоминаются» или, наоборот, «запоминаются» и фиксируются в коллективном знании. При этом очевидно, что прошлое существует не только в национальном, но и в групповом контексте (прошлых много) и может переходить из группового контекста в национальный (так история КПСС фактически заменяла знание истории СССР соответствующего периода, во всяком случае в системе высшего образования) и, наоборот, из национального в групповой.

Общество Нового времени, осознавшее собственную новизну и *становление* как модус своего бытия, нуждалось и в новом прошлом, с которым могло бы себя связать. Конструирование этого прошлого заключалось в разных практиках: в организации документальной базы прошлого, в актуализации античного и средневекового наследия, в возникающих партийно-политических интерпретациях истории, в историософских конструкциях органического развития и в «изобретении традиций» (термин Э. Хобсбоума).

Когда идея традиции оформилась в XVIII—XIX вв., те, кто ее изучал, ограничивались определенными формами поддержания традиции — фольклор, сказки, мифы и ле-

генды, устное творчество, обычное право, религиозные и светские церемонии и ритуалы. Традиция рассматривалась прежде всего как культура малообразованных страт. В XIX столетии сторонники восстановления традиций поддерживали и даже восстанавливали образы, создающие иллюзию исторической преемственности, тогда как на самом деле связи с прошлым исчезали. Большая часть работ XIX в. по политической истории касалась воспроизведения в памяти (и тем самым возвращения в настоящее) отдельных традиций, особенно тех, что были связаны с истоками и становлением современного государства-нации.

Но уже в первой половине XX в. традиция начинает интерпретироваться как интегральная часть порядка, который придает смысл человеческому существованию (Ф. Тённис, Г. Зиммель, О. Шпенглер, М. Шелер, А. Бергсон, Т. Элиот, Генри Адамс, Л. Мамфорд)<sup>9</sup>. События прошлого посредством поддержания традиции включаются в обстановку настоящего и тем самым для традиции существенной признается актуальность, связь с настоящим. При таком затмении чувства времени возникает скорее эмоциональная связь с прошлым, чем критический взгляд на него. Даже если традиции постоянно подвергаются ревизии в интересах настоящего, они, как замечает Хальбвакс, создают иллюзию вневременности. В этом смысле традиция а-исторична. В ней стирается прошлое как *Другое* время (см. с. 307 наст. издания).

Очевидно, что даже радикальное отрицание прошлого нуждается в традиции. Например, большевизм апеллировал к революционной и даже к демократической традиции, нацизм — к национально-романтической традиции, и т. д. Прошлое стало интерпретироваться как конституирующее начало, необходимое для легитимации социального порядка, социальной мобилизации и других функ-

---

<sup>9</sup> Shils E. Tradition. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1981. P. 18 — 19.

ций социальной интеграции. В принципе это может касаться любой группы, этноса и, куда денешься, гендера.

В последние десятилетия историческая память стала рассматриваться, наряду с традицией и политизированными версиями истории, в качестве фактора, обеспечивающего идентификацию политических, этнических, национальных, конфессиональных и социальных групп, формирующегося у них чувства общности и достоинства. Считается, что историческая память в какой-то мере восстанавливает необходимую для социума связь с прошлым, которую обеспечивала традиция, но в сегодняшнем динамичном обществе даже «изобретенная», т. е. определяемая настоящим, традиция перестает работать, ей на смену приходит социально детерминированная «историческая память», а-историчная в еще большей степени, чем традиция.

В этой связи в исторических сочинениях успешно утвердился еще один аспект темы — «политика памяти». Заметим, что этот сюжет оказался самым привлекательным, самым доступным, изобилующим материалами (как текстами, так и образами) и соответственно самым разработанным в исторической науке. Он связан с анализом роли политического проекта и соответственно заказа в формировании и закреплении достаточно конкретных знаний о прошлом, обеспечивающих определенные социально-политические цели, задачи и ценности общества.

Изучение политики памяти, помимо бесконечных возможностей в изучении конкретных сюжетов, создает предпосылки и для ответа на более общий теоретический вопрос: как создаются коллективные воспоминания и формируются национальные символы?

Историческая память, в контексте политики памяти, является функцией власти, определяющей, как следует представлять прошлое. В конце концов, проблема истории оказывается проблемой политики коммеморации, то есть, проблемой идентификации и описания тех собы-

тий, идей или личностей прошедших времен, которые избираются экспертными группами в качестве социально признанного знания о прошлом. Однако и при такой интерпретации понятие по существу сводится к совокупности коллективных представлений о прошлом, включая политику их формирования, и мы вновь сталкиваемся с «умножением сущностей».

По мере усложнения знаний о прошлом и фрагментации предмета истории такое сугубо «географическое» понятие как ландшафт стали анализировать не только как фактор природной среды, детерминирующий «историческое развитие», но и как социокультурный конструкт прошлого, ибо он существует не только на земной поверхности, но и в памяти людей, приобретая тем самым *историческое* измерение. Мифологические архетипы, сакральные объекты, символика романтической литературы и живописи, экзистенциальные философские переживания — все это можно обнаружить в конструкциях исторического пространства, объекты которого наделяются специфическими культурными смыслами. Современная историография продемонстрировала совершенно новые возможности, задавшись вопросом, каковы были эти смыслы и как они изменялись во времени. Одна из самых известных работ, объединившая тему влияния ландшафта, модную недавно проблематику исторической памяти и традиций, запечатленных в существующих ныне институтах — это ставшая бестселлером книга С. Шамы «Пейзаж и память» (1995). Историческое пространство в такой интерпретации влияет на формирование эмоциональной связи с «малой родиной» и этнической идентичности.

Коллективная память о прошлом, содержанием которой является знание прошлого своего места обитания (области, города или деревни), представляет собой, по нашему мнению, самый плодотворный подход в проблематике, связанной с исторической памятью. У истории «ма-

лой родины» очень выраженная прагматическая составляющая, она обеспечивает фундамент для исторической памяти жителей соответствующей местности. Локальная история, в отличие от национальной, питает привязанность человека к месту проживания, связывает его с конкретным прошлым, в том числе с историей материальной культуры, представляет примеры героического или просто достойного былого предков. Эта функция локальной истории сохраняется и поныне, о чем свидетельствует массовое увлечение местной историей, поддержание и развитие архивной и музейной деятельности.

Несмотря на то, что это самый устойчивый, с непрерывной традицией со времен античности, жанр, до недавнего времени он считался достаточно маргинальным, примыкал к краеведению или вообще включался в него. Однако с утверждением концепта «историческая память» у краеведов появилась, наконец, твердая почва для реванша, ибо местная история достаточно компактна, понятна, наглядна, укоренена в семейном прошлом и ее можно «вспоминать» и репрезентировать в интерьерах повседневного существования. Она в определенном смысле лучше совместима со структурами индивидуальной и социальной памяти, чем национальная история или знание о прошлом человечества.

### *Историческая память в междисциплинарном дискурсе*

Проблема исторической памяти вписывается Хаттоном в более широкую проблематику репрезентации прошлого, которая является предметом интереса разных социальных и гуманитарных дисциплин. Достаточно посмотреть список авторов, концепции которых он анализирует, чтобы представить поле исследований. Однако сам Хаттон не предпринимает следующего шага: ревизии состояния исследований в разных областях с междисциплинарной точки зрения. Не претендуя на то, чтобы вы-

полнить этот труд, выскажем лишь самые общие соображения об этом направлении, которое представляется нам очень перспективным.

Тема репрезентации прошлого и выработки знаний о прошлом сегодня не просто присутствует, но артикулируется почти во всех гуманитарных и социальных науках. Характерно, что в одних дисциплинах изучается именно индивидуальная и коллективная память, а в других — социальные представления. В целом в мировой науке в настоящее время речь идет в основном об изучении индивидуальной и коллективной исторической памяти социальными психологами, об интерпретации теоретических аспектов традиции, исторических представлений и памяти историками, об изучении способов передачи и хранения памяти о прошлом в дописанных обществах культурными антропологами, о литературоведческом анализе репрезентации прошлого в рамках отдельных литературных жанров. Политологи и правоведы также высказываются по данному поводу. Однако подобные штудии по существу только начинаются и имеют фрагментарный характер даже на уровне монодисциплинарных исследований.

Проблема междисциплинарного синтеза остается актуальной не только в смысле объединения усилий представителей разных дисциплин для решения общей исследовательской задачи, но и в смысле целостного взгляда на взаимовлияние разных типов знания, формирующих представления о прошлом в том или ином сообществе, и здесь, очевидно, без изучения феномена памяти, в том числе и социальной, не обойтись.

Линии демаркации разных видов знания о прошлом являются весьма расплывчатыми и довольно подвижными. Тем не менее, отсутствие четких границ между разными символическими универсумами, присутствие элементов одного типа знания в дискурсах, считающихся принадлежащими к другому типу, не снимают проблемы различий между видами знания, в том числе и по функциям, кото-

рые они выполняют в обществе. С эвристической точки зрения, признание наличия разных типов знания, их специфичности и не сводимости одного к другому дает гораздо более широкие возможности для понимания и объяснения социальной реальности, чем представления об аморфных и недифференцированных образах прошлого, запечатленных в памяти. Между тем вопросы о динамике взаимоотношений, факторах формирования и путях взаимопроникновения обыденных представлений, эстетического знания и научного знания о прошлом, разрабатываемые в разных дисциплинарных дискурсах, представляют в своей совокупности совершенно неизученную и одновременно в высшей степени актуальную область исследования. Связующей исследовательской темой в изучении исторических представлений является идентификация и разработка ключевых проблем формирования корпуса знаний о прошлом и механизмов действия основанных на них коллективных представлений, которые являются одним из важных факторов конструирования социальной реальности и конституирования любых социальных событий, как прошлого, так и настоящего.

*И. М. Савельева*

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Введение. По тропе памяти</b> .....	5
Роль памяти в современной историографии .....	33
Современная историография: от коллективной ментальности к коллективной памяти .....	33
Новое открытие Искусства памяти .....	50
Память и изменяющиеся формы коммуникации .....	55
Стадии пути памяти к исторической науке .....	62
Особенности традиции и ее горизонты .....	73
 <b>Возрожденное искусство памяти: от риторики Ренессанса до историзма Джамбатиста Вико</b> .....	91
Возвращение искусства памяти .....	91
Фрэнсис Йейтс и история искусства памяти .....	96
Джамбатиста Вико и поэтика памяти .....	101
«Новая наука» Вико как история устной традиции .....	108
Расшифровка легенд римского права .....	114
Открытие «истинного Гомера» .....	120
Определенное и Истинное как формы памяти .....	127
Жизненный цикл коллективной памяти и проблема устного/письменного .....	131
 <b>Уильям Вордсворт и Зигмунд Фрейд: поиск исторического «Я»</b> .....	146
Уильям Вордсворт и Мнемоника Автобиографии .....	146
Зигмунд Фрейд и Мнемоника бессознательного .....	160
От психоанализа к психоистории .....	176
 <b>Морис Хальбвакс: историк коллективной памяти</b> .....	191
Хальбвакс и историки .....	191
Как коллективная память работает у Хальбвакса .....	199
Хальбвакс как историк памяти поневоле .....	205
Источники и методы Хальбвакса: навигаторы и пилоты ...	211

История Хальбвакса как модель и эталон современной историографии. ....	218
<b>Филипп Ариес: между историей и традицией. ....</b>	<b>229</b>
Замок как театр памяти: заколдованная память об утраченном наследстве. ....	229
Память французской истории:	
Ариес как историограф. ....	237
От памяти к ментальностям: Ариес как историк. ....	246
<b>Мишель Фуко: история как контрпамять. ....</b>	<b>263</b>
Феномен Фуко и современная французская историография. ....	263
История дискурсивной практики и отказ от традиции. ....	271
Влияние Фуко на работы современных историков Франции. ....	282
<b>Роль памяти в историографии французской революции. ....</b>	<b>304</b>
Французская революционная традиция и история Французской революции. ....	304
Проблема ревизии традиции. ....	307
Жюль Мишле: воскрешение Французской революции. ....	317
Альфонс Оляр: воспоминания о революции. ....	321
Жорж Лефевр: реконструкция памяти о революции. ....	326
Франсуа Фюре: деконструкция революционного дискурса. ....	340
Пьер Нора: археология национальной памяти. ....	348
<b>История на перекрёстках памяти. ....</b>	<b>368</b>
Где сходятся все представления о памяти. ....	368
Ханс-Георг Гадамер и герменевтика современной историографии. ....	374
Расхождение памяти и истории в век постмодерна. ....	380
История как искусство памяти в эпоху постмодерна. ....	389
<i>И. М. Савельева</i> Перекрестки памяти. ....	398

**Патрик Х. Хаттон**  
**ИСТОРИЯ КАК ИСКУССТВО ПАМЯТИ**

*Утверждено к печати  
редколлегией серии «ПОЛИΣ»*

Редактор *Н. И. Концевая*  
Верстка *Е. Малышкин*

Подписано к печати 29.10.03. Формат 60×84 1/16.  
Бумага офсетная. Гарнитура «Балтика».  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 24.6. Уч.-изд. л. 21.7.  
Тираж 2000 экз. Тип. зак. №

Издательство «Владимир Даль»  
193036, Санкт-Петербург, ул. 7-я Советская, д. 19.

Санкт-Петербургская типография «Наука» РАН  
199034, Санкт-Петербург, 9 лин., 12.