

## НА ПОЛЯХ КУЛЬТУРЫ: ИСТОРИЯ, ЭСТЕТИКА, ИСКУССТВО

### ИСТОРИЧЕСКАЯ НАУКА И ФИЛОСОФИЯ ДИАЛОГА КУЛЬТУР

© Д. М. Кузнецов

Кузнецов  
Дмитрий Михайлович  
аспирант  
кафедры философии  
Самарская  
гуманитарная академия

*В статье рассматривается вопрос о социальных функциях исторической науки. В результате их анализа выясняется, что большинство социальных функций истории не зависит от истинности или ложности ее утверждений. В статье рассматривается тезис, согласно которому стремление к достоверности в исторической науке может быть понято только как неотъемлемая часть творчества новых смыслов в культуре, которое осуществляется в философии.*

**Ключевые слова:** методология истории, социальные функции истории, диалог культур, различие.

В данной статье нас будет интересовать судьба «исторической науки» как особой формы знания о прошлом, конституировавшейся в западной цивилизации в первой половине XIX века и сейчас, согласно многочисленным свидетельствам<sup>1</sup>, находящейся в кризисе. Коренное от-

<sup>1</sup> О кризисе в современной историографии упоминается практически в любой публикации по проблемам современной методологии истории. См., к примеру: Гуревич, А. Я. Историк конца XX века в поисках метода // Одиссей. М., 1996; Кнабе, Г. С. Общественно-историческое познание второй половины XX века, его тупики и возможности их преодоления // Одиссей. М., 1994; Колосов, Н. Е. Как думают историки. М., 2002; Мучник, В. М. Историческое сознание на пороге XXI века. От логоса к мифу // Методологические и историографические вопросы исторической науки. Вып. 25. Томск., 1999; Мучник В. М., Николаева И. Ю. От классики к постмодерну: о тенденциях развития современной западной исторической мысли // К новому пониманию человека в истории. Томск, 1994; Филлашкин, А. И. Методологические инновации в современной

личие этого кризиса от предыдущих в том, что методологические проблемы истории больше не остаются «внутри» науки (как это было при обсуждении методологических проблем на рубеже XIX–XX веков), но заставляют поставить под вопрос ее место в культуре как таковой. В первом приближении можно выделить два аспекта в трактовке истории как науки. Первое – способность выяснить, «как все было на самом деле», то есть установить факты. Второе – обобщив эти факты, на их основе выявить закономерности. Методологические споры начала XX века велись главным образом по поводу природы этих закономерностей (лежат ли они в сфере экономики или духовной культуры), их характера (детерминирующее воздействие одного или множества относительно независимых факторов) и возможности их открытия. Необходимо подчеркнуть, что на самом деле знанием о прошлом являются только «установленные факты», а не «закономерности», которые, в понимании классического позитивизма, как и законы физики, имеют вневременной характер, относясь не только к прошлому, но и к будущему. Именно поэтому сомнение в возможности установить такие закономерности никогда серьезно не мешало историкам, занимавшимся изучением прошлого и свысока относившимся к построению обобщающих концепций исторического процесса. Взлет исторической науки в XX веке благодаря исследовательской программе «Анналов» связан прежде всего с «расширением вопросника», а не с открытием каких-либо закономерностей. Основатели «Анналов» подчеркнуто дистанцировались от всякой (особенно немецкой) философии истории и не считали для истории возможным открывать закономерности вневременного характера<sup>2</sup>.

Успешное развитие истории в рамках новой парадигмы продолжалось приблизительно до конца шестидесятых годов, когда она вновь столкнулась с критикой собственных оснований. Но на этот раз характер этой критики был существенно иным. Если в начале XX века вопросы методологии истории были связаны с соотношением истории и прошлого и касались только проблем исторического познания, то теперь они обратились на проблему взаимоотношения истории и настоящего и затронули проблему бытования истории в культуре. В знаковой для этого периода работе Х. Уайта «Мета-история»<sup>3</sup> вопрос об истинности или ложности исторических утверждений о прошлом вообще не поднимается. Любая история для Уайта есть прежде всего некая повествовательная структура, и намного интереснее анализировать ее отношения с настоящим. Это представляется совершенно логичным для сциентистского разума – если история не открывает вечные зако-

российской науке (вместо предисловия) // Actio Nova 2000 : сб. науч. ст. М., 2000. С. 7–50; Филлашкин, А. И. Произошла ли методологическая революция в современной российской исторической науке? // Историческая наука и методология истории в России XX века: К 140-летию со дня рождения академика А. С. Лаппо-Данилевского. Санкт-Петербургские Чтения по теории, методологии и философии истории. СПб., 2003. Вып. I. С. 59–68; Филлашкин, А. И. Смертельные судороги или родовые муки? Споры о конце исторической науки в начале XXI в. // Россия XXI. 2002. № 4. С. 64–99.

<sup>2</sup> Позиция «Анналов» по этому вопросу отражена в классических трудах их основателей. См.: Блок, М. Апология истории. М., 1973; Февр, Л. Бои за историю. М., 1991.

<sup>3</sup> См.: Уайт, Х. Метаистория. Екатеринбург, 2000.

ны исторического процесса, то надо понять, что и как она делает, а главное – зачем? История начинает анализироваться как культурная практика.

Функции истории в современном обществе можно исследовать двумя путями. Изменение способов бытования истории в обществе (например, тематика научно-популярной литературы и телепередач, программа преподавания истории в школе) можно и, на наш взгляд, необходимо, исследовать конкретно-социологически. Однако этот вопрос входит и в компетенцию социально-философской критики, которая позволяет поставить под вопрос историю и историческое сознание как одно из оснований западной культуры Нового времени. Поскольку предметом социальной философии, согласно В. А. Коневу, является «разработка онтологии (возможных видений) человеческого мира»<sup>4</sup>, постольку она может выяснить не только то, какова роль исторической науки в нашей культуре, но и то, каковой эта роль может быть, как и за счет чего она меняется в современном мире и может измениться в будущем.

Вопрос о месте и роли исторической науки в современном (точнее, постсовременном) обществе все больше занимает исследователей, однако слишком часто они подходят к нему «исторически», исследуя роль истории в прошлом, но не вскрывая изменений, происходящих с историей сегодня и связанных с изменениями оснований культуры. Так, И. М. Савельева и А. Ф. Полетаев в работе «Функции истории» выделяют пять аспектов социальной функции истории: поддержание образцов, легитимация, идентификация, эскапизм, историческая память<sup>5</sup>. Под поддержанием образцов имеется в виду создание образцов моральной добродетели и накопление социального опыта (история – школа политики). Легитимация настоящего, по мнению И. М. Савельевой и А. Ф. Полетаева, вызвана потребностью в самоутверждении и существует либо в форме героизации прошлого, либо, напротив, его забвения и «преодоления». Идентификация, или самопознание общества, по сути, сближается у авторов с легитимацией (авторы здесь не задумываются над ключевым для этой проблемы вопросом, а именно – что значит для общества «познать самого себя»). Эскапизм, согласно И. М. Савельевой и А. Ф. Полетаеву, есть чистая потребность в знании «другой» реальности, родственная потребности «удалиться от мира». Под исторической памятью И. М. Савельева и А. Ф. Полетаев понимают «представления о прошлом, существующие в обществе как на массовом, так и на индивидуальном уровне, включая их образный, когнитивный и эмоциональный аспекты»<sup>6</sup>.

Основной недостаток этого подхода в том, что И. М. Савельева и А. Ф. Полетаев не проводят четких различий между знанием о прошлом в форме исторической науки, возникшей в XIX веке, и во вненаучной форме – например, в форме средневековой хроники. Следовательно, нельзя четко поставить вопрос: в чем специфическая функция именно научного зна-

<sup>4</sup> Конев, В. А. Социальная философия : учеб. пособие / В. А. Конев ; Федеральное агентство по образованию. Самара : Изд-во «Самарский университет», 2006. С. 10.

<sup>5</sup> См. подробнее: Савельева И. М., Полетаев А. В. Функции истории. М., 2003.

<sup>6</sup> Савельева И. М., Полетаев А. В. Функции истории. М., 2003. С. 33.

ния о прошлом. Ясно, что такие потребности как легитимация настоящего, создание моральных образцов, эскапизм совсем не требуют именно научной истории для своего удовлетворения. Как очень пронизательно заметил А. Я. Гуревич, «необходимо различать между запросами и интересами общества в отношении истории, с одной стороны, и профессиональными способностями историков расшифровывать эту историю – с другой: первое и второе могут не совпадать (или не могут совпадать?). Обществу, возможно, надобен только миф о прошлом, проблема истинности мифа его не занимает»<sup>7</sup>. Заметим, что исторический миф тем не менее должен обладать атрибутами подлинности, восприниматься как то, что было на самом деле. Это настолько важно, что философы и психологи XX века говорят о «страсти реального», настойчивого стремления к подтверждению подлинности<sup>8</sup>. «Престиж утверждения это было, – пишет Роллан Барт, – обладает поистине исторической значимостью и масштабом. Вся наша цивилизация питает пристрастие к эффекту реальности, что подтверждается развитием таких специфических жанров, как роман, дневник, документальная литература, хроника происшествий, исторический музей, выставка старинных вещей, а в особенности массовое развитие фотографии, чья единственная отличительная черта (по сравнению с рисунком) – именно обозначение того, что изображенное событие действительно имело место»<sup>9</sup>. Именно атрибуты подлинности (к примеру, ссылки на источники в тексте), согласно Р. Барту, определяют особенность исторического дискурса (интересно, что, к примеру, построения Г. В. Носовского и А. Т. Фоменко оформлены как научный дискурс и создают у читателя ощущение их «научности»). Однако приписывание историческому мифу атрибутов достижается за рамками научной процедуры, а скорее – определяется властью. «Есть партийный лозунг относительно управления прошлым... Кто управляет прошлым, тот управляет будущим: кто управляет настоящим, тот управляет прошлым... То, что партия считает правдой, и есть правда. Невозможно видеть действительность иначе, как глядя на нее глазами партии»<sup>10</sup>. И если во времена Оруэлла это могло показаться фантастикой, то теперь, когда для большинства реальность – это телевизор, а огромного количества текстов просто не существует в бумажном виде, мы приблизились к оруэлловскому идеалу вплотную. Возможно, достижение общественно значимых целей благодаря подобного рода управлению прошлым и будет гораздо эффективней (нельзя однозначно отвергать это), но надо ли говорить, что никакого отношения к исторической науке это не имеет.

Кроме того, в сфере «идеологического обеспечения» общества исторический миф с выраженными атрибутами подлинности все больше будет испытывать конкуренцию со стороны мифа неисторического. Какой фильм оказал большее влияние на массовое сознание американцев – «Спасти

<sup>7</sup> Гуревич, А. Я. История историка. М., 2004. С. 183.

<sup>8</sup> О страсти реального см.: Жижек, С. Добро пожаловать в пустыню Реального / С. Жижек. М., 2002.

<sup>9</sup> Барт, Р. Дискурс истории // Система моды. Статьи по семиотике культуры / Р. Барт. М., 2003. С. 438.

<sup>10</sup> Оруэлл, Дж. 1984. М., 1989. С. 157.

рядового Райана» или «Звездные войны»? Велика ли историческая составляющая в обосновании современных войн? Современного патриотизма (если он есть)? Ответы на эти вопросы, во всяком случае, требуют серьезного исследования. Мы же сосредоточимся на следующем – можно ли вписать историю в культуру так, чтобы требование к ее истинности было обязательным? Нам представляется, что ответить на этот вопрос можно, прибегнув к диалогической концепции культуры.

Мы не будем углубляться в изложение диалогической философии культуры. Напомним только, что, согласно В. С. Библеру, «культура есть постоянно возобновляемый диалог различных культур»<sup>11</sup>. Различных – в данном случае это критически важно. Без различия говорящих субъектов не может быть диалога. Различные культуры (если мы говорим о них) существуют главным образом во времени (современных друг другу различных культур не так много, как тех, что были, кроме того, принимая во внимания определенную унификацию культуры, по некоторым вопросам диалог уже не получается). Следовательно, история может стать способом такого диалога. Так понимаемая история должна быть направлена на выявления различия, а не тождества – то есть на исследование прошлого как такового, а не на открытие вневременных законов (хотя это тоже может сыграть свою роль в диалоге, но сейчас мы не будем на этом подробно останавливаться) или идеологическое обоснование настоящего, которое, напротив, враг всякого различия, всякого «другого», ибо общество, по мнению А. Я. Гуревича, прежде всего желает «спроецировать на прошлое» собственные ценности «и на экране истории, опираясь на толщу времени, оправдать его нынешний облик»<sup>12</sup>. Эта история должна быть ориентирована на воспроизведение различия: согласно определению Мишеля де Серто, «проводимая историком операция состоит в определении того, что именно в соответствии с современными установлениями отличается от своего “другого” (прошлого) в предположении о наличии дистанции, отделяющей нынешнюю ситуацию от прошлого, и тем самым в маркировании посредством дискурса значимых изменений, обуславливающих эту дистанцированность»<sup>13</sup>.

Как известно, понимание различия – одна из главных проблем современной философии культуры. По мнению Жюль Делеза, опыт осознания различия мы можем найти уже в концепция вечного возвращения Ницше<sup>14</sup>. Поскольку каждое событие будет повторяться бесконечное число раз, оно приобретает абсолютную ценность, утверждается в вечности (в случае смерти Бога только такое утверждение и является возможным). Новая модель исторического времени, основанная не на тождестве, а на различии, была построена самим Делезом, который анализирует еще одно необходимое для диалога условие – одновременность (если угодно, тождество, только на втором в паре «различие-тождество» месте). Анализируя историческое время в «Логике смысла», он разделил время каузальности и представле-

<sup>11</sup> Библер, В. С. От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XX век. М., 1991. С. 23.

<sup>12</sup> Гуревич, А. Я. История историка. М., 2004. С. 183.

<sup>13</sup> Certeau, M. de. The Writing of history. N.Y.: Columbia University Press, 1988. P.85.

<sup>14</sup> См. подробнее: Делез, Ж. Ницше. СПб., 2001.

ния – Хронос и время события – Эон. В Хроносе прошлое и будущее относительно различаются в рамках существующего настоящего как его регионы, в Эоне настоящее – это ничто, чистый математический момент, разделяющий время на прошлое и будущее. Каждое событие в Эоне абсолютно уникально и «пробегаёт весь Эон и становится соразмерным его длине в обоих смыслах-направлениях»<sup>15</sup>. Переживание чистого события изнутри Эона, если бы можно было раздвинуть этот минимальный временной интервал, – это выход в некое пространство актуально коммуницирующих событий одного События, которое они вместе формируют, в котором они обладают вечной истиной и никогда не проходят. Наблюдатели из Хроноса могут констатировать материальные воплощения событий Эона и выстраивать их во временную последовательность – это история, основанная на тождестве. Но событие в Эоне незавершимо и не совпадает со своим воплощением в Хроносе, в Эоне все события одновременно по отношению к точке выполнения нашей мысли. Именно это делает возможным диалог культур. Заметим, что такое понимание события, безусловно, изменяет и критерии его истинного описания, но это еще одна большая тема, на которой мы не будем подробно останавливаться. В данном случае нам достаточно констатировать, что эти критерии существуют и не совпадают ни с идеологическим мифом, ни с описанием события как частного случая исторических закономерностей.

Возникает вопрос, каким же образом события прошлого можно «вытащить» в Эон, каким образом создается эта одновременность, всякое ли событие или его описание может попасть туда? Известен афоризм Гегеля, что история учит только тому, что она ничему не учит»<sup>16</sup>. Действительно, каким образом знание о политическом устройстве, например, Египта, поможет нам в реформировании нашей политической системы, а знание стратегии Ганнибала – планировать бесконтактные авиаудары? Вероятно, необходима еще одна операция, которая позволит «вытащить» уникальное (и в этом смысле никак практически не применимое к современным реалиям) событие в «эон», в «большое время» (Бахтин).

Эта операция, на наш взгляд, производится в философии. Именно философия, согласно диалогистам (да и не только им), осуществляет диалог о предельных основаниях культуры. В. С. Степин пишет, что философия «выступает как рефлексии над мировоззренческими универсалиями, базисными ценностями культуры. То, что здравому смыслу эпохи представляется само собой разумеющимся, философия проблематизирует. Она выявляет универсалии культуры, выясняет их смыслы, выносит их на суд разума, критически анализирует и порождает их новые смыслы»<sup>17</sup>. Диалог культур может проходить только на уровне ее универсалий. Это естественно, поскольку кроме различия для диалога необходимо и тождество, общая «платформа», которой эти универсалии и являются. Уникальность,

<sup>15</sup> Делез, Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 86. Более подробно см.: Делез, Ж. Различие и повторение. СПб., 1998.

<sup>16</sup> Гегель, Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб., 1993, 2000. С. 12.

<sup>17</sup> Философия в современной культуре: новые перспективы // Вопросы философии. 2004. № 4. С. 17.

чтобы включиться в диалог, должна быть соотнесена с ними. И если знание структуры власти древнего Египта ничего не дает современной политике, возможно, оно помогает нам лучше понять природу власти вообще?

Тут возникает еще одна трудность. Дело в том, что прошлые эпохи тоже, как правило, имеют свое духовное выражение, и в этом случае философ ведет свой диалог с философом, производя чисто философскую работу в рамках истории философии. Однако, на наш взгляд, нельзя по-настоящему понять ее без обращения к историческому контексту, из которого она возникла. Философия в каком-то смысле всегда будет «philosophia perennis», вечной философией, но, на наш взгляд, чтобы увидеть различие культур, необходимо смотреть не только на их универсалии, выраженные в философии, и не на события эмпирической истории, а на их взаимоотношение. История дает возможность увидеть, как универсалии культуры воплощаются в реальной жизни общества, проводит еще одно различие – между возможностями (коих бесконечно много) и действительностью (единственным образом воплощающую их). И если верно, что философия, как считает В. С. Степин, это творчество новых смыслов в культуре, то, по нашему мнению, их нельзя творить в пустоте, не сверяясь с эмпирическим материалом. Чем они на самом деле являются, мы можем узнать, только пережив их; вся их уникальность становится ясной только в результате воплощения. Разобраться в том, какие именно смыслы и как переживались в данную эпоху – вот работа истории, а для этого прежде всего нужно ответить на вопрос – что было «на самом деле», при всей сложности такого вопроса. История в таком случае становится чем-то вроде прикладной философии, и, как нам кажется, такое понимание истории возвращает ее к началу – то есть к классическому историзму.

В качестве примера такой работы историка мы можем указать на такие направления современной историографии, как история ментальностей, повседневности и микроистория, которые ведут поиски различия в тех областях жизнедеятельности человека, которые на протяжении долгого времени считались неподверженными существенным изменениям и потому редко удостоивались внимания историков. «История ментальности, – пишет Анкерсмит, – есть история любви, сексуальности, страха смерти – т. е. тех аспектов человеческого существования, которые, как считалось, достаточно невосприимчивы к историческому изменению и обладают почти естественной стабильностью»<sup>18</sup>. Хороший пример соотношения исторического и философского взгляда в практике работы историка дает нам работа А. Я. Гуревича «Категории средневековой культуры»<sup>19</sup>, в которой, с одной стороны, идет речь об универсальных философских понятиях (таких как пространство, время, личность), а с другой – прослеживается их функционирование в рамках конкретной культуры. Роль исторических исследований в дискуссии философов может продемонстрировать тот факт, что мно-

<sup>18</sup> Анкерсмит, Ф. История и тропология: взлет и падение метафоры / Ф. Анкерсмит. М., 2004. С. 412.

<sup>19</sup> Гуревич, А. Я. Категории средневековой культуры // Избранные труды : в 2 т. Т. 2. М. ; СПб., 1999.

гие концепции личности в психологии и философии никак не могут миновать обращения к историческому материалу.

Так зачем же все-таки нужна история, есть ли в ней какой-либо практический смысл? Померанц в конце 80-х писал, что «рост значения умственного труда вызывает новую задачу – производство творческого состояния, производство такого состояния мозга, при котором он решал бы свои задачи, играя.. сфера, занятая производством творческого состояния, удесятряет силы физика или математика»<sup>20</sup>. Механизмы такого производства можно назвать гуманитарными технологиями. И если психологическая наука предоставляет микротехнологии, работающие на уровне отдельной личности и малых сообществ, возможно ли представить себе науку, технологию или терапию, занимающуюся производством такого состояния в масштабах общества? Все предыдущие рассуждения – попытка ответить на этот вопрос.

<sup>20</sup> Померанц, Г. Выход из транса. М., 1995. С. 353.