

ВРЕМЯ ИСТОРИИ

Г.А. Антипов

Сибирская академия

государственной службы

dr-eji2@yandex.ru

Какое место феномен прошлого занимает в жизни современного человека; что такое историческая память и история/память; чем объяснить «войны за прошлое», бушующие на территории современности, – вопросы, попытка ответа на которые предпринята в настоящей статье.

Ключевые слова: историческая память, прошлое, время, методология истории, деятельность.

Законы науки не отличают прошлого от будущего.

Стивен Хокинг

Прошлое судит нас, никакого будущего без прошлого нет – суждения такого рода давно стали расхожими. Точно так же как и простые констатации наличия, повидимости, существенной связи между прошлым, настоящим и будущим. «Доказательства от прошлого» в современном социокультурном дискурсе фигурируют едва ли не чаще, чем доказательства бытия Божьего в дискурсе средневековом. Как в слабых, так и в сильных версиях, имея в виду философские интерпретации феномена прошлого, его культурологического и мировоззренческого смысла. «Не дадим поживиться на прошлом», – кричит заголовок газетной статьи, вызывая ассоциации с лозунгами массовых демонстраций времен гражданской войны или эпохи сталинских репрессий. К этому можно добавить ставший уже вековым спор о гносеологических основаниях исторического знания, с его ответвлением в виде вопроса: следует ли оставить поле битвы за прошлое исключительно историкам или же нет?

Что, однако, за «поджигатель войны» обитает в прошлом, не подобен ли он, на самом деле, привидениям – обитателям старинных замков, назначенным пугать разве что детей да наивных туристов? Ведь говорил же нам Блаженный Августин: «Прошлое прошло, и его больше нет». Тем не менее пейзажи с полей битв за прошлое наглядно свидетельствуют, что оно каким-то образом все-таки есть. Так что вполне основательными выглядят слова Поля Валери, считавшего историю самым опасным продуктом, вырабатываемым химией интеллекта. И вряд ли адекватной была реакция Марка Блока, усмотревшего в этом и подобных суждениях «хулителей истории» оправдание невежества. Да и сам Блаженный определенным образом наделял прошлое статусом настоящего, его нет, но оно все-таки есть: «есть три времени – настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего». Настоящее прошедшего – это память.

Итак, реальность прошлого соотносима с памятью. Вполне по Гераклиту:

«В ту же реку вступаем и не вступаем. Существоем и не существуем». Прошлое в форме исторической памяти включено в контекст реальности настоящего, будучи, однако, реальностью особого рода. Выражаясь языком философской традиции, ее можно было бы назвать идеальной реальностью. Прошлое, действительно, и существует, и не существует. Если под настоящим понимать «объективную реальность, данную нам в ощущении», оно не существует, ибо не дано «в ощущении». Если же иметь в виду способ бытия исторической памяти, то прошлое, конечно, очень даже существует. Свидетельство тому энергичное, возбуждающее воздействие прошлого (как оно представлено в исторической памяти) на современные действия людей. Скажем, уже Александр Македонский, готовя свой персидский поход, ссылаясь на необходимость отомстить за поругание греческих святынь во время нашествия Ксеркса. А Цицерон, как известно, суд потомков ставил гораздо выше, чем мнение современников. Прошлое несет в себе заряд энергии, понятно, однако, не в физическом смысле. Но где источник этой энергии?

По Августину и память, и время, а значит, и прошлое стационарованы исключительно в душе, т.е. в индивидуальном сознании. Как он сам шутливо замечает, «память это как бы желудок души». Однако в его трактатах имплицитно присутствует, по крайней мере, намечается и существенно иная трактовка всех упомянутых категорий. Там фигурируют такие реалии, как общество (состоящее из индивидов), прошедшие века, эпохи (зоны), сменяющие друг друга помимо свободной воли человека, тем самым, независимо от функционирования индивидуальной памяти. Вообще, прорисовывается процессуальное «историче-

ское» видение жизни человечества. На этом основании в Августине часто усматривают основателя философии истории, первым построившим глобальную историю человечества. Люди, говорит он, к примеру, «при кратковременности земной жизни своей не обладают способностью проникать в дух предшествующих веков и других народов и сопоставлять этот дух с духом настоящего времени, которое переживают сами. Их близорукий взгляд может видеть только то, что в известном обществе, или в известный день, или в известной семье прилично каждому члену, или моменту, или лицу, – но не далее»¹.

Напрашивается вывод, который, понятно, сам Августин сделать не мог, вывод о существовании наиндивидуальной, так сказать, трансцендентальной памяти. Если двигаться в русле аргументации Блаженного, данный род памяти можно было бы соотнести с Богом. Через полторы тысячи лет подобная ориентация в классической немецкой философии, от Канта до Гегеля, привела к утверждению особого вида реальности: объективной идеальной реальности, фигурирующей, в частности, у Гегеля под именем объективной идеи.

Идеальная реальность действительно существует, хотя форма ее существования и иная, нежели способ существования предметов, как он выражен в человеческой чувственно-практической деятельности, проявляется через нее, дан во внешнем опыте. Так называемый философский идеализм поэтому представляет собой аналитику идеальной реальности. «Идеализм, – писал Эвальд Ильенков, – не следствие элементарной ошибки наивного школьника,

¹ Августин Аврелий. Исповедь / Августин Аврелий. Исповедь: Абельяр П. История монах бедствий. – М.: Республика, 1992. – С. 36.

вообразившего грозное приведение там, где на самом деле ничего нет. Идеализм – это совершенно трезвая констатация объективности идеальной формы, т.е. факта ее независимого от воли и сознания индивидов существования в пространстве человеческой культуры².

Идеальное не существует вне социокультурного контекста. Поэтому совершенно бессмысленно искать феномен идеального, скажем, в животном мире. Но феномен идеального не существует «сам по себе». Общественно-практическая природа мышления еще не делает его чем-то таким, что можно охарактеризовать понятием «идеальное». Свойство быть идеальными, равно как и «объективными», культурные формы приобретают лишь относительно рефлексии. Поэтому для внешнего наблюдателя ни культура, ни индивидуальная психика не содержат ни грана «идеального». Напротив, их «идеальность» обнаруживается лишь постольку, поскольку культурные формы (смыслы) попадают в измерение рефлексии. Тогда сразу же обнаруживается, что они, хотя и существуют, но существуют как-то иначе, нежели «объективная реальность, данная нам в ощущениях». И аналитика не находит иных способов для выражения обнаруженного эффекта, как прибегнуть к выражениям типа: «сверхчувственное», «трансцендентальное», «мировой разум», «третий мир» и т.п.

В мышлении, в познании, человеческой жизнедеятельности вообще, возможны две существенно разные позиции, занимаемые мыслящим субъектом, познающим и действующим «Я». Одна из них может быть определена как арефлексивная, или внешняя. Занимая ее, мыслящий субъект пола-

гает предмет мышления как нечто внешнее по отношению к собственному «Я», и в этом смысле как «не-Я», что понятийно выражается словами «вещь», «тело», «объект», наконец, «материя». Способность человека занимать данную позицию обусловлена физической, телесной выделенностью его из окружающего мира. Этой морфологической выделенностью органических систем, а значит, и необходимостью их адаптации к внешнему миру обусловлено возникновение и существование психики вообще, начиная с простейших ее видов, например, сенсорной психики.

Но человеческая психика, мышление характеризуются еще только им присущей способностью полагать в качестве предмета мысли самую мысль, мыслящее «Я». Это – рефлексия, мышление о мышлении, самосознание. Соответственно, позиция, выражающая данную направленность мышления, может быть квалифицирована как рефлексивная. Как считал К. Ясперс, формирование способности к самосознанию составило содержание «осевого времени» (800 – 200 гг. до н.э.), привело к появлению «человека такого типа, какой сохранился и по сей день». «Новое, возникшее в эту эпоху... – писал он, – сводится к тому, что человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы... Все это происходило посредством рефлексии. Сознание осознавало сознание, мышление делало своим объектом мышление»³. Заметим попутно и мельком, что отношение арефлексивной и собственно рефлексивной позиций поддаются интерпретации в духе расширенной версии принципа дополнительности Бора. Показательно, что уже в первых изложениях концепции дополнительности Н. Бор

² Ильенков Э.В. Проблема идеального // Вопросы философии. – 1979. – № 7. – С. 150.

³ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. – С. 33.

приходил к ясному осознанию философского, рефлексивного статуса тех проблем, с которыми столкнулась формировавшаяся релятивистская физика. Он подчеркивал, что ситуация, сложившаяся в связи с проблемой интерпретации квантовой механики, имеет далеко идущую аналогию с общими трудностями образования человеческих понятий, возникающими из разделения субъекта и объекта.

Единственной формой человеческой духовности, в пределах которой приобретает опыт оперирования с идеальными феноменами как таковыми, является философия. Конечно, любой человек, поскольку он мыслит, некоторым образом соприкасается с миром идеального. Это, однако, вовсе не означает, что уже тем самым каждый человек становится специалистом по «идеальному», т.е. философом. Уместно такое сравнение. Поскольку кислород входит в состав воздуха, а жить – значит дышать, все люди имеют дело с кислородом. Но лишь химия, и то со времен Лавуазье, знает о существовании кислорода как такового. А уж от химика об кислороде и его свойствах узнает и все человечество. Точно так же и о существовании идеальной реальности человечество может узнать только от философа. Соответственно, справедливо и обратное. Как для того, чтобы непосредственно познакомиться со свойствами кислорода, следует осуществить ряд экспериментов, например, получая его (подобно Лавуазье) в результате прокалывания красной окиси ртути, так и идеальное обнаруживает себя лишь тому, кто выходит на рефлексивную позицию. Если идеализм является выражением рефлексивной позиции, а философия, соответственно, аналитикой форм идеальной реальности, то материализм – выражение принципиально арефлексив-

ной позиции, позиции отказа от рефлексии и переноса вектора мышления вовне относительно мыслящего субъекта. Показательно в данном отношении замечание Ф. Энгельса, полагавшего, что «современный материализм... это вообще больше не философия, а просто мировоззрение, которое должно найти себе подтверждение и проявить себя не в некоей особой науке наук, а в разных науках»⁴.

Парадоксальность статуса философского материализма наиболее отчетливо выразил А. Шопенгауэр, говоривший: «Утверждению, что познание есть модификация материи, с одинаковым правом всегда противопоставляется обратное утверждение, что всякая материя – это только модификация познания субъекта как его представление. Тем не менее цель и идеал всякого естествознания в основе своей – это вполне проведенный материализм⁵». Добавим, что все тот же Энгельс полагал «материю» чистым созданием мысли и абстракцией и, значит, не являющимся чем-то чувственно существующим. Материалист, разъяснял свою мысль Шопенгауэр, считает, что мыслит материю, в то время как на самом деле он мыслит субъекта, представляющего материю, глаз, который ее видит, руку, которая ее осязает, рассудок, который ее познает. Он саркастически сравнивает материалиста с бароном Мюнхгаузеном, вытаскивающим себя вместе с лошадью из болота за косичку парика⁶. Таким образом, то, что обычно квалифицировалось в качестве философского материализма, есть просто мировоз-

⁴ Энгельс Ф. Анти-Дюринг. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 20. – С. 142.

⁵ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / Собр. соч.: в 5 т. – М.: Московский Клуб, 1992. – Т. 1. – С. 73.

⁶ Там же, с. 73.

зренческое основание практической и научной познавательной деятельности, а не особая «линия» философии, якобы всегда оппонировавшая философскому идеализму. Подобное представление может быть истолковано лишь как превратное осознание ситуации утверждения в культуре мировоззренческих идеалов науки, процессов демаркации науки и философии.

Важно при этом учитывать, что категория идеального теряет смысл вне отношения к рефлексии, ибо она как раз и характеризует сознание с точки зрения свойства, обнаруживаемого им в актах осознания. Здесь ведь мы имеем отношение одной мысли (смысла) к другой. Понятно, что к отношению подобного рода неприменимы никакие вещественно-энергетические характеристики. Схлопывание же рефлексивной и арerefлексивной позиций приводит к поистине неисчислимым аберрациям как в интерпретациях сущности сознания, так и в социальном познании.

Примерами подобных аберраций, имеющих хождение в современном историко-софском дискурсе, могут служить трактовки категорий реальности, прошлой социальной реальности, исторической реальности, исторического знания, знания о прошлом. Говорится: «Под словом реальность 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», причем, с пояснением: «социологический подход к определению «реальности» и «знания» следует отличать от обыденного и философского смысла этих терминов»⁷.

⁷ Феномен прошлого. – Гос. Ун-т – Высшая школа экономики. – М.: Изд. Дом ГУ ВШЭ, 2005. – С. 6, 15.

Налицо достаточные предпосылки для искажения всей перспективы применительно к методологически адекватной интерпретации «феномена прошлого». Понятие реальности находится в одном ряду с понятиями бытия, существования, действительности, возможности, того же времени и т.п. Это – предельно общие, фундаментальные понятия, служащие организующими формами процесса мышления. Иногда подобные понятия называют «философскими категориями». Некоторое оправдание можно увидеть в том, что тематизация категорий – продукт философской рефлексии. Так, категория бытия (в контрастности к небытию) впервые рефлектируется элентами. В дальнейшей философской традиции это Аристотель, Кант, Гегель. Кстати, категория «реальности» впервые появляется в таблице категорий Канта (категории Качества: Реальность, Отрицание, Ограничение). В философской же традиции, правда, в абстрактной форме (Гегель), был обоснован исторический подход к пониманию происхождения категорий в плане филогенеза человеческого мышления. В первобытном, архаическом сознании категориальные структуры еще не генерировались, и это касается не только категории «реальность». Поэтому, что достаточно известно, архаическое сознание носит пралогический (дологический) характер. В частности, оно не отличает реального от иллюзорного. С этой точки зрения, применительно к архаическому обществу, понимать под словом реальность «все, что считается реальностью в том или ином обществе», – совершеннейший нонсенс.

Подобное во многом свойственно и сознанию средневекового общества, в мировосприятии которого «реальное» включало сверхъестественное и чудесное, визио-

нерское воображение воспринималось не как аномалия, а как вполне нормальное явление. Когда Жанна д'Арк, «спрошенная, слышала ли она... голоса святой Екатерины и Маргариты, отвечала, что да», своим судьям она говорила сущую правду и «ничего, кроме правды».

Столь же сомнительным, чтобы не сказать больше, выглядит тезис о том, что «социологический подход» к толкованию реальности и знания следует отличать от философского смысла этих терминов. Скажем, психологи не вкладывают в данные «термин» какой-то особый «психологический» смысл. В этой связи можно сослаться, например, на экспериментальные работы Ж. Пиаже и его школы, описывающие генетические изменения в овладении ребенком понятиями количества, пространства, времени, случайности, необходимости и т.п. с раннего детства и до начала подросткового возраста. Оказалось, в частности, что маленький ребенок путает последовательность событий во времени с их пространственными аналогами (свойство и архаического мышления). Соответственно этому «возраст не дифференцируется от размера (особенно от высоты). Большие вещи старше меньших, а то, что перестало расти, больше и не стареет».

Подход, прокламируемый в качестве «социологического», на самом деле может быть квалифицирован как «презентизм» в его противопоставлении «антикваризму», в значениях этих терминов, фигурирующих в философской рефлексии историков науки. Презентизм – форма представления феноменов культуры вне контекста исторического развития, без учета того, что, допустим, категориальный каркас культуры, узловыми пунктами которого служат понятия типа реальности, действительности,

времени и т.п., «живут» не только в измерении синхронии («широком социологическом смысле»), но и в измерении диахронии. Проще говоря, к нашему случаю, понять, что считается реальностью в том или ином обществе, можно лишь учитывая их исторические различия по известной формуле Маркса: «анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны». Именно ключ, а не технология натяжки прошлого на каркас современного учебника социологии. Можно понять, говорил он, оброк, десятину и т.д., если известна земельная рента, однако нельзя их отождествлять с последней.

Обратное, предлагавшейся еще Марксом рекомендации, просматривается, однако, в суждениях, присущих современному историческому дискурсу, например, такому: «Анализ архаичных представлений позволяет понять не только «истоки и корни» современных моделей организации мира во времени, но и некоторые общие принципы их построения. Многие основные образы темпоральной картины мира, сформированные еще в рамках примитивных, недифференцированных систем представлений, используются вплоть до сегодняшнего дня в специализированных типах знания – религии, философии, общественных науках, идеологии, равно как и в исторической науке»⁸. Выходит, все-таки, анатомия обезьяны – ключ к анатомии человека?

Хорошо известно, однако, и вполне обосновано материалом, накопленным культурной антропологией, что архаичный человек живет во вневременной вечности, «растянутой» в границах большого цикла. В шорах циклического видения действительности исторические события не кажутся происходящими в определенное время,

⁸ Там же, с. 18.

в определенном месте и неповторимыми. Теряется чувство времени, временной дистанции между событиями. Миф, которым жил человек первобытного общества, был, согласно К. Леви-Строссу, «машинной для уничтожения времени».

Историческое (не физическое) время в качестве культурологического феномена начинает рефлексироваться лишь у Августина. У него впервые размыкается круг вневременной вечности, «ибо единократно умер Христос за грехи наши»; с этого момента начинается собственно история, появляется «стрела» исторического времени. В эпоху Античности формируется физикалистски-объективистское восприятие времени. У Платона время – подвижный образ вечности, измеряемый движением звезд, вращением Луны и Солнца. Согласно Аристотелю «время – мера движения». Правда, Аристотель, по понятным причинам, не мыслит время в модальности относительности, время Аристотеля – это абсолютное время, равномерное круговое движение небесной сферы, «круг времени». Но и сами представления Стагирита образуют круг: с одной стороны, время – мера движения, с другой – движение – мера времени. Он не осознает, что в основе понятия времени лежит процедура измерения, т.е. соотношения некоторого движения с мерником, движением, принятым за эталонное. Таковой измерительной системой являются в человеческом обществе часы. И не случайно механические часы, с момента своего изобретения, меряют время, т.е. некое другое движение круговым движением стрелки по циферблату. «Макрокруг времени» получил свой аналог – «микрокруг времени».

Здесь, однако, мы имеем дело с физическим временем, формой бытия материи. Действительно, отношение измерительной

системы (часов) к измеряемому процессу не зависит от воли и сознания человека, а значит, является объективной характеристикой бытия. Физическое время, таким образом, совершенно «равнодушно» к содержанию драмы человеческой истории. Сами по себе механические часы не могут быть часами истории, хотя эти последние, по Марксу, и имеют обыкновение иногда отбивать часы. Историческое время – двумерно. К четвертому измерению физической картины мира добавляется социальное измерение, поскольку речь идет об общественном бытии. С историческим временем как счетным аспектом социальной реальности имеет дело хронология – одна из вспомогательных дисциплин истории, разрабатывающая методы преобразования хронологических указаний источников в единицы нашего летоисчисления. Только в этом случае результат эмпирической процедуры может быть идентифицирован как исторический факт. Но, в конечном счете, хронологические констатации историка коррелируются с физическим (в данном контексте для него абсолютным) временем. «Элементы абсолютной хронологии, – справедливо подчеркивает Э. Бикерман, – не изолированные даты, но однородные отрезки времени, непрерывный ряд которых приводит к настоящему. Абсолютная хронология заимствует понятие «год» из календаря, но хронологический год – это единица измерения истории, т.е. звено в цепи лет, обозначенных другим способом. Это сквозное обозначение и отличается хронологический год от календарного»⁹.

Но, руководствуясь предложенной логикой, и в интерпретацию пространства, следует ввести еще одну, четвертую, коор-

⁹ Бикерман Э. Хронология древнего мира. Ближний Восток и античность. – М.: Наука, 1975. – С. 58.

динату – социальную. Историческое пространство, таким образом, является четырехмерным. Наглядный образ четырехмерного пространства дает нам политическая карта мира. Четырехмерным выглядит и пространство в теоретической геополитике. Следовательно, в целом, историческое бытие шестимерно.

«Время истории, – писал Марк Блок в своей «Апологии истории», – это плазма, в которой плавают феномены, это как бы среда, в которой они могут быть поняты»¹⁰. Метафора не очень удачная, так как все же акцентирует в большей степени физический аспект исторического времени. Второе измерение в историческом времени имеет своим мерником особого рода «часы». Таковыми выступают циклы деятельности: от цели (плана), к действиям по ее реализации, и, наконец, результату (продукту). Хорошо известно суждение Маркса, согласно которому «в конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т.е. идеально». Таким образом, цикл деятельности разворачивается как бы в двух планах: самих действий, имеющих эмпирически констатируемые начало и конец, и в плане сознания (идеального), где он представлен моделями (образами) ожидаемого и фиксированного результата. Деятельность, протекающая в физическом мире, «умирает» в своем результате (продукте), который поэтому может служить формой ее памяти. Множество подобных феноменов в историческом познании квалифицируются в качестве «исторических памятников», что, как видно, достаточно адекватно специфицируют их место в историческом исследовании. А в современных интерпре-

тациях культурной памяти, наряду с этой последней, в виде области «внешнего измерения памяти» выделяют «предметную память»: «начиная от самой обыкновенной и привычной утвари, как кровать, стул, посуда для еды и умывания, одежда, инструменты и вплоть до домов, деревень и городов, улиц, транспорта, кораблей»¹¹.

Находясь «внутри» цикла деятельности, субъект воспринимает действительность как настоящее или, говоря словами Аристотеля, как «теперь». В своей «Физике» он ставит вопрос: что же это такое – «теперь»? Ответ Стагирита: «оно представляет собой некий край прошедшего, за которым еще нет будущего, и, обратно, край будущего, за которым нет уже прошедшего... есть граница того и другого». Объяснение следует, видимо, искать в том, что полем интерпретации проблемы времени становится его социальное измерение. Отправной точкой в отсчете времени становится завершение цикла деятельности. Тем самым, по крайней мере, потенциально создаются предпосылки (в случаях разрывов в деятельности) для двойной ориентации субъекта: к осуществленному уже циклу и, с другой стороны – к новому циклу. В реальной истории это приводит к расщеплению хронологии, т.е. счету времени стандартными единицами измерения, и интервалами между событиями – хронографией. «Простейший и наиболее древний способ датирования, – читаем у Э. Бикермана, – это относительная ссылка по времени, которая не требует специальной хронологической системы (например: жители г. Эпидамна изгнали аристократов «до войны»)). Исключая ученых, люди обычно мало заинтересованы в абсолютных вре-

¹⁰ Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. / Марк Блок. – М.: Наука, 1973. – 232 с.

¹¹ Ассман Ян. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – С. 20.

менных обозначениях; вместо этого они пользуются относительными временными ссылками. Первобытные народы, как правило, не знали возраста человека, им было только известно, кто самый старший в той или иной группе. Счет поколений – простейший прием хронографии¹².

Думается, при всей абстрактности предложенной модели, она все же позволяет сделать определенные выводы относительно, так сказать, диалектики прошлого, настоящего и будущего. Ведь и в современном общекультурном дискурсе на разных его уровнях нередко суждения, вроде: «Настоящего, как известно, нет. Есть только прошлое и будущее». Или: «В соответствии с задачами нашего исследования мы рассматриваем в первую очередь те типы знания, в рамках которых активно конструируется прошлая социальная реальность»¹³. Но ведь основной посыл научной рациональности требует представлять исследуемую реальность как объективную реальность, нечто, существующее независимо ни от практических, ни от познавательных интенций? В этом отношении статус прошлой социальной реальности гносеологически ничем не может отличаться от физической реальности.

Исходить в первую очередь нужно из того, что прошлое, настоящее и будущее суть категории, т.е. предельно общие фундаментальные понятия человеческого мышления. Реальность их существования – реальность существования культурной формы. Как таковые, точно так же, как и материя «как таковая», они не существуют. Гносеологически совершенно не корректными являются выражения, типа: «материя может

превратиться в нематериальную сущность, в лучистую энергию». Известный закон говорит о превращении массы в энергию (и наоборот). Некорректными в подобном смысле являются и выражения, экстраполирующие прошлое, настоящее и будущее в контекст «превращения» одного в другое. Есть социальный процесс и его временное измерение. Уже Аристотель понимал, что само по себе время ничего не производит и не губит.

Подобная же эпистемологическая некорректность проглядывает в выражениях, вроде «конструирования прошлого». Конструировать хронометр, конечно, можно. Но это вовсе не означает, что вместе с этим будет «сконструировано» и время. Время входит в состав культурных универсалий европейской цивилизации благодаря грекам. «Прошлое» и «будущее» суть продукты философской рефлексии над мемориальной и, соответственно, прогностической (например, прорицания оракулов) практиками. Нельзя согласиться с мнением, что «историю, т.е. «прошлое», создали в конечном счете историографы»¹⁴. «Отец истории» Геродот создавал свой труд, «чтобы прошедшие события с течением времени не пришли в забвение». Геродот не был историком в современном смысле слова. Вектором его деятельности было формирование социальной памяти, а не историческое знание по его сути. Социальный смысл мемориальной практики – формирование центров групповой идентификации и объединения, репрезентируемых исторической памятью. Мемориальные практики в обществах с централизованной государственной властью часто выливаются в формы «политики

¹² Бикерман Э. Хронология древнего мира. Ближний Восток и античность. – С. 5

¹³ Феномен прошлого. – С. 7.

¹⁴ Кузнецова Н.И. Наука в ее истории (методологические проблемы). – М.: Наука, 1982. – С. 27.

памяти». Здесь, по выражению Яна Ассмана имеет место «альянс власти и памяти»¹⁵. Гротескное описание политики памяти находим в антиутопии Дж. Оруэлла «1984». В романе представлено общество, в котором существует целая «служба памяти». Смысл ее деятельности в том, чтобы уничтожать или подделывать документы, исправлять книги, переписывать картины, переименовывать улицы, города, фальсифицировать даты и характер происшедших событий. Память постоянно корректируется, подделывается, исходя из интересов господствующего политического режима. Почти по Оруэллу ситуация складывается во многих государствах, возникших на постсоветском пространстве. Нашим ответом стало недавнее создание комиссии по противодействию фальсификациям истории, наносящим ущерб России. Очевидно, во властных структурах, инициировавших эту комиссию, не различают историю-науку и историческую память, функционирующую вовсе не по нормам научной рациональности.

Вообще, «исторической» некая реальность становится лишь в соотношении с памятью. Историческая действительность – это действительность, воспроизводимая «по памяти», имея в виду культурную память, как ее определяет Ян Ассман. Не представляется работающей попытка разграничения исторического и неисторического, прошлого и настоящего по основанию воспроизводимости и невозможности явлений и событий, как подобное выглядит в следующем суждении: «Таким образом, когда с точностью до взаимозаменяемости в практическом обиходе человек может воспроизвести те или иные яв-

ления, они выступают для него как настоящее. А прошлое начинается там, где происходит выход за пределы воспроизводимости и заменяемости. С этой точки зрения физик или химик, несомненно, изучает настоящее, потому что он изучает такие феномены, которые постоянно воспроизводятся в эксперименте и наблюдении. Все экспериментальные науки вообще живут в настоящем и не делают действительность на «прошлую» и «настоящую», поскольку эксперимент в принципе обеспечивает воспроизводимость изучаемых явлений. Там, где наука сталкивается с невозможными явлениями, но по тем или иным причинам должна знать их, появляется деление на «настоящее» и «прошлое». Представление о «прошлом» есть в истории, геологии, астрономии, в тех разделах биологии, где речь идет о реконструкции давно вымерших особей. В наше время климатологи, например, обращаются к попыткам реконструкции климата прошлых эпох, а географы – к реконструкции прошлого ландшафта земли»¹⁶. Суть мемориальной практики как раз и заключается в «воспроизведении» событий и явлений того или иного рода, что только и цепляет к ним предикат прошлого. В этом смысле, гносеологически, история и физика не различимы, точнее, различаются по типу «воспроизводимости». Языковыми формами, схватывающими данное различие, являются термины «конструирование» и «реконструкция». Таким образом, мемориальная практика (реконструкция) есть критерий исторического. Упрощенно рассуждая, картина реальности приобретает статус прошлого, исторической реальности, если она формируется «по памяти». Что касается исторических

¹⁵ Ассман Ян. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности, с. 74.

¹⁶ Кузнецова Н.И. Наука в ее истории (методологические проблемы), с. 26–27.

разделов естествознания (геология, биология и т.п.), здесь можно ввести понятие природной (натуральной) памяти, в отличие от культурной, свойственной контексту социального знания.

Время, в том числе и «прошлое», в статусе культурных универсалий становится предметом философской рефлексии у элотов (особенно у Мелисса) и у софистов. В ранней историографической традиции (Геродот, Фукидид, Ксенофонт, Полибий) категория прошлого еще не фигурирует. Аристотель обнаружил и зафиксировал основной парадокс, связанный с функционированием данных категорий в мышлении и познании. Этот парадокс можно представить контрарностью двух суждений: существует только настоящее; настоящего не существует – это лишь «миг» между прошлым и будущим.

Коренится аберрация в схлопывании в рамках одной трактовки двух временных координат: социальной и физической. Относительно физической реальности, данной человеку в опыте, ни прошлого, ни будущего, конечно, не существует. Относительно реальности социального бытия, культуры прошлое и будущее – неподвижны, как неподвижно парменидовское бытие, а движение, т.е. переход от одного к другому, осуществляется вне, помимо осознаваемого бытия, независимо от культурной памяти, в настоящем, в физическом бытии, в «мире по мнению», как сказал бы Парменид.

С предыдущим связана и господствующая в методологии истории аберрация в толковании природы исторического знания и исторической науки. Основное в том, что нет различения истории/памяти и истории/науки. По существу данное различие впервые ввел Гегель, оно нашло выражение в его типологии истории. Гегель

выделял три вида историографии: первоначальную историю, рефлексивную историю и философскую историю. Гегелевская характеристика двух первых видов историографии вполне может быть сопоставлена мемориальной практике в нашем понимании. «Назову для примера, – говорил Гегель, – имена Геродота, Фукидида и других подобных им историков. Эти историки описывали преимущественно протекавшие на их глазах деяния, события и состояния, причем сами они были проникнуты их духом и переносили в сферу духовных представлений то, что существовало вовне. Таким образом, внешнее явление преобразуется во внутреннее представление. Подобно тому, как поэт преобразует материал, данный ему в его ощущениях, чтобы выразить его в представлениях. Конечно, эти первоначальные историки пользовались сообщениями и рассказами других (один человек не может видеть все), но лишь таким же образом, как и поэт, пользуется, как ингредиентом, сложившимся языком, которому он обязан столь многим. Историки связывают воедино преходящие явления и увековечивают их в храме Мнемосины»¹⁷. Заметим, Мнемосина – мать муз, по-гречески «воспоминание». Следуя изложенному, ошибочно ставить в один ряд «знания о прошлом» такие культурные формы, как архаическое сознание, миф, искусство, религию и т.п. вместе с научной историей, за которой признается лишь «доминирующая роль в общей совокупности представлений о прошлом». Это элементы того, что Ян Ассман называет «коннективной структурой», которая «действует соединяющим образом, причем в двух измерениях – социальном и временном». Научная составляющая в мемори-

¹⁷ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука, 1993, 2000. – С. 57.

альной практике утверждается лишь ко второй половине XVIII в. «История, – писал в «Энциклопедии» Вольтер, – это изложение фактов, приведенных в качестве истинных, в противоположность басне, которая является изложением фактов ложных». В середине XIX в. данный гносеологический вектор мемориальной практики нашел выражение в сформулированном Ранке принципе: «wie es eigentlich gewesen ist» («показать, как было на самом деле»). Но в целом же ранкеанская историография вполне соответствовала тому виду историографии, который в классификации Гегеля получил название «рефлексивной истории». Как он говорил: «Это такая история, изложение которой возвышается над современной эпохой не в отношении времени, а в отношении духа»¹⁸.

Морис Хальбвакс, к работам которого восходит теория коллективной памяти, противопоставлял эту последнюю истории как науке в собственном смысле. Некоторые современные комментаторы видят здесь следствие влияния позитивистской традиции, склоняясь к тому, чтобы квалифицировать историографию «особым родом социальной памяти». Следует учитывать, однако, что в позитивизме была разработана в основных своих аспектах вполне адекватная гносеологическая матрица научного познания и науки. Другое дело, что науки истории, соответствующей критериям научной рациональности, до сих пор не существует. Можно лишь предполагать, сообразуясь с логикой формирования всякой науки, что историография должна превратиться в науку о законах социальной наследственности, стать аналогом генетики (так сказать, социальной генетикой – антропономикой). Предметом ее исследования могут стать культурные коды и их стро-

ение. Тогда эмпирически представляемые социальные изменения получают свое объяснение посредством апелляции к законам, программам и кодам, управляющим социальной преемственностью.

Но Хальбвакс противопоставляет память истории, имея в виду не эту, действительно, позитивистскую ее модель. Он, видимо, адресуется к тому типу историографии, который Гегель называл философской историей. Данный вид истории вовсе не выводится им за границы ведомства Мнемосины. Меняется контекст, гносеологический вектор обращения к мемориальной практике, памяти. Это не контекст формирования коллективной памяти, а попытка экспликации на ее материале объективно действующих в истории механизмов, управляющих «ходом всемирной истории». Гегель принципиально различает «историю деяний» (*historiam rerum gestarum*) и «деяния» (*res gestas*). Такая трактовка историографии предполагает фиксацию оснований, «начал», опираясь на которые осуществляется «мыслящее рассмотрение» (Гегель) всемирной истории в философской историографии. Как показано Вярой Николовой, в философской истории могут приниматься в качестве ее метафизических оснований четыре «параметра»: «Бог», «Судьба», «Закон природы» и «Свободная воля человека», которым соответствуют четыре парадигмы, а именно, теологическая, фаталистическая, детерминистская и индетерминистская¹⁹. Действительно, указанный подход вполне верифицируется на материалах версий философии истории Канта («Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане»), Гегеля, Маркса (материалистическое понимание истории),

¹⁸ Там же, с. 59.

¹⁹ Nicolova V. The metaphysics of history. – Sofia, 2008.

А. Тойнби, сейчас Фукуямы, с его «Концом истории» и т.п. Следует при этом иметь в виду, что традиция философской истории разворачивается вне рамок нормальной науки, ее адресатом выступает коннективная структура, которая «связывает также вчера и сегодня, формируя и удерживая в живой памяти существенные воспоминания и опыт, включая в сдвигающийся вперед горизонт настоящего образы истории иного времени и порождая тем самым надежду и память»²⁰.

«Американская история стала сегодня полем битвы», – писал в романе «Бэрр» Гор Видал. То же и с российской историей. «В “войне за прошлое”, – говорил Наум Эйдельман, – сражение велось (и ведется, добавляю от себя. – Г.А.) буквально за все утекшие века российской жизни: западники и славянофилы толковали о варяжских и киевских князьях; декабристов волновали новгородские свободы; Карамзин, публикуя том об Иване Грозном, одновременно вписывал его в историю русской общественной мысли XIX столетия, так же как Пушкин, завершая «Бориса Годунова»²¹. Все эти битвы разворачиваются на каталаунских полях мемориальных практик за историческую память. Иначе и быть не может, ибо на кону – ценности человеческого бытия, самосохранение и самовоспроизводство социумов.

Литература

Августин Аврелий. Исповедь / Августин Аврелий. Исповедь: Абеляр П. История моих бедствий. М.: Республика, 1992. – 335 с.

Ассман Ян. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368.

Бикерман Э. Хронология древнего мира. Ближний Восток и античность. – М.: Наука, 1975. – 336 с.

Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. / Марк Блок. – М.: Наука, 1973. – 232 с.

Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993, 2000. – 480 с.

Ильенков Э.В. Проблема идеального // Вопросы философии. – 1979. – № 7. – С. 141–158.

Кузнецова Н.И. Наука в ее истории (методологические проблемы). – М.: Наука, 1982. – 127 с.

Феномен прошлого. – Гос. ун-т – Высшая школа экономики. – М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2005. – 476 с.

Шпенглер А. Мир как воля и преставление. / Собр. соч: в 5 т. – М.: Московский Клуб, 1992. – Т. 1. – 395 с.

Эйдельман Н.Я. Герцен против самодержавия: Секретная политическая история России XVIII – XIX вв. и Вольная печать. – М., 1984. – 328 с.

Энгельс Ф. Анти-Дюринг. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 20. – 827 с.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. – 527 с.

Nicolova V. The metaphysics of history. – Sofia, 2008. – 104 p.

²⁰ Ассман Ян. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности, с. 15.

²¹ Эйдельман Н.Я. Герцен против самодержавия: Секретная политическая история России XVIII–XIX вв. и Вольная печать. – М., 1984. – С. 50.