

РАЗДЕЛ II. ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

УДК 130.2, 165.3, 165.4

Бахтин М.В.

*Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена
(г. Санкт-Петербург)*

ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ И ВРЕМЯ ПОСТМОДЕРНА

M. Bakhtin

Hertzen Russian State Pedagogical University (St. Petersburg)

HISTORICAL CONSCIOUSNESS AND POSTMODERN TIME

Аннотация. В статье анализируются черты современного исторического сознания, определённые временем постмодерна и постмодернистской критикой классического историзма. Изложена точка зрения автора на концепцию Ф. Анкерсмита. Сформулирован вывод о том, что современное историческое сознание действует в двух модусах – теоретическом и практическом: первый получен в ходе постмодернистской критики историзма, во втором проявляется обновлённый историзм, сделавший постмодернистскую критику постоянной формой своего ограничения.

Ключевые слова: историческое сознание, историзм, постмодерн, конец истории, смысл бытия человека.

Abstract. The article discusses the features of historical consciousness determined by postmodern time and postmodernist criticism of classical historicism. The concept of F. Ankersmit is debated. It is argued, that contemporary historical consciousness acts in two modes – theoretical and practical. The first one was produced in the process of postmodernist criticism development, in the second one the renovated historicism reemerges, which has turned postmodernist criticism into a persistent form of its own limitation.

Key words: historical consciousness, historicism, postmodern, the end of history, sense of human existence.

Когда в конце 70-х гг. прошлого века Жак-Франсуа Лиотар определил послевоенную эпоху как время постмодерна, или постсовременности, возник вопрос и о конце истории. Сам термин «постсовременность» звучит неожиданно, но лишь до тех пор, пока не проясняется различие между психофизическим временным началом и временем историческим. В последнем смысле современность – это мир, данный во временном модусе настоящего и наделённый смыслом и целью, которые позволят установить его причинные

© Бахтин М.В., 2012.

связи с прошлым и будущим. Сама история есть знание об определяемых некоторыми смыслом и целью трансформациях современности вслед за ходом времени. Конец истории наступает тогда, когда однажды современность не формируется, т. е. когда вновь обнаруженное в настоящем состояние мира оказывается выпавшим из смыслового целого и из связи с прошлым и будущим. Утверждение о конце истории остро ставит вопрос о смысле бытия человека и человечества. Но что выступает в роли основания для постановки такого вопроса? Принадлежит ли сам этот вопрос какой-либо современности, т. е. историчен ли он? И что делает для нас понятной проблему конца истории, убеждает нас в необходимости вернуться к поискам смысла и цели?

Если время постмодерна – это социокультурная ситуация, то постмодернизм – это интеллектуальное течение, предполагающее принятие концепции постмодерна в качестве основы для понимания современной культуры. Ниже мы попытаемся показать, что постмодернистская критика и разоблачение историзма имеют лишь ограниченные последствия для функционирования исторического сознания, которое, продолжая действовать в русле поиска нарратива, включает в свой предмет теоретические установки, дискурс и практику самой постмодернистской критики. Понимая постмодернизм как социокультурную ситуацию и следуя в этом за Лиотаром, мы представим возражения против точки зрения Франклина Анкерсмита, который видит в современном постмодернизме черты радикализованного историзма [1, с. 307–397]. Это позволит в итоге дать характеристику современному историческому сознанию, т. е. историческому сознанию времени постмодерна, в его отношении к постмодернизму.

Концепция Анкерсмита относится к сфере эпистемологии истории, что сближает её

с книгой Лиотара «Ситуация постмодерна» (1979 г.) [4, с. 124], сюжетная линия которой определена проблемой социокультурного статуса знания. Книга Лиотара породила как новый философский дискурс, так и продолжающуюся до сих пор дискуссию о современном состоянии культуры. С того момента, когда термин «постмодерн» прозвучал в полную силу, появилось огромное количество произведений литературы и искусства, сочинений по философии, истории, культурологии, литературоведению и иным гуманитарным наукам, в которых исследуются черты постмодерна и которые предполагают знакомство с этим понятием [15, с. 156]. Вследствие этого, по мнению многих, ситуация постмодерна успела уже перейти в ситуацию пост-постмодерна. Эти рефлексии постмодернизма для эпистемологии истории отступают на второй план, а важным становится обозначенный в работе Лиотара подход к функционированию знания в системе отношений человека, общества и государства, центральными понятиями которого являются понятия языка, власти и нарратива.

Пафос развёрнутой постмодернизмом критики культуры можно охарактеризовать как пафос разоблачения. Происходит оно сразу в двух отношениях. Центральным является разоблачение мифов и идеологий власти – господствующих нарративов или метанарративов, которые «определяют, что имеет право говорить и делаться в культуре» [4, с. 61], т. е. составляют условие принятия и функционирования любого знания. Формы представления метанарративов различны: мифология, религиозное учение, философская или социально-историческая теория, политическая, классовая, национальная, религиозная идеология, кодифицированная система поведения и коммуникации – всё это оболочки, в которые может быть облечён доминирующий смысловой конструкт эпохи. Источники господствующих нарративов – люди, со-

общества или институты, претендующие на власть или осуществляющие её.

Сама нарративность для Лиотара – фундаментальная и, по-видимому, неустраиваемая черта культуры: «нельзя... исключить, что обращение к нарративу неизбежно; по крайней мере, настолько, насколько языковая игра науки стремится к истинности своих высказываний, но не имеет возможности легитимировать её собственными средствами. В этом случае следовало бы признать потребность в неприводимой истории, которую ещё нужно осмыслить, например, так, как мы уже это наметили, т. е. не как потребность что-то вспомнить или заглянуть в будущее (потребность в историзме, потребность расставить акценты), но, напротив, как потребность забыть (потребность в *metrum*)» [4, с. 72]. Эту точку зрения поддерживает, хотя и на других основаниях, социальный психолог Кеннет Герген: «нарратив даёт нам моральную идентичность с соответствующим сообществом» и на основе того, «как мы достигаем смысла добра в современной жизни, определяет предструктуру осмысленности, в которой мы определяем своё коллективное будущее» [13, с. 199–200]. Основопологающий статус нарратива объясняет, почему в центре внимания для Лиотара оказываются вопросы дискурсивного взаимодействия и языковой прагматики. Если наррация есть главная форма существования смысла и источник легитимации знания, то свойства наррации как коммуникативного феномена определяют то, как этот смысл будет функционировать в культуре.

Отсюда совершается переход к борьбе за право владеть метанарративом. В новое время эта борьба достигает невиданных масштабов, что связано с эмансипацией масс, с борьбой личностей, классов, народов и наций за свою автономию и за свои права. Легитимировать знание и определять ход социальной практики – это две стороны социальной власти, так что суть

нарративного знания можно определить как удержание вместе знания о фактах и переходящего в практику знания о должном [4, с. 78]. Таким образом, эпистемологическая задача становится политической.

Классическая и модернистская модели отношения власти к знанию предполагают, что власть, опираясь на господствующий нарратив, контролирует знание, регулирует его производство и использует его как ресурс. Так, одним из основных метанарративов нового времени был историзм – установка, согласно которой все явления жизни вплетены в универсальную взаимосвязь, в историю, согласно законам которой человечество развивается и которые доступны познанию и пониманию. Углубляя своё историческое знание, человечество в конечном счёте получит возможность эффективно управлять своим развитием, каждый раз делая шаг к более совершенному. Так, в рамках установки историзма получают смысл концепты «прогресс» и «гуманизм». Время постмодерна наступает для европейской культуры в эпоху кризиса первой половины XX в. и приводит к осязаемому упадку историзма, делегитимации ценностей, социальных институтов и знания. Если в теоретическом отношении осуществлённая с различных позиций критика классического историзма и основанной на нём культуры добивается полного и окончательного его разоблачения, то в практической сфере утрата знанием и властью старой легитимации компенсируется инерционностью общества как очень сложной системы отношений. Нельзя не согласиться с Освальдом Шпенглером, что институциональные связи оказались устойчивее ценностей. Более того, к середине XX в. старые господствующие нарративы получили замену в лице демонстративно ценностно-нейтральных «технократических» категорий эффективности, равновесия, консенсуса и т. п. [4, с. 149-150]. Оказалось, что институты на-

уки, техники, производства, социальной организации способны предложить обществу в качестве ориентиров стабильное развитие их самих как условие постоянного улучшения жизни большинства. В этот момент разрушение старого порядка становится необратимым, поскольку исчезает сама функция метанарратива. Для исторического знания как знания центрального среди «наук о духе» исчезновение господствующего нарратива тем более фатально, что само это знание было и остаётся генератором метанарративов.

С этим связан второй аспект критики знания – достигаемая в ситуации постмодерна степень его рефлексии. Историческое сознание современности, как совокупность всех форм присутствия исторического в культуре, включает в себя и рефлексивное сознание своих собственных актов. Оно охватывает как хорошо детерминированные шаги получения знания, так и герменевтическое движение: перед нами искушённое и просвещённое сознание, понимающее свои границы и возможности, видящее альтернативы своим интерпретативным установкам в установках других людей и групп. Значимость исторического знания для социальной практики подвергается теперь сомнению не только в связи с разрушением господствующего нарратива классического гуманизма, для которого именно историческое знание давало основание для самоидентификации, но и потому, что эпистемологический статус его результатов несравним со статусом результатов социальных, естественных и точных наук. В известной степени современное историческое сознание целиком ставится под сомнение как ложное. Это сомнение порождается постмодернистской критикой историзма и затрагивает теоретические основания доверия историческому сознанию. Отказ в таком доверии приводит к его замыканию внутри бесконечного герменевтического движения, к

отказу от любых притязаний определять практику. Напротив, пренебрежение критикой сохраняет практическую значимость исторического сознания, но обличает уход из сферы «чистого духа», профанирует его. В таком профанированном историческом сознании продолжают жить остатки или подобия господствующих нарративов прошлого, в нём влиятельны технократические категории постмодерна. Оказывается, таким образом, что историческое сознание теряет однородность и однозначность: просвещённое историческое сознание должно делать выбор между борьбой с очевидно ложными, профанированными формами и эскапизмом, а профанное историческое сознание пытается создать обновлённый историзм, чтобы, отталкиваясь от него, определять практику, вполне сознавая при этом свою ограниченность. Ниже мы увидим, что именно это противоречие теоретического и практического аспектов окажется значимым для характеристики исторического сознания современности.

Внимание Анкерсмита привлекают возникающие для исторического знания эпистемологические следствия принятия постмодернистской установки. Неизбежная относительность и условность любой интерпретации прошлого, с одной стороны, лишают интерпретатора возможности выносить весомое суждение относительно исторического прошлого, предъявляя ему самого себя в виде одного из продуктов этого прошлого или же, что то же самое, указывая место интерпретатора и его интерпретации в том взгляде на прошлое, который станет возможен в будущем. Тем самым разрушается привилегированная позиция классического историзма, занимающая которую, можно было судить прошлое «сверху», от лица уже как будто состоявшегося финала истории. Вместе с исчезновением этой позиции, т. е. вертикального движения оценивающего взгляда, устанавливающего «причину» и «следствие»,

«верх» и «низ», «правильное» и «неправильное», появляется движение горизонтальное – интерпретатор есть лишь центр своего окружения, но не центр вообще: для него очевиден другой, как наделённый не меньшими правами на вынесение суждения. Таким образом, в полной мере обладая способностью мыслить классически исторично, интерпретатор понимает условность такого способа мышления и заведомо данную удалённость его результатов от того, что можно было бы назвать истиной [1, с. 371-373]. Поскольку при этом сам концепт истины исчезает, нарратив как дискурс исторического знания продолжает реализовывать свою суггестивную способность, благодаря которой формируется уже не история, но переплетённая с мифологизированной историей идеология, отношение к которой каждый индивид должен формировать самостоятельно. Формирование такого знания в постсоветской России описывает В.А. Шнирельман, который видит проявление постмодернизма в самом формировании на самом деле метанарративной мифологизированной истории – этноисторической мифологии – как малыми группами и меньшинствами, так и претендующим на доминирование большинством [9, с. 66-71].

В обоих случаях исторический миф используется сообществами как инструмент социальной идентификации и интеграции, становится основанием для формирования политической и социальной повестки дня. Однако Шнирельман не показывает различий между современным – по его словам, постмодернистским – использованием мифологизированной истории и таким же её использованием в XIX и XX вв. национальными и классовыми группами, а приводимые им примеры создания и использования мифологизированной истории типичны для последних двух столетий.

Это новое состояние сознания описывается Анкерсмитом как усиленный исто-

ризм, не выпускающий из истории никакой акт сознания, в том числе и тот, в котором пытаются осмыслить историю. «Историзм является совершенной теорией истории, если он из теории об исторических явлениях преобразуется в теорию о том, как мы говорим о прошлом (то, что было метафизическим, должно стать лингвистическим)» [2, с. 72].

Если говорить о влиянии декларируемого постмодернистского антиисторизма и о стратегии разоблачения историзма, то в чисто теоретическом отношении не может получить решения вопрос о том, лежит ли само это движение в русле историзма. С одной стороны, сформировались интеллектуальные течения, подтверждающие правоту Анкерсмита. К их числу, как полагает, например, И.П. Смирнов, можно отнести «новый историзм» [10, с. 58] в литературоведении и теории литературы. Термин «новый историзм» был введён Стивеном Гринблатом. Он трактуется как форма “истористского” дискурса, который не только принял возможность своего разоблачения, но и сделал обиходные орудия такого разоблачения – историю идей, интертекстуальный анализ и восходящую к Мишелю Фуко археологию культуры – своим основным методом. И в этом качестве новый историзм становится феноменом длящейся истории в той степени, в какой история творится посредством выраженных в текстах актов осмысления событий и явлений [6, с. 64; 7, с. 478-540]. При этом не играет существенной роли, какова их оценка: не только действительное, но и гипотетическое, фиктивное, ложное, поддельное или мнимое становится историческим, когда осознаётся и фиксируется в этом своём качестве, и не потому, что оно оценено как таковое, но потому лишь, что оно приобрело реальность артефакта – оказалось десигнировано текстом. С другой стороны, тотальный историзм постмодернизма, на котором настаивает Анкерсмит и который,

согласно Смирнову, можно считать воплощённым в «новом историзме», не оставляет возможности для любой противоположности историзма, т. е., по сути дела, превращает историзм в неустранимое основание культуры. Сказать, что постмодернистская критика культуры лежит в русле историзма, означает тогда не более, чем констатировать, что она имеет место. В этом случае историзм оказывается всего лишь другим именем нарративизма.

Такое воспроизведение для постмодернистской установки описанного уже выше парадокса самоинтерпретации историзма не должно удивлять. Но мы здесь имеем дело с теоретической конструкцией, в то время как реальная динамика культуры демонстрирует возможность разрешения этого парадокса, т. е. усмотрения различий между историзмом и тем, что ему противоположно. Достигается это с помощью переноса вопроса об историзме в антропологическую плоскость и перехода к анализу проявлений исторического сознания в двух отчётливо различимых модусах: дискурсивном и практическом. Первый соответствует способности исторического сознания создавать целостную картину мира, а второй – его способности становиться основанием для рационального действия субъекта. Тем самым фиксируется антропологический срез бытования историзма, и от его обезличенной теоретической формы мы переходим к историческому сознанию субъекта, который может владеть историческим дискурсом и рационально действовать.

Поставим теперь перед трактовкой Анкерсмитом постмодернизма следующий вопрос: остаётся ли в практическом смысле историзм, или усиленный историзм, тем движителем, который в XX в. осуществил коренную ломку основных форм европейской культуры и социальных установлений и сегодня продолжает определять жизнь европейского человечества? Ответ на этот

вопрос не может быть однозначным. Сказать «да» – значило бы игнорировать всё явление кризиса культуры и всю постмодернистскую критику, сказать «нет» – значило бы не увидеть проявлений в современности обновлённого историзма. Дадим ответ, отталкиваясь от различения дискурсивного и практического модусов исторического сознания. В отличие от классического историзма постмодернизм имеет весьма небольшой потенциал в практической сфере, он негативен, т. е. даёт метод критики классических ходов рациональности, но принципиально ничего не предлагает ей на замену, в то время как обновлённые классическая рациональность и классический историзм остаются продуктивными прежде всего в практическом отношении, по меньшей мере, в силу указанной выше инерционности культуры. Кроме того, как уже говорилось выше, постмодернизм – это результат глубокой рефлексии исторического, осуществлённой и осуществляемой гуманитарной интеллектуальной элитой, во многих отношениях стоящей в стороне от общественных процессов, в которые вовлечено большинство. Надо подчеркнуть, что речь идёт о большинстве нового типа, а не о массах, борющихся за свою эмансипацию. Последние в XIX в. были лишены достаточных знаний о мире, социальных умений и амбиций, а в XX в., выйдя на социальную арену, будучи уже очень амбициозными и влиятельными, оставались интеллектуально недалёковидными и подверженными массовым аффектам. Современный так называемый класс большинства развитых стран, объединяющий, как принято считать, около 80 % населения, социально опытен и сознателен, достаточно образован, способен к сложным социальным взаимодействиям и атомизирован. Из этого класса вербуются и сами носители постмодернистской установки, занимающие положение интеллектуальных маргиналов, которое было привычным для

философов в эпохи, предшествовавшие историзму. Постмодернизм как установка разделяется, таким образом, социальными кругами, не оказывающими существенного влияния на ход жизни большинства, а его идеологическая влиятельность невелика по самому своему содержанию и сказывается в основном в воздействии на дискурс коммуникации.

Предположение о незначительном влиянии постмодернизма на жизнь общества не вступает в противоречие с тем, в чём убеждены сами теоретики постмодернизма, ведь критика метанарративов и разоблачение дискурса власти представляют собой элементы нового, уже постмодернистского метанарратива, который отвергается обществом постмодерна, как и всякий другой метанарратив, в угоду эффективности функционирования общественных отношений. Не сложен поэтому ответ на вопрос о том, что было более существенным для формирования обновлённого историзма как практического жизненного основания большинства: социальные потрясения XX в. или постмодернистская критика культуры. Следствием осмысления первых становится более критическая к себе версия историзма, или историзм обновлённый, воспринимаемый сегодня большинством как успешная форма рациональности, а следствием второй – новые, постмодернистские черты искусства, дискурсивных практик и коммуникации, проявляющиеся не универсально, но лишь постольку, поскольку они берутся на вооружение теми или иными группами. Значимость постмодернистского дискурса – это вопрос, ответ на который следует ждать не от постмодернистских философии и филологии, но от социальных наук. Мы узнаём о том, насколько историзм дискредитирован в глазах большинства, не от теоретиков этой дискредитации, а из анализа конкретных форм поведения людей в экономических, социальных, поли-

тических и правовых отношениях. Едва ли возможно привести такие примеры социальных действий, которые можно было бы объяснить только упадком практического исторического сознания, а не проявлением обновлённого историзма. Даже цинизм современного разума, описанный Питером Слотердайком, можно пытаться раскрыть как через нищету исторического сознания, так и через его хорошо осознаваемую силу, позволяющую оставлять некоторые сферы отношений без последовательного продуцирования и приведения в соответствие норме. Лишь последнее позволяет понять, как невероятно детализированное законодательство современных государств уживается с высоким уровнем личной и публичной свободы, как действующие механизмы демократии совместимы с аномией, почему упадок церкви и формальных механизмов культивирования морали сопровождается не ростом, а падением преступности, почему распространение массовой культуры совместимо с эстетизацией мира и высокой эстетической взыскательностью, что позволяет современной глобализации быть не только экономической экспансией европейского человечества, но и каналом социальной и культурной интеграции человечества в целом.

Если противопоставление Анкерсмитом историзма постмодернизму, разрешающееся в их частичном отождествлении, рассмотреть в контексте выделения двух аспектов историзма, то станет очевидно, что класс большинства практически следует обновлённому историзму, адаптируя постмодернизм как эстетическое течение, способное производить практически востребованные артефакты. В то же время сам постмодернизм, будучи интеллектуальным движением, представляет собой теоретическое отрицание историзма, совершаемое с периферии общественной жизни. То, что постмодернизм при этом порождён самим историзмом, можно принять в обоих

аспектах – как дискурсивном, так и практическом. В первом он полностью адаптирован историческим сознанием, а во втором – игнорирован им.

Этого достаточно, чтобы на основании приводимых Анкерсмитом аргументов сделать вывод, отчасти противоположный тому, который был сделан им самим. Постмодернизм рассматривает “истористскую” установку сознания как абстрактную теоретическую схему, или даже как идеологему, и не признаёт за ней права определять сферу практики. Иными словами, действие, в основе которого лежит продуманная в рамках историзма картина мира, не будет до конца рациональным. Но тогда историзм, претендовавший именно на то, чтобы быть самым полным основанием для рационального действия, радикально меняет свой смысл: вместо инструмента устройства будущего на основе объяснения прошлого мы получаем лишь один из множества возможных дискурсов.

Способность выносить суждения нормативного характера не имеет своим следствием способности реализовывать сформулированные нормы. Эта старая проблема моральной философии – несовпадение рациональной нормы и действия или же, в более абстрактном виде, несводимость дескриптивного и нормативного – предлагает своего рода тест для сознания: классическое историческое сознание испытывает беспокойство; сталкиваясь с расхождением нормы и действия, оно считает такую ситуацию противоречащей своим основаниям, в то время как сознание, переставшее быть историческим, с этим расхождением легко примиряется. Как сегодня представляется очевидным, история нового времени даёт все основания считать классический историзм мощной практически действенной формой рациональности. Если ситуация постмодернизма, в которой неисторическое сознание получает своё полное теоретическое оправда-

ние, хоть в какой-либо заметной степени лишила современного человека способности действовать, то следует признать, что мы имеем дело с новой формой бытования историзма как парадигмы: историческое сознание на уровне своей формальной способности *мыслить-в-истории* сохраняет все черты классического исторического сознания, но утрачивает способность практическую. Используя аналогию с субъектом, можно сказать тогда, что историзм лишается воли. Как следствие этого явления, мы обнаруживаем в современности симптомы кризиса идеологий, политики, идеи социального прогресса и иных порождений историзма, выраженные не неспособностью рассуждать на эти темы, а неуверенностью в оправданности основанных на этих рассуждениях действий. Отнесённое к историческим реалиям России исследование нового бытования историзма предпринимает Н.Е. Копосов. Его работа основывается на хорошо аргументированных оценочных характеристиках исторической памяти современной России, а в теоретическом отношении перекликается с работами А. Мегилла, П. Рикёра, Х. Уайта, П. Хаттона [3, с. 213].

Тенденцию утраты историческим сознанием волевого начала не следует, однако, переоценивать. Историческое сознание, пусть и несущее в себе элементы циничского пренебрежения претензией норм стать реальностью, остаётся историческим в своём основании, т. е. не теряет действительности в том, что касается обеспечения идентификации человека и социума. Здесь, по-видимому, и следует искать инвариант исторического. Одновременно можно увидеть, что практическое начало (или воля) историзма лишь претерпело изменение. Полагать так заставляют несколько обстоятельств: во-первых, ситуация постмодерна актуализирована для весьма ограниченной части общества, несущей вследствие этого установки постмодернизма; во-вторых,

в ходе глобальных изменений арена, на которой разворачивались действия, вызванные господством классического историзма, изменила свой масштаб; в-третьих, стали иными субъекты видимых историзму социальных движений. Легко можно увидеть, что многие явления, характерные для определяемой историзмом картины социально-политической жизни XIX и XX вв., перестали быть значимыми. Это можно в той или иной степени утверждать для таких явлений, как борьба индивидуума с подавляющим его обществом, борьба классов и групп за свои права, выход масс на арену политической борьбы, соперничество наций, сепаратизм, империализм, колониализм, идеологические и политические столкновения, конфликт религиозного и секулярного, стремление к улучшению материальной стороны жизни, борьба за глобальное доминирование, вера в науку и прогресс, культивирование конкуренции, демократизация, борьба за права меньшинств, наконец, глобализация. Упадок исторического сознания ещё не следует из того, что вопрос о политической эмансипации большинства, занимавший умы на протяжении второй половины XIX – первой половины XX вв., сегодня уже не столь заметен, или что империалистическое соперничество «больших» государств, представлявшееся основным историческим явлением в начале XX в., утратило актуальность, или что радикальные социально-политические идеологии не находят более миллионов приверженцев. В современности могут найтись другие проявления сильного исторического сознания.

Наиболее существенное возражение против трактовки постмодернистской теории культуры как радикально историчной состоит в том, что для неё практического аспекта историзма не существует. Оставаясь критикой и археологией культуры, разоблачая преувеличения и предрассудки историзма, открывая лакуны в нашем

знании о прошлом, такая археология культуры не создаёт основания для воли относительно будущего. И это обстоятельство – отрыв теоретического от практического, достигаемый отсутствием второго, – лишает постмодернистское исследование культуры методического основания. Другими словами, если историзм не важен как практически значимая форма рациональности, если допускается, что историческое сознание может быть искущённо судящим, но не «волящим», то в чём тогда смысл историзма как универсального метода соотнесения всякого знания с прошлым этого мира, этой социальной группы, этого человека? Зачем стремиться понять истину этого прошлого – при всей условности и относительности истины, зачем бороться за точное воспроизведение прошлого и правильное его понимание, почему не допустить вместо этого что-либо иное, данное как существующее фиктивно, в фантазии, в мифе, в откровении или интуитивном озарении? Только практическая проекция историзма делает его значимым в целом, только весомость «истинного» знания прошлого способна сохранить за историей как коллективной памятью ту роль, которую она играет в идентификации социума и человека. Стоит только устранить эту проекцию, – как история утратит всякое отличие от романа, т. е. от истории вымышленной. В эпистемологическом отношении, как это было отмечено уже Р.Дж. Коллингвудом, а затем подхвачено всей нарративистикой, история, – как история того, что «действительно имело место», и литературный вымысел, – как история того, что «не имело места», – эквивалентны. Но как только от всеобщих познавательных форм мы переходим к жизненному миру конкретного субъекта, действительное и вымышленное, пусть и данные в однородных когнитивных формах, становятся кардинально различными по тем следствиям, которые они имеют для формирования системы ценностей,

действий и социальных отношений субъекта. Никакая относительность смыслов не может устранить абсолютности осмысленных фактов наличного бытия субъекта в мире.

Постмодернистская критика историзма, влекущая за собой эмансипацию локальных форм исторического знания, к которым относятся история групп, меньшинств, территорий, учреждений, семей и индивидов, сопровождается повышением спроса на универсальную историю. Локальные истории как средство сокрушения метанарративов, лежащих в основании больших наций, претендуют на самодостаточность своих субъектов, так что на этом первом шаге одни классические метанарративы сменяются другими, отражая борьбу за власть. Одновременно идущая глобализация обнаруживает несостоятельность целых континентов, подрывая любые локальные претензии на смысл. Оказывается поэтому, что в своей последовательной реализации постмодернистская критика разрушает любой локальный историзм, открывая дорогу для построения обновлённого историзма человечества в целом. Но это не тот радикальный историзм, о котором говорит Анкерсмит, а историзм, по своему происхождению, классический, воспроизводимый новым субъектом – становящимся глобальным человечеством. Поэтому не удивительно, что Дэвид Кристчен предрекает расцвет универсальной истории в ближайшие пятьдесят лет, указывая на её функцию создания «смысла человеческой солидарности глобальной гражданственности с той же силой, с какой когда-то истории больших наций создавали множественные национальные солидарности» [12, с. 26]. Такая универсальная история должна будет помогать ориентироваться в огромном массиве окружающей современного человека информации и определять его практические социальные взаимодействия не только в связи с ло-

кальными практиками, но и в связи с глобальными задачами человечества. Массовая потребность в универсальной истории сегодня стала фактом, подтверждаемым расцветом жанра популярной истории и его проникновением в систему образования, за что, кстати, ратует Кристчен. Так что если считать саму глобализацию одним из следствий ситуации постмодернизма, то этот её результат – рождающаяся универсальная история человечества как его новый метанарратив – оказывается противоречащим первопричине. Это лишь подтверждает, что глобализация – явление сугубо классическое, и её следует понимать как органичную форму доброкачественного европейского экспансионизма.

Здесь мы можем уже попытаться дать ответ на сформулированный выше вопрос об основании самой возможности подвергнуть критике историзм и сделать его понятной для нас проблемой. Классическая версия, предлагаемая Эдмундом Гуссерлем, близка к тому, что говорит по этому поводу Лиотар. И связано это с тем, что обнаружение конечного основания сущности человека и человечества, в данном случае – европейского человечества, есть вопрос выбора и решения. Гуссерль полагал, что «европейские нации, оставаясь всё ещё очень враждебными друг другу, имеют всё же особое внутреннее родство в духе, пронизывающее их все и преодолевающее национальные различия. Я полагаю, мы чувствуем это (и при всей своей неясности это чувство вполне верно), что нашему европейскому человечеству врождена энтелехия, определяющая изменения образа европейского и придающая ему смысл развития к идеальному образу жизни и бытия как вечному полюсу» [14, с. 341–342]. Оригинальный комментарий относительно трактовки Гуссерлем европейского духа был предложен Дэвидом Карром [11, с. 94]. Основными формами культуры, по мысли Гуссерля, являются здесь философия и на-

ука, посредством которых происходит то историческое движение, которое «принимает стилевую форму европейской сверхнациональности» [14, с. 342–343]. «Наука означает идею бесконечности задач, в которой в каждый момент решено и сберегается как ценность конечное их число. Оно составляет запас предпосылок для бесконечного горизонта задач как единства всеохватной задачи» [14, с. 342–343]. Наконец, «научная культура, подчинённая идее бесконечности, означает также революцию культуры в целом... революцию историчности, которая теперь является историей нисхождения конечного человечества в становлении человечеством бесконечных задач» [14, с. 342–343].

Эту мысль развивает Лиотар: «Существует родство одного рода языка, который называется наукой, с другим, называемым этикой или политикой: и первое, и второе вытекает из одной перспективы или, если угодно, из одного и того же “выбора”, который зовётся Запад» [4, с. 27–28]. Тогда оказывается, что к сущности европейского человечества относится порождение истории как духовного, социального и физического движения, определяемого бесконечно воспроизводимым научным вопрошанием. В этом вопрошании становятся возможными любая рефлексия и любая критика своих собственных актов. Принадлежа к ядру Я, историчность проявляется здесь как форма социального и темпорального бытия субъекта, позволяющая в любой момент противопоставить тому, что дано, альтернативный ход времени и альтернативное движение истории. Историчность субъекта есть не просто его способность порождать историю, но способность порождать несколько историй, каждая из которых может стать основанием для критики любой другой: историческое сознание в основании своём полифонично.

Выше мы описали столкновение маргинальной критической рациональности,

способной без труда разоблачить вновь создаваемую универсальную историю человечества, с практикой большинства, в основании которой лежат представления о такого рода истории и идея общечеловеческой телеологии. Но в отличие от борьбы со старым историзмом больших наций, когда центральным вопросом был вопрос о власти, правах и свободах индивида, групп и меньшинств, сегодня речь должна идти уже о сущности и цели человечества в контексте его глобального существования. Насколько вопросы такого рода вообще способны затрагивать большинство, хорошо видно на примере обществ развитых стран, для которых, например, проблематика деградации окружающей среды, социальной солидарности, религиозной и национальной толерантности, гендерного равноправия вполне привычна. А ведь именно в её основании находятся вопросы о сущности и цели человечества: так, не существует иного способа остановить деградацию окружающей среды, кроме как посредством ограничения потребления, что ставит под вопрос стратегию роста потребления и богатства. Социальная поддержка нуждающихся сограждан и бедствующих людей во всём мире означает увеличение масштабов перераспределения материальных благ, что ставит под вопрос всё те же рост потребления и потребительскую модель жизни. Существование мультиэтнических и мультикультурных обществ возможно только при ослаблении этнической и культурной идентичности каждой из перемешиваемых единиц, что не только входит в противоречие со старыми представлениями о таких идентичностях, но и подвергает сомнению их сущность для индивида. Точно так же обстоит дело и с социальным полом, дифференциация которого от биологического требует не только признания равноправия гендеров, но и исключения пола во всех его аспектах из определения человека.

Для такого рода постмодернистского очищения сущности человека и человечества теоретическим основанием будут являться результаты всё того же разоблачения историзма, прячущего под своей маской отношения власти. Предел же этого очищения – уравнивание ценности жизни (Бытия) и смерти (Ничто), поскольку именно на абсолютном приоритете первой выстроена шкала всеобщей системы ценностей, а значит, и возможность осуществления власти путём навязывания выбора между вещами, имеющими неодинаковую ценность. Хорошо известный анализ историчности субъекта у Хайдеггера предполагает смерть как предел, «конечность временности» субъекта, так что бытие человека оказывается «бытием-к-смерти». Хайдеггер проходит от смертности и конечности человека к его судьбе, которая понимается как «заключённое в собственной решимости исходное событие присутствия, в котором оно, свободное для смерти, *передает* себя себе самому в наследованной, но всё равно избранной возможности» [8, с. 384]. Следуя аналитике *Dasein* («Дазайн» – «здесь-бытие», «находящийся здесь человек»), предпочтение жизни смерти лежит в сфере выбора, осуществляемого вне обычного круга озабоченности человека. Эта позиция Хайдеггера оставляет мало места позитивному началу жизни, которое аналитически едва ли может быть обнаружено, в то время как фундаментальная для Хайдеггера категория заботы является внешней по отношению к витальному началу человека: заботы мало для призвания *Dasein* к жизни. Поль Рикёр даёт интересную критику понимания жизни у Хайдеггера, начиная её словами о том, что «в хайдеггеровском анализе заботы недостаёт одной темы, темы отношения к собственному телу, к плоти, благодаря которой умение-быть обретает форму желания в наиболее широком смысле этого термина...» [5, с. 499].

Центральной проблемой практической реализации постмодернистской стратегии разоблачения иллюзий культуры окажется тогда невозможность для конкретного человека сделать выбор между отказом от любых локальных (в широком смысле) ценностей и идентичностей в пользу своей абсолютной неуязвимости для власти. Последняя попросту не нужна, если возможность *действовать неподвластно* не получает позитивного основания в стремлении к тем или иным ценностям: если сама жизнь рассматривается как условность, то нет причин даже для её сохранения. Конечно, такой релятивизм – это крайность, и в каждом конкретном случае постмодернистской критики речь идёт об отвоёвывании у социальной власти лишь тех или иных новых участков свободы и самоорганизации, но, если не принимать во внимание чисто теоретический или социально-партийный интерес к разоблачению истории и культуры как масок власти, это движение не имеет и не может иметь никакой цели. Тем самым постмодернизм выпадает из историзма любого типа, оставаясь реализацией критической способности культуры в отношении себя самой.

Итак, кризис культуры первой половины XX в. и порождённая им критика историзма сделали невозможными влиятельные метанарративы, но не произвели полного разрушения историзма как формы рациональности. Произошло лишь его значительное изменение, которое привело к формированию двух модусов исторического сознания – дискурсивного, или теоретического, и практического. Отвечая способности исторического сознания породить альтернативные друг другу линии истории, эти модусы находятся в сложном взаимодействии. Практическая сторона исторического сознания, или волевое начало историзма, сохранила свою действенность, поскольку кардинально не изменилась повестка дня практического применения разума, а модификация историзма привела к

появлению исторического сознания, более осторожного и критичного, но вместе с тем более последовательного и тотального, – таков обновлённый историзм современности. Современное историческое сознание включает в себя все планы своих альтернатив, а также ясное понимание возможности случайного выбора в ситуации невозможности рационального определения приоритета. Его существование подкреплено новой дискурсивностью, возникшей в результате адаптации историзма к постмодернистской критике в свой адрес, поскольку в теоретическом отношении оказалось возможным объявить любую критику историзма порождением самого историзма, замыкая историческое сознание на себя как на свой предмет. Такой ход отчасти лишает почвы как сам историзм, так и его критику, превращая последнюю в бесконечную самоинтерпретацию исторического сознания. Тем самым вопрос об историзме сменяется вопросом о его субъекте, картина переворачивается, и ранее обезличенный историзм превращается в установку сознания, практический модус которого определяет действия субъекта, а дискурсивный – способ описания этих действий. Здесь начинает сказываться влияние критики историзма, которая, будучи порождением маргинальной среды, воздействует не прямо, а посредством постмодернистских форм искусства и коммуникации, в которых генерируются артефакты, опознаваемые историческим сознанием как вызовы его тотальности. Современное историческое сознание может быть практически действенным, лишь будучи в известной мере профанным, в то время как достижение для него теоретической чистоты доступно при уклонении от практических задач. В первом случае ограниченность своих способностей осознаётся, но компенсируется совершением ценностно ориентированного выбора, предполагающего ответственность, не сводимую к обе-

зличенному знанию. Это следует признать самым весомым результатом постмодернистской критики историзма.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Анкерсмит Ф.Р. Историзм и постмодернизм. Феноменология исторического опыта / История и тропология: взлёт и падение метафоры / Пер. с англ. М. Кукарцевой, Е. Коломоец, В. Кашаева. – М.: Канон +, 2009. – 416 с.
2. Анкерсмит Ф.Р. Шесть тезисов по нарративной философии истории / История и тропология: взлёт и падение метафоры/ Пер. с англ. М. Кукарцевой, Е. Коломоец, В. Кашаева. – М.: Канон +, 2009. – 416 с.
3. Копосов Н.Е. Память строгого режима. История и политика в России. – М.: Новое литературное обозрение, 2011. – 332 с.
4. Лиотар Ж.Ф. Ситуация постмодерна / Пер. с фр. Н.А. Шматко. – СПб: Алетейя, 1998. – 320 с.
5. Рикёр П. Память, история, забвение / Пер. с франц. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004. – 640 с.
6. Смирнов И.П. Новый историзм как момент истории (По поводу статьи А.М. Эткинды “Новый историзм, русская версия”) // Новое литературное обозрение. – № 47. – 2001. – С. 63-68. [Электронный ресурс]. – URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2001/47/smir.html> (дата обращения: 10.11.2011).
7. Смирнов И.П. Мегаистория: К исторической типологии культуры. – М.: Аграф, 2000. – 560 с.
8. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Библихина. – М.: Академический проект, 2011. – 424 с.
9. Шнирельман В.А. Постмодернизм и исторические мифы в современной России // Вестник Омского университета. – Вып. 1. – 1998. – С. 66-71. [Электронный ресурс]. – URL: <http://imit.omsu.ru/vestnik/articles/y1998-i1/a066/article.html> (дата обращения: 14.03.2012).
10. Эткин А. Новый историзм, русская версия // Новое литературное обозрение. – № 47. – 2001. – С. 56-63. [Электронный ресурс]. – URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2001/47/edkin.html> (дата обращения: 10.11.2011).
11. Carr D. Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies. – Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987. – P. 303.
12. Christian. D. The Return of Universal History // History and Theory, Theme Issue 49. – 2010. – P. 6–27.
13. Gergen K.J. Erzählung, moralische Identität und historisches Bewusstsein. Eine sozialkonstruktion-

- istische Darstellung / Identität und historisches Bewusstsein. Ed.: J. Straub. – Frankfurt, Suhrkamp, 1998. – S. 212.
14. Husserl E. Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit // Husserliana. Bd. 6. Hrsg.: W. Biemel. – Haag, 1956. – S. 278.
15. Taylor V.E., Winquist Ch.E. Encyclopedia of Postmodernism. – London: Routledge, 2001. – P. 244.