

Гумбрехт Х.У.

Г 94 В 1926 году: На острие времени/ Пер. с англ. Е. Канищевой. — М.: Новое литературное обозрение, 2005. — 568 с.

Профессору Стэнфордского университета Хансу Ульриху Гумбрехту удалось прикоснуться к прошлому, возвращая нам восприятие его реалий: бары и бокс, огромные кинотеатры-дворцы и лифты, автомобили и аэропланы, коррида и кинозвезды, джаз и триумфальное «воскрешение» фараона Тутанхамона; специфичные для того времени противопоставления индивидуального и коллективного, прошлого и настоящего, мужского и женского и т.д. С таких головокружительных «смотровых площадок», как Берлин, Буэнос-Айрес, Париж, Нью-Йорк, Гумбрехт озирает повседневную жизнь Испании и Италии, Франции и Латинской Америки, Германии и США. Читатель этой причудливой по композиции книги может пускаться в самые разные путешествия, выбирать самые разные маршруты, следуя от одной темы к другой и постепенно погружаясь в заботы, развлечения и образ мыслей тех, кто жил в 1926 году. Результатом таких челночных движений, создающих живую ткань истории, становится ощущение непосредственной встречи с другой эпохой.

ISBN 5-86793-419-5

УДК 930.85"1926"

ББК 63.3(0)61-75

Published by arrangement with Harvard University Press
Copyright © 1997 by the President and Fellows of Harvard College
All rights reserved

© Е. Канищева, перевод с английского, 2005

© Новое литературное обозрение. Художественное оформление. 2005

ПОСЛЕ УРОКОВ ИСТОРИИ

Настала пора – по меньшей мере для профессиональных историков – серьезно отнестись к тому факту, что утверждение «мы учимся у истории» утратило свою убедительность. Отнестись *серьезно* – а не просто оправдываться и сконфуженно разводив руками – значит отреагировать на следующий парадокс: книги о прошлом по-прежнему пользуются у читателей большой популярностью, история как учебная дисциплина занимает прочное место в системах образования большинства стран Запада, а тем временем преподаватели, руководители университетов, те, кто оплачивает обучение, – все они так или иначе чувствуют, что легитимизированные дискурсы о функциях истории давно выродились в закосневшие ритуалы. Возможно, если они исчезнут из учебников истории и из торжественных университетских речей, нам будет не хватать их цветистого нафоса; возможно, мы опечалимся, если прошлое перестанет быть темой телевикторин и точкой отсчета в риторике некоторых политиков. И все же на практике никто больше не полагается на историческое знание. На исходе XX века люди больше не считают историю прочной основой для повседневных решений, о чем бы ни шла речь – о вложениях средств или преодолении экологического кризиса, о сексуальных нравах или предпочтениях в моде. Отнестись к этой перемене *серьезно* – это означает, что профессиональные историки (историки политики, культуры, литературы и так далее) должны задуматься о ее последствиях – не оправдываясь, не защищаясь и не чувствуя себя обязанными противостоять тем, кто никогда не собирался учиться у истории и никак не пользуется всеми теми знаниями о прошлом, которые мы храним, издаем и преподаем. Правда, порой эти наши современники не без удовольствия читают то, что мы пишем. Может быть, «учиться» и «пользоваться» – просто не те слова? Может быть, признав это, историки не будут горевать о снижении доходов, а обрадуются обретению большей свободы мысли и воображения?

Так или иначе, Западу известен длинный перечень все усложняющихся реакций на опасение (или надежду?), что человек не способен учиться у истории — даже посредством самых совершенных интеллектуальных методов. То, что мы ретроспективно называем «учиться на примерах», означало веру в существование устойчивой корреляции между определенными действиями и их положительными или отрицательными последствиями. Выяснение этих корреляций, помещение их в разные контексты и применение, подобно рецептам, в повседневных ситуациях — именно так пользовались знаниями о прошлом в Средние века¹. На протяжении многих столетий практика «обучения на примерах» ни у кого не вызвала возражений; убеждение, что время — это естественный и неизбежный фактор перемен, было институционализировано только в начале Нового времени. Именно это убеждение стало главным элементом той конструкции времени, которую мы сейчас именуем «историческим сознанием» и зачастую неверно интерпретируем как неизменное условие человеческой жизни. После 1500 года концепция времени как необходимого фактора перемен начала подрывать авторитет исторических «примеров», предполагаемая ценность которых была основана на той (обычно невысказываемой) предпосылке, что на последствия, структуры и функции человеческого поведения и поступков контекст влияет лишь в очень малой степени, если вообще влияет².

Спор между «древними» и «новыми» в конце XVII — начале XVIII веков был канонизирован как интеллектуальное событие, которое окончательно показало несостоятельность (в наше время сказали бы — «неисторичность») средневекового понимания истории³. Впервые разные периоды и разные культуры стали рассматриваться как несопоставимые, и люди стали задаваться вопросом о том, возможно ли вообще научиться у истории хоть чему-то. Ответом на этот вопрос — и выходом из тогдашнего кризиса — стало то, что мы по сей день называем «философией истории». Структуры знания о прошлом из совокупности отдельных историй (или «примеров») превратились в обобщенный образ истории как движения, постепенно трансформирующего исходные условия человеческой деятельности. Таким образом, «учение у истории» не могло больше быть основано на одинаковости этих исходных условий и не могло

больше состоять из перенесения моделей поведения из прошлого в настоящее. Напротив, историческое знание стало определять себя как способность предсказывать направления, которые история — как процесс непрерывных и всеобъемлющих перемен — будет принимать в будущем. Иными словами, «философия истории» претендовала на сужение того «горизонта уникальности», который, как предполагалось, отличает будущее от прошлого. Методы «учения у истории» усложнились, отчего возникало острое чувство безоговорочной уникальности всякого будущего и всякого прошлого — концепции, характерной для интеллектуальной традиции Европы XIX века («историческое сознание»; «историческая культура»). Однако не менее верно, что, несмотря на расцвет риторики, возвышающей историческое знание, влияние этого знания на конкретные формы повседневной практики уже начало уменьшаться.

До недавнего времени эта депрагматизация исторического знания заслонялась следующим фактом: «философия истории», как никакое другое порождение западной мысли, получила шанс доказать свою состоятельность — особенно в коммунистическом мире. По крайней мере на официальном уровне рефлексии повседневная жизнь большей части населения мира стала зависеть от той идеи, что можно выводить «законы» будущих перемен из систематического наблюдения над переменами прошлого — и что в конечном счете социальные системы, основанные на такой экстраполяции, непременно одержат верх над теми системами, в которых «философия истории» сведена к определенному стилю научного мышления. Когда после 1989 года коммунизм в Европе потерпел крах, этот эксперимент — бывший долгое время уникальным хотя бы за счет своей масштабности — снова продемонстрировал свою уникальность: за всю историю интеллектуальных экспериментов это был самый дорогостоящий провал⁴. Конечно, можно возразить, что падение коммунистических режимов не доказало и не докажет несостоятельность этических целей и принципов, декларируемых марксизмом. Но демонстративная слепота, с какой многие европейские и американские интеллектуалы отказываются признавать последствия краха коммунизма для практической ценности исторического знания, может быть объяснена только страхом. Они боятся утратить свой традици-

онный статус в обществе — статус тех, кто знает о будущем больше, чем политики, экономисты или представители естественных и точных наук. (Статус этот, впрочем, приносит разве что моральное удовлетворение, потому что платят им куда меньше, чем всем вышеперечисленным специалистам.) Тем временем в современном мире сильна потребность в прогнозах на будущее — потребность, наверно, сегодня более насущная, чем когда бы то ни было. Но одновременно с этим, особенно в политике и экономике, на смену попыткам описывать будущее путем «исторической» индукции из прошлого и настоящего все чаще приходят расчеты риска — основополагающим принципом которых является непредсказуемость будущего⁵.

Тех, кому эта картина кажется чересчур драматичной или пессимистичной (однако стоит ли в ней видеть только пессимистическую сторону?), возможно, утешит иная, примирительная точка зрения. Моя провокационная позиция претендует на эвристическую роль: только в буквальном смысле перекрыв себе путь к старым и избитым шаблонам «уроков истории», мы вынуждены будем серьезно подумать о способах применения наших исторических знаний. На самом деле, задолго до политических событий 1989 года и независимо от уменьшения влияния исторического знания на повседневность уже существовали явные симптомы интеллектуального недовольства предпосылками и внутренними допущениями этого образа мыслей; и симптомы эти (обоснованно или нет) ассоциировались с именем Гегеля. В 1930-е годы Александр Кожев пришел к выводу, что человечество, удовлетворив все свои материальные потребности, достигло конца истории⁶. Однако после конца истории — истории как процесса постоянных изменений — можно ожидать, что необходимость предсказывать будущее исчезнет, а вместе с ней уйдет и «философско-историческое» применение наших знаний о прошлом. В 1960-е годы Мишель Фуко использует концепцию «генеалогии» Ницше, чтобы подчеркнуть, что его собственные реконструкции дискурсивных систем прошлого и их трансформаций не предполагают существования «законов», управляющих такими изменениями и, следовательно, не претендуют на роль прогнозов⁷ (хотя многие последователи Фуко, кажется, снова вошли в роль философов истории). Когда Хейден Уайт и другие начали оспаривать традиционное раз-

личие между художественными текстами (особенно романами) и историографией⁸, они делали это исходя из того наблюдения, что труды историков обусловлены не только (и, возможно, даже не столько) структурами реального мира, но и, в большой степени, внутренними проблемами дискурсивной, стилистической и поэтической организации и композиции. К «онтологическим» сомнениям в том, направляется ли история до сих пор — если вообще когда-то направлялась — познаваемыми «законами», прибавился вопрос (типичный для культуры мышления, в которой конструктивизм стал мощным политическим орудием) о том, способны ли вообще тексты отражать историческую «реальность». Однако без уверенности в реальности мира (в качестве когнитивной возможности и основы для доказательств) утверждения о практических функциях историографии и исторического знания большей частью оказываются несостоятельными. Некоторые ученые — и, наверно, большинство студентов — перестали считать прошлое серьезной сферой приложения интеллектуальных усилий (хотя при этом мало кто осознает, что сосредоточенность на повседневном мире ни в коем случае не избавляет от проблем дискурсивной референции)⁹. Те, кто очарованы прошлым, либо реагируют на подобное отсутствие «исторического сознания» со стоическим презрением, либо с отчаянным упорством повторяют традиционный репертуар аргументов в пользу его дидактической ценности. Но какой бы агрессивной ни была эта апологетика, современные историки, в сравнении со своими предшественниками XIX века, чувствуют себя побежденными.

* * *

Американскому «новому историзму» удалось превратить некоторые из этих казалось бы потерь в постмодернистские ценности. Очевидно — даже более очевидно, чем в случае других направлений научной моды (и в слове «мода» нет ничего неуместного), — что новый историзм невозможно определить через ряд последовательных философских возможностей и дискурсивных правил¹⁰. Скорее, это стилистический жест (в самом широком смысле этого слова), который сводит в единое огром-

ное и порой весьма впечатляющее целое разные течения нынешней интеллектуальной жизни. Главный элемент нового историзма — сильное (чтобы не сказать неистовое) прочтение практической историографии Мишеля Фуко, согласно которой реальность образуют дискурсы. Понятие «дискурс» определяют редко, поэтому оно удобно устроилось между тем, что историки литературы привыкли называть «жанрами», и тем, что некоторые социологи именуют «социальным знанием». Важнее, однако, другой вопрос, до сих пор остающийся открытым: можно ли и нужно ли предполагать, что существует «реальность за пределами» феноменального уровня дискурса? Так или иначе, имея или не имея в виду такую метадискурсивную «реальность», «новые историки» ограничивают поле своего исследования и поле того, что в принципе можно узнать о прошлом, миром дискурсов. Такое самоограничение пересекается со второй философской возможностью (названной выше «конструктивизмом»), согласно которой то, что мы можем в норме называть «реальностями», — не что иное, как дискурсы или структуры социального знания; и, следовательно, такие реальности должны пониматься как «социальные конструкции»¹¹. Возможно, именно отношение к реальностям как к социальным конструкциям породило обычай новых историков (странный, но уже прижившийся): называть культурные феномены и институты «изобретениями» (*inventions*) и реконструировать их трансформации и слияния как «неготиации» (*negotiations*) — процесс, совмещающий в себе переговоры и заключение сделок. Используя такие метафоры для характеристики своего подхода к предмету, новые историки никогда не забывают подчеркнуть, что этот подход совпадает с «изобретательностью» (*inventiveness*) их собственных историографических текстов. Эта точка зрения максимально далека от традиционного убеждения, что исторический текст означает не что иное как репрезентацию (в смысле «отображение») исторической реальности. Новые же историки претендуют на такую же свободу, какая дана авторам художественных текстов: они стремятся рассказать «увлекательную историю» и с удовольствием обсуждают «поэтику» историографии. Иногда (особенно среди приверженцев «рефлексивной антропологии», разделяющих литературные порывы новых историков) эти похвальные намерения

приводят к появлению повествований о том, как автор пришел к написанию той или иной «истории» — повествований, которые в итоге оказываются длиннее, чем собственно историографические или антропологические тексты.

Всего несколько десятилетий назад все это наверняка вызвало бы скандал в кругах историков; да и сейчас новым историкам удается шокировать некоторых коллег, принадлежащих к «историческому мэйнстриму». То, что новый историзм способен «поднять волну» в профессиональном мире, не может, разумеется, служить аргументом против него, особенно в ситуации, когда классические модели историографии, похоже, себя исчерпали. Меня в новом историзме беспокоит другое: впечатление, что он пал жертвой метафор, возникших из его конструктивистской направленности, и что из-за этих метафор прежняя парадигма — писать об истории необходимо, чтобы учиться у истории — сменилась новой, в высшей степени претенциозной идеей: писать об истории значит «творить историю». На первом (сравнительно безобидном) уровне такие фразы, как «изобретение классового общества» или «производство классовых интересов в процессе их обсуждения», исподволь намекают на то, что подобные реалии и впрямь являются плодами человеческих намерений и действий. Хуже, однако же, другое: этот язык и «поэтическая» субъективность, на которую претендуют новые историки, часто (и опять-таки исподволь) образуют монументальный сплав предмета с позицией автора. Всякий раз, когда происходит такое слияние, оно порождает иллюзию, которую можно описать следующими равенствами: историография = изобретение исторической реальности; изобретение исторической реальности = сотворение исторической реальности. Именно поэтому, кажется мне, дискуссии о «политике» определенных теоретических дискурсов ведутся порой так страстно и так серьезно, что стороннему наблюдателю впору подумать, будто вершатся судьбы целых стран и народов и будто вопрос на самом деле не в том, как учиться у истории, а в том, как историки творят (реальную!) историю.

Всякий раз, когда новый историзм демонстрирует таким образом собственную важность, ему не удается дать убедительных ответов на вопросы о том, что должны делать историки «пос-

ле уроков истории». Скорее, новый историзм выглядит как новая форма компенсации, порожденная извечным ощущением интеллигенции, что ей слишком далеко до того политического влияния, которого она заслуживает. Но, хотя претензии на влияние в политической системе не имеют по-настоящему дурных последствий до тех пор, пока сохраняется дистанция (одновременно досадная и благотворная) между миром гуманитарной науки и миром политики, смешение неизбежной субъективности историков со «сконструированностью» исторической реальности по-прежнему вызывает тревогу. Не потому, конечно же, что «превращение историографии в литературу» может пробудить в каком-нибудь историке еще большие писательские амбиции. Серьезные проблемы начинаются тогда, когда настойчивые заявления о субъективности историков приводят к исчезновению предпосылки существования реальности, лежащей в основе этой субъективности, — и к исчезновению желания (столь же невыполнимого, как и всякое другое) прикоснуться к этой реальности. Как только новый историзм избавится от этого желания, он вообще перестанет отличаться от беллетристики и таким образом никогда не станет заменой традиционному историографическому дискурсу, который был основан на идее существования реальности и соотносении с ней. И все-таки даже Стивен Гринблат, самый выдающийся из новых историков, признается, что его работа продиктована стремлением прикоснуться к реальности прошлого, «желанием говорить с умершими»¹².

* * *

Поскольку традиционная философско-историческая парадигма в изрядной степени подорвала доверие к себе, и поскольку новый историзм — который, похоже, способен занять ее место, по крайней мере в США — уступил соблазнам поэтико-героической субъективности, остается вопрос о том, что мы можем и должны делать с нашими знаниями о прошлом. В поиске ответа можно, конечно, взять в скобки нормативную и педагогическую сторону вопроса («Что мы должны делать?») и просто сосредоточиться на том факте, что эти знания неизмен-

но привлекают и очаровывают. Иными словами, я предлагаю сфокусировать внимание (с позиций конкретного исторического исследования и теории истории в целом) на том «стремлении к исторической реальности», которое, вероятно, лежит в основе всех постоянно меняющихся объяснений и обоснований историографии и истории как дисциплины. Этот шаг позволит нам дистанцироваться от шаблонных дискуссий и дискурсов — и эта дистанция может привести к новым идеям о применении исторического знания. По крайней мере для промежуточных рассуждений, приведенных ниже, *серьезный* вопрос, таким образом, состоит не в том, что мы можем делать с нашими историческими знаниями, а в том, что ведет нас к Реальностям прошлого, независимо от практических целей.

Чтобы найти ответ на этот вопрос, я вернусь к аргументу, восходящему к временам, когда говорить о практических функциях исторического знания было гораздо проще; аргументу, философскую сомнительность которого я не собираюсь отрицать¹³. Он основан на социологической интерпретации введенного Гуссерлем трансцендентного понятия *Lebenswelt* («жизненного мира»)¹⁴, которую следует отличать от превалирующего употребления этого термина по отношению к любому конкретному историческому и культурному окружению. Чтобы обозначить это отличие, я буду называть такие пространства «повседневными мирами»¹⁵. В своем классическом трансцендентном значении термин «жизненный мир» охватывает всю совокупность форм поведения, которые мы — а точнее, традиция западной культуры — приписываем человеку. Каждую культуру, каждый повседневный мир можно в таком случае рассматривать как конкретное проявление и отбор возможностей, содержащихся в жизненном мире. Однако, отчасти парадоксальным образом, жизненный мир содержит в себе способность человека воображать действия и формы поведения, которые он явным образом исключает из этого набора возможностей. Эти плоды воображения можно проиллюстрировать атрибутами, какими разные культуры наделили своих богов, — «вечность», «вездесущность», «всеведение» или «всемогущество». Поскольку такие качества воображимы (хотя концепция жизненного мира исключает их из реальности человеческой жизни), они неизбежно становятся объектами желания. Таким образом,

можно утверждать, что многие действия и артефакты, произведенные в пределах жизненного мира, получают свой первоначальный импульс — и последующую энергию — благодаря желанию достичь того, что в воображении человека находится за этими пределами. Отсюда вытекают, например, следующие предположения: многие из последних достижений в коммуникационных технологиях порождены мечтой о вездесущности; гигантские объемы памяти компьютеров (обычно многократно превосходящие потребности пользователей) вызваны мечтой о всеведении; наконец, желание преодолеть пределы, поставленные нам рождением и смертью, связано с человеческой мечтой о вечности. Именно стремление к вечности лежит в основе исторических и утопических дискурсов.

Но такие «иррациональные» желания почти всегда прикрываются очевидными функциями и мотивациями, адаптированными к разнообразным представлениям о рациональности в том или ином повседневном мире. Так, в нашем социально-экономическом окружении, помимо мечты человечества о вездесущности, хватает и других, вполне рациональных обоснований для существования компьютеров, факсов и прогностических методов. А вот нашему знанию о прошлом не хватает таких же убедительных обоснований. Эта нехватка позволяет легко увидеть: к прошлому нас обращает не что иное, как желание преодолеть границу, отделяющую нашу жизнь от времени, предшествовавшего нашему рождению. Мы хотим узнать миры, существовавшие прежде, чем мы родились, и не просто узнать, но пережить их непосредственно. «Непосредственное переживание прошлого» включает в себя возможность осязать, обонять, пробовать на вкус те миры через объекты, из которых они состояли¹⁶. Эта концепция подчеркивает с давних пор недооцененную (а то и подавляемую) чувственную сторону исторического опыта — что вовсе не обязательно означает «эстетизацию прошлого». Ибо прошлое, которое можно пощупать, понюхать и попробовать на вкус, далеко не всегда прекрасно или величественно. В современной исторической культуре в ответ на эту потребность в чувственном опыте уже сформировались некоторые приемы и средства. Трудно, например, объяснить вспыхнувший интерес к архивным исследованиям просто потребностью в накоплении все новых и новых исторических документов.

Многим исследователям очень важно прикоснуться к оригинальной рукописи текста, несмотря на то, что точные цитаты из него опубликованы и легко доступны. Филологические издания на гиперкартах, создавая эффект симультанности, возвращают читателя в давно забытое дискурсивное окружение. В то же время создатели кинофильмов уделяют больше внимания, чем когда бы то ни было, тщательной реконструкции исторических деталей на всех уровнях. Для таких картин, как «Имя розы», «Амадей» или «Мефисто», важнее, оказывается, погрузить зрителя в иллюзию пребывания в средневековом монастыре, Вене конца XVIII века или в Берлине около 1935 года, чем увлечь его сюжетом. Это изменение стиля исторической культуры особенно заметно в музеях. Они давно отвергли традиционный таксономический принцип структурирования экспонатов и теперь организуют экспозиции как реконструкцию исторического контекста — от доисторических ландшафтов до средневековых рынков или магазинчиков 1950-х, — в который посетители буквальным образом погружаются¹⁷.

* * *

Существует любопытное сходство между этими проявлениями новой исторической культуры и некоторыми современными философскими дебатами. В то время как фильмы и музеи ориентированы скорее на окружение, чем на нарратив как таковой, наше восприятие исторического времени как последовательности «историзировалось». Классическое понятие исторического времени, основанное на концепции времени как необходимого фактора перемен, предполагало асимметрию между прошлым как ограниченным пространством опыта и будущим как открытым пространством ожиданий¹⁸. Между ограниченным прошлым и безграничным будущим настоящее выступало в роли переходного — порой неуловимо краткого¹⁹ — момента, в который человеческие действия совершались как выбор между разными сценариями будущего. Иными словами, настоящее воспринималось как постоянное отдаление от прошлого и вхождение в будущее²⁰. Однако с 1970-х годов то, что мы воспринимаем как «настоящее», существенно расширилось,

преобразовавшись в пространство симультанности²¹. Источником такого «расширенного настоящего» стало растущее нежелание пересекать границу между настоящим и будущим (или же впечатление, что эта граница все больше отдаляется)²². Ибо с тех пор, как воодушевления по поводу прогресса поубавилось, будущее вновь стало угрожающим: теперь его наполняют образы ядерной катастрофы и загрязнения окружающей среды, перенаселения и распространения эпидемий. И даже те, кто не разделяет такой пессимизм, затрудняются противопоставить ему хоть какую-то позитивную (не говоря уж об утопической) модель будущего. С другой стороны, в этом расширяющемся настоящем появляются все новые и новые способы воспроизведения миров прошлого (от звукозаписи до кулинарии и факсимильных изданий). Эти трансформации будущего и прошлого сформировали настоящее, в котором образы будущего и воспоминания о прошлом постоянно пересекаются и накладываются друг на друга, образуя все более высокие уровни сложности — преимущественно неструктурированной.

Как симптом того, что симультанность и субъективность в целом несовместимы, мы можем рассмотреть временное совпадение между возникновением такого сложного настоящего, с одной стороны, и постановкой множества философских проблем, связанных с субъективностью — с другой²³. Объяснить эту корреляцию попытался Никлас Луман. Он описывает «историческое время» как пространство, соответствующее субъекту и его действиям. Если «действие» — по крайней мере, в рамках социологической традиции, введенной Максом Вебером — можно определить как способ поведения в настоящем, управляемое представлением о ситуации в будущем, воплощению которой субъект хочет поспособствовать, исходя из опыта прошлого, — тогда, действительно, именно действие субъекта связывает прошлое, настоящее и будущее во временную последовательность. Если смотреть ретроспективно, действие в (прошлом) настоящем и предыдущий опыт, на котором оно основано, выступают в роли причин (уже настоящего) будущего — и этот ретроспективный взгляд объединяет субъект, действие и историческое время в образе человечества как «творца миров». Это значит, что вне последовательности исторического времени ситуации и артефакты не могут выступать как резуль-

тат человеческих действий. И наоборот: в отсутствие субъекта и его действий последовательность исторического времени становится пространством симультанности, не допускающим никаких причинно-следственных отношений. Мир симультанности — это мир, который не может представляться следствием, поскольку в нем нет временного приоритета; отсюда и сопротивление историко-философской парадигмы ситуациям и моделям симультанности, включая и побуждение разложить («просто хронологическую») симультанность вплоть до («философской» или «типологической») несимультанности²⁴. Луман подчеркивает необходимость развивать такую концепцию симультанности как «теорию настоящего». Первым шагом в этом направлении можно считать недавно возникший интерес к парадоксу — то есть к симультанности двух несовместимых позиций или понятий²⁵. Гегелевская «философия истории», напротив, основана на том принципе, что парадокс разгадать можно, если преобразовать симультанность тезиса и антитезиса в один нарратив.

Стремление к непосредственному переживанию прошлого возникло благодаря новому, широкому представлению о настоящем. Это новое настоящее — основа для переживания симультанности, а симультанность может ассоциироваться с кризисом категории «субъективного». В свою очередь, этот кризис предполагает новые подходы к концепции «понимания». Понимание и интерпретация всегда связывались (более или менее явно) с топологией, в которой необходимо проникнуть за «поверхность», чтобы достичь «глубины» — которая считалась одним из аспектов Истины²⁶. Такая модель была связана со следующим предположением: все, что может стать объектом интерпретации, является выражением субъекта, чьи намерения или глубинные мысли проистекают из акта понимания. В своего рода моральное обязательство интерпретацию превратило дополнительное соображение: субъект может попытаться скрыть то, что в глубине — или, несмотря на все благие намерения субъекта, глубина может не найти адекватного выражения на поверхности текста. На самом претенциозном уровне интерпретация (и «герменевтика» как теория интерпретации) утверждала, что ее способность выявлять суть превосходит собой самовосприятие субъекта.

В отличие от интерпретации и герменевтики, стремление непосредственно соприкоснуться с мирами прошлого направлено не на духовные глубины, а на чувственные свойства поверхностей. Развивая тему ранних работ Деррида и идя вразрез с герменевтической традицией, Дэвид Уэлбери говорит о том, что мы сможем увидеть написанную страницу как чистую (то есть лишенную всякой «глубины») «поверхность», если подавим в себе побуждение ассоциировать ее с субъектом²⁷. Такая концепция «поверхности» предполагает три разные формы удаленности по отношению к герменевтической топологии: мы больше не ищем глубин, скрытых за поверхностью; мы больше не рассматриваем знаки (точнее, следы) на странице как последовательности, а учимся воспринимать их в их симультанности; мы более не предполагаем, что последовательности управляются причинно-следственной связью, основанной на субъективности и действии, то есть мы допускаем случайность. Но как объяснить то устойчивое впечатление, что мы «интерпретируем» и что мы «понимаем другого», если мы выбираем теорию дискурса, в которой нет места ни субъекту, ни существенному различию между поверхностью и глубиной? Системная критика герменевтики должна была бы начинаться с переименования человеческой души («психические системы») и человеческих обществ («социальные системы») в «автопоэтические системы»²⁸. Автопоэтические системы существуют благодаря тому, что производят и воспроизводят все свои конструктивные элементы, находясь в постоянном неустойчивом равновесии со своим окружением. Они реагируют на «пертурбации» в их окружении, но не «вглядываются» в них — и потому не могут проникнуть в глубину другой системы этого окружения. Согласно теории систем, наше впечатление, что проникновение в душу другого человека возможно, вытекает из внутренне производимого различия между соотносительностью наблюдающей системы с самой собой (автореферентность) и с тем, что находится вне ее (внешняя референтность). Это различие можно еще уточнить, если (внутренне производимую) внешнюю референтность дифференцировать далее, опять-таки на автореферентность и внешнюю референтность. Иными словами, мы представляем себе души тех, кого, как нам кажется, мы наблюдаем.

Автореферентность *внешней референтности* — то, что наблюдающее Я путает с саморефлексивностью Другого; а *внешняя референтность* *внешней референтности* содержит то, что Я считает образом Я у Другого. То, что мы называем «пониманием» или «интерпретацией», является, согласно этой формулировке, колебанием системы между ее собственной внутренней референтностью и той внутренней референтностью, которую она приписывает системе, являющейся частью ее внешней референтности. Таким образом, понимание выступает уже не как «(взаимо)проникновение» и «наведение мостов» между субъектами, но как процесс, *внутренне присущий системе* — таким образом, теряется возможность оценивать это понимание на основе его «адекватности». То, что мы всего лишь представляем, не имеет статуса внешней реальности, на фоне которой мы могли бы что-то воспринимать. При условии, что исторический интерес может быть вызван желанием «непосредственно переживать» миры прошлого, лумановская критика концепции «понимания» имеет два следствия. Первое из них возвращает нас к конструктивизму, отчего нам становится немного не по себе: не существует способа, каким мы — как «психические системы» — могли бы обойти потребность творить те миры прошлого, которые мы хотим испытывать как «инаковость». Второе следствие порождает новую формулу возможной функции (и даже рационализации) нашей тяги к истории — и таким образом идет дальше, чем нам хотелось бы зайти в этом развитии этого аргумента и во всей этой книге. Понимание как внутренний элемент Инаковости в наблюдающей системе прибавляет этой системе сложности — и, следовательно, повышает уровень гибкости, с которой система реагирует на пертурбации своего окружения.

Исследование отношений между стремлением к непосредственному опыту прошлого и современными трансформациями таких понятий, как «симультанность», «субъективность» и «понимание», не завело нас достаточно далеко (пока мы дошли только до конструктивизма), но при этом все же завело слишком далеко (до гипотезы о возможных функциях исторической культуры). Одновременно «слишком далеко» и «недостаточно далеко» — потому что мы откладывали «на потом» комментарий, который был необходим с тех пор, как слова «реальность»

и «непосредственный опыт» впервые появились в этом тексте и не были немедленно вычеркнуты. Как можно употреблять эти слова без смущения в философской среде, главные само-описания которой основаны на принципе комплементарности и идее отсутствия? Вместо того чтобы давать ответ, неизбежно с оборонительных позиций, лучше, наверное, ответить вопросом на вопрос. В чем мог бы состоять смысл такого сильного акцента на комплементарности и отсутствии (тех эпистемологических условий, с которыми западная мысль имеет дело больше ста лет), если бы этот акцент не был симптомом безудержного стремления к присутствию? И в чем мог бы состоять смысл такого сильного акцента на непреодолимости пропасти, отделяющей нас от миров прошлого, если не в стремлении к их репрезентации (*represent* – снова сделать присутствующими)? Историческая культура может существовать только между попытками утолить эту жажду присутствия – и уверенностью, что эта задача невыполнима. Следовательно, историческая культура – если она хочет сохранить себя как форму опыта, отличного от опыта художественного творчества – должна попытаться «вызвать» из прошлого реальность этих миров, не погружаясь в наивные аналогии с магией, но признавая неизбежную субъективность каждой такой конструкции исторической «инакости». И все же, когда историческая культура открыто совершает выбор в пользу этого стремления к репрезентации (которая не есть данность), она не может не быть ироничной, ибо стремится воспроизвести прошлое как «реальность», хотя знает, что любая репрезентация – это симулякр²⁹.

Или назвать такую позицию «ироничной» – это слишком большая уступка духу комплементарности? В конце концов, мы можем трогать (и нюхать!) старые газеты, заходить в средневековые храмы, смотреть в лицо мумиям. Эти объекты принадлежат к миру, который мы испытываем чувственно; находясь в пространстве близости, «под рукой»³⁰, они утоляют жажду исторической непосредственности. Вместо того чтобы искать условия, делающие возможной эту непосредственность, мы должны просто позволить ей случиться. После первого опыта непосредственности возобладает более научный подход, который напомнит нам о временном промежутке, отделяющем наше настоящее от этих объектов. Наука предполагает,

что прошлое должно стать «имеющимся в руке», что оно может рассматриваться «объективно», только если мы очистим наше отношение к нему, избавившись от стремления к непосредственному переживанию. Но, пытаясь установить когнитивную дистанцию как условие для «объективного» исторического переживания, мы можем стать нечувствительны к собственной жажде непосредственного переживания прошлого – жажде, которая лучше всего утоляется, когда мы не пытаемся установить эту дистанцию.

Работая над этой книгой, я постоянно просматривал старые газеты и пыльные книги, которые никто не читал десятки лет. Садясь за руль, я неизменно включал джазовые записи 1926 года и по много раз смотрел немые фильмы, снятые в этом году. Таким образом, главной трудностью в моей работе было не дать этой погруженности в историческую непосредственность, этому «находящемуся под рукой» превратиться в «имеющееся в руке» историческое расстояние и «объективность». Насколько способна книга создать или, скорее, сохранить непосредственное переживание прошлого (или иллюзию непосредственного переживания)? Насколько способна книга утолить желание, над исполнением которого успешно потрудились в последние годы другие средства информации? Что, если, работая над историческим текстом, просто следовать этому желанию, вместо того чтобы перегружать его мириадами философских ограничений и педагогических задач? Именно интерес к исследованию этого потенциала историографии и носителя информации, который мы называем «книгой», убедил меня не включать сюда фотографии и другие визуальные документы. Ибо они производят эффект непосредственного восприятия, который с легкостью перекрывает все, чего может достичь текст. Я надеюсь, что в отсутствие иллюстраций слова из прошлого, которые я в изобилии цитирую, обеспечат сходный эффект, хотя феноменологически и психологически он будет иным.

* * *

В качестве «очерка об исторической симультанности» моя книга – практический ответ на вопрос, насколько далеко мо-

жет зайти текст в создании иллюзии непосредственного переживания прошлого. Я не пытаюсь придать этому ответу статус «метода», поскольку всегда был убежден, что строгость, приписываемая «методу», — просто троп, посредством которого гуманитарии пытаются без усилий преодолеть традиционный комплекс неполноценности по отношению к представителям естественных и точных наук. Все, что я могу предложить в качестве авторского комментария, — ретроспективное подчеркивание наиболее важных решений и направлений, возникших в процессе письма. Не наделяя этот комментарий гордым эпистемологическим статусом «метода», я изложу его в виде шести эмпирических правил историографа после уроков истории. Эти правила местами пересекаются, поскольку указывают на (невозможную) возможность определенной историографической практики, к которой мои собственные писания, смею надеяться, порой приближаются.

1

Дистанцировавшись от желания «учиться у истории» и «понимать» прошлое, мы освобождаем себя от обязанности начинать историографический текст с обоснования релевантности тех конкретных моментов прошлого, о которых собираемся писать. То, что в немецкой традиции принято называть «пороговыми годами» — то есть годами «на пороге», «на грани», «в преддверии», — не существует в рамках дискурса исторической симультанности, потому что этот дискурс имеет целью выделить и сделать настоящим прошлое³¹ — а не подчеркнуть непрерывность связи между прошлым и настоящим. В интеллектуальном контексте герменевтики и субъектной философии пороговые годы рассматривались как переходные моменты (зачастую отмеченные «событиями», имеющими большое символическое значение) между разными институциональными основами для человеческих действий. Предполагалось, что такая интерпретация пороговых лет должна привести к очень важным новым знаниям о «законах» исторических перемен. Но если верно, что эта гегельянская система предпосылок начала сходить на нет, то мы уже не обязаны подчинять архивы и нарративы целям эконо-

ми таких историко-философских обоснований. Как только мы признаем, что выбор между возможными темами нашего исследования не обязан соответствовать критериям релевантности, в равной мере устаревшей становится и одержимость «протестом» — это означает, что историк более не обязан, среди прочего, пропагандировать «недооцененные ранее» годы и события. Безусловно, за последние десятилетия «памятные годы» много раз вызвали интерес и желание бесконечного числа потенциальных читателей непосредственно испытать такие миры, как мир 1789 года или мир 1492 года, — даже если эти годы сначала были избраны «памятными» на основе их репутации как кануна великих исторических событий.

Что касается 1926 года, хочу подчеркнуть, что он не соответствует классическим требованиям к пороговому году и не предвещает никакой грядущей общественно значимой годовщины. Сначала я выбрал его просто как символ случайности³², потому что это, похоже, один из тех немногих годов в XX веке, которому ни один историк никогда не приписывал особой герменевтической релевантности. Но позднее я заметил, что мой выбор, возможно, был предсознательно обусловлен семейной историей. Я полагал, что двое из моих бабушек и дедушек умерли в 1926 году: Тереза Бендер в Дортмунд-Хёрде от сепсиса во время преждевременных родов; Винценц Шраут в Вюрцбурге, от последствий ранения в Первую мировую войну, на которой служил солдатом³³. Неосуществимое желание услышать голоса бабушки и дедушки (ибо верно, что голоса слышны особенно отчетливо, когда создаешь иллюзию присутствия), узнать, что занимало их мысли, увидеть их миры такими, какими видели их они, — именно это желание стало причиной моей очарованности документами, относящимися к годам их взрослой жизни³⁴.

Следует ли мне теперь прийти к более общему выводу о том, что хотя избранный год должен предшествовать году моего рождения (1948), он также должен быть достаточно недавним, чтобы ассоциироваться с людьми, которых я могу идентифицировать как родственников? Мог ли я выбрать не 1926 год, а 926-й³⁵? Невзирая на все проблемы, связанные с доступностью и датировкой средневековых источников, я склонен думать, что да, можно написать подобную книгу о 926 годе. Ибо, хотя только изначальное чувство близости способно разжечь тягу к

непосредственному переживанию прошлого, такая близость не обязательно должна быть близостью семейных уз. Я пишу эти строки в Шарлотсвилле, штат Вирджиния – и естественно, что близость к такому множеству зданий, задуманных и созданных Томасом Джефферсоном, будит во мне желание узнать больше об («стать ближе к») истории независимости Америки³⁶. Подобным же образом, хотя по университетскому образованию я «романист», я впервые заинтересовался историей аргентинской культуры только тогда, когда побывал в Буэнос-Айресе – не говоря уж о том, что остатки средневековых зданий в моем родном городе наверняка повлияли на выбор темы моей диссертации³⁷. Но хотя я оптимистично признаю, что невозможно приписать 1926 году какой-либо «общерелевантный» смысл, я надеюсь и верю, что сознательная субъективность выбора не помешает этой книге принести пользу читателям, которые изучают 1920-е годы с других (и, возможно, «более релевантных») ракурсов. Вот почему в заключительной главе я пытаюсь продемонстрировать более общую плодотворность моего подхода через парадигматический анализ книги Мартина Хайдеггера *Sein und Zeit* («Бытие и время»), написанной в 1926 году, – анализ, основанный на синхронической реконструкции повседневных миров этого года.

2

Само собой разумеется, что *позиция исторической симультанности не зависит от выбора промежутка длиной в один год*. Выбор отрезка времени определяется, в первую очередь, соотношением между доступными источниками и предполагаемым объемом книги (или, скажем, предполагаемыми масштабами выставки). Конечно, технически трудно осуществить подобный проект, взяв, скажем, год из VII века до н. э.; а вот о каждом месяце, каждой неделе и, вероятно, даже о каждом дне 1926 года можно с легкостью написать сотни страниц. Стратегическое преимущество отрезка времени продолжительностью в один год вызвано тем фактом, что годы (а также десятилетия и века) часто имеют определенные коннотации для потенциальных читателей – коннотации, которые могут разбудить и

подогреть их интерес. К тому же, именно годы (а не месяцы и не дни) используются в стандартной классификации печатных материалов (как и других артефактов и даже «событий»), и это обстоятельство облегчает задачу историку, придерживающемуся принципа симультанности.

Еще важнее, чем выбор конкретного отрезка времени, задача как можно дальше абстрагироваться от последовательности и причинности в историографической реконструкции выбранного года (десятилетия, месяца)³⁸. Эта задача не влияет непосредственно на мою первоочередную цель – подойти максимально близко к действительным событиям и структурам опыта, составлявшим реальность 1926 года. Скорее, временный отказ от принципа последовательности обусловлен особым ракурсом исторической ре-презентации. В данном случае этот ракурс – сфокусированность на одном годе как на окружении, как на мире, в котором жили люди. Хотя, конечно, можно ретроспективно наблюдать трансформации и перемены в повседневных мирах и на меньших промежутках времени в пределах года, я думаю, что, как правило, эти изменения вряд ли воспринимаются людьми, населяющими эти миры. Добровольное взятое на себя обязательство временно отказаться от принципа последовательности вынуждает нас минимизировать обращения к концепции причинности с ее сосредоточенностью на субъекте и к жанру исторического повествования. Таким образом, следует задаться вопросом: какие дискурсы и концепции мы можем разработать, чтобы установить *не* причинно-следственные отношения между текстами и артефактами, на которые мы ссылаемся? Ответ на этот вопрос найти трудно – еще и потому, что мы вынуждены иметь дело с неизбежной последовательностью текста как носителя информации. Поэтому, если нам удастся прийти хоть к каким-то выводам, они станут нашим вкладом в вышеупомянутую «теорию настоящего», в которой мы нуждаемся, но которой у нас до сих пор нет.

3

Какие тексты и артефакты «принадлежат» к 1926 году? Согласно нашей цели подойти максимально близко к миру этого

временного отрезка, объем релевантных материалов потенциально включает в себя следы всех переживаний 1926 года. Если отнестись к этой формуле серьезно, то она предполагает обязанность иметь дело с почти бесконечным числом таких следов, идущих из периодов и культур, предшествовавших 1926 году — при условии, что и в 1926 году они были доступны. Чтобы сузить эту невероятно объемную и сложную задачу, я начал работу с книг, объектов и событий, которые привлекали в упомянутом году общественное внимание. При этом не имеет значения, что именно произошло в 1926 году с тем или иным текстом — был ли он впервые опубликован, успешно переиздан или просто стал предметом всеобщего обсуждения. Когда установлен первичный объем материала, можно включить в него объекты, произведенные в 1926 году, но ставшие предметом общественного внимания позже. Такие «включения» должны быть основаны на допущении, что темы и проблемы, имевшие в том году публичный резонанс, оказали существенное влияние на объекты, которые мы будем обсуждать. Некоторое количество интерпретаторского произвола — это неизбежная цена, которую приходится платить за работу с гипотезами такого рода. Среди книг, написанных (не опубликованных) в 1926 году, я, таким образом, выбрал только *Sein und Zeit* Хайдеггера — решение, на которое меня воодушевили недавно извлеченные на свет архивные свидетельства, из которых следует, что *Sein und Zeit* в действительности создавалась в период с апреля по декабрь 1926 года. В общем и целом, однако, я противостоял искушению использовать такие свидетельства, потому что был заинтересован в исследовании проблем хронологической случайности. Источники, на которых не стояло отчетливое клеймо «1926», просто рассматривались мною как недоступные, хотя в некоторых случаях они могли бы сильно помочь — уточнить, проиллюстрировать или подтвердить мои мысли.

Но и случайность относительна. Привыкнув к огромной хронологической широте выбора источников для своих повествований, историки упускают из виду один факт: то, что они отвергают как «хронологическую случайность», случайно лишь по отношению к той метафизической идее, что в основе структурирования прошлого лежит принцип причинно-следственной связи. Есть и другое правило, связанное с выбором и ста-

тусом источников: если главный критерий включения в книгу текстов — их статус как следов опыта, пережитого в 1926 году, то различие между художественными и документальными текстами теряет значение. Единственное обнаруженное мной эмпирическое различие между ценностью текстов документальных и художественных заключается в том весьма неожиданном наблюдении, что в среднем художественные тексты обнаруживают куда более высокую плотность тех проблем и перспектив, которые, с моей точки зрения, были характерны для 1926 года.

4

Не помню точно, с какой именно категории документов я начал, но знаю, что еще на самом раннем этапе отказался от всех нехронологических критериев отбора. Все источники, артефакты и события, восходящие к 1926 году, я считал потенциально подходящими. Начав с этого, я, разумеется, отбросил все надежды когда-либо достичь определенного уровня законченности. Не так уж трудно отказаться от заведомо недостижимой цели. Однако затем передо мной встал более практический вопрос — когда я могу считать поиск подходящих источников завершенным. Очевидный ответ — очевидный, по крайней мере, для любого исторического исследования, посвященного сравнительно недавнему периоду — таков: остановиться нужно тогда, когда достигнут уровень документальной плотности, на котором анализ все новых и новых источников уже не приводит к новым и новым открытиям. В любом историческом исследовании наступает момент, когда повторение определенных материалов и выводов становится бесполезным — или, если воспользоваться другой метафорой, момент, когда наше представление о прошлом достигает уровня насыщения. Конечно, невозможно теоретизировать о том, когда именно поиск источников и материалов приходит к такому «естественному» концу; но очевидно, что любой конкретный историографический текст может содержать (и использовать) только ограниченное число документальных свидетельств. С этой точки зрения мой стиль работы был в большой степени индуктивным. В чтении и письме я стремился руководствоваться главными структурами 1926

года (которые постепенно проявляли себя как таковые), а не следовать «новоисторическому» принципу «изобретения» таких структур; а при представлении результатов старался минимизировать интерпретацию. Конечно, я знаю, что историк не может не «изобретать» миры прошлого — но я все же надеюсь, что моя «конструкция» близка к взгляду на мир *изнутри* 1926 года настолько, насколько это возможно. Таким образом, принципиальный вопрос, на который я готов отвечать, не в том, «забыл» ли при реконструкции 1926 года о каких-то событиях, произведениях искусства или книгах, но, скорее, в следующем: если бы я их включил, изменилось бы сколько-нибудь существенным образом описание и симуляция миров и мировоззрений прошлого?

Эмпирический вывод о повторении — по контрасту с обобщением — еще одним способом послужил мне в качестве рабочего принципа. Он был связан с выявлением множества тем и проблем, привлекавших внимание в 1926 году. Это означало, прежде всего, что я могу отказаться от любых спекуляций о «глубине» тех культурных манифестаций, с которыми я работал. Решение сосредоточиться на поверхностных явлениях и противостоять глубинной интерпретации привело к тому, что я старался описывать их максимально кратко и безлично. Этим же вызвано и преобладающее употребление настоящего времени глаголов. Можно сказать — если взять в скобки, хотя бы на миг, все философские проблемы, которые вытекают вместе с этой формулой из поэтики литературного модернизма, — что поверхностные явления, которые я описываю, «означают» то, чем «являются». Используя концептуальное различие, принадлежащее к феноменологической традиции, можно также сказать, что они относятся к уровню «переживания» (*Erleben*), а не «опыта» (*Erfahrung*), потому что *Erfahrung* всегда предполагает, что *Erleben* уже подверглось некоей интерпретации. Вместо того чтобы пользоваться термином «исторема» (предложенным мне в устной беседе Владом Годзичем), я предпочитаю описывать поверхностные явления как «конфигурации». Ибо слово «конфигурация» (или, как, наверное, сказал бы Норберт Элиас, «фигурация») подчеркивает аспект формы и восприятия, в то время как неологизм «исторема» созвучен «нарреме» — концепции, которая применялась для рассмотрения «глубинного уровня» повествовательных текстов³⁹.

5

Какого рода «историческая реальность» возникает из реконструкции, которая — вопреки всем шансам — пытается реализовать стремление к прямому переживанию прошлого? Иногда я испытывал иллюзию (а если учесть, с каким историческим материалом я имел дело, то можно предположить, что это была не вполне иллюзия), будто меня окружают повседневные миры 1926 года. Такие воспоминания о самых волнующих моментах за годы работы над этой книгой постепенно подсказали мне название книги: «В 1926 году». Это название, будучи основано на удовольствии иметь «под рукой» исторические материалы, все же не отрицает сходства, хотя бы метонимического, с хайдеггеровской концепцией «бытия-в-мире». Желание «быть-в-мире» 1926 года посредством создания книги возымело целый ряд практических последствий. Мир, который нужно найти и воссоздать, — это повседневный мир, нормальный мир (Хайдеггер говорит, что его экзистенциальный анализ требует сосредоточиться на «средней повседневности» и «фактичности»). Соответствуя желанию быть в 1926 году, такой повседневный мир должен быть окружением, воображаемым миром, объединяющим разные явления и конфигурации в симультанное пространство (поэтому в параграфе 2 я так настаивал на термине «симультанность»). Но, называя повседневный мир 1926 года «пространством симультанности», я хочу не просто указать на его временное измерение. Используя слово «пространство» в его неметафорическом значении, я тем самым намекаю на желание поместить явления и конфигурации в (иллюзорном или не вполне иллюзорном) положении пространственной близости. Только такая близость действительно даст нам возможность осязать, обонять и слышать прошлое⁴⁰. Как аспект времени, однако, симультанность допускает парадоксальные отношения между явлениями, подвергающимися ре-презентации. Потому что если то, что мы называем парадоксом, есть одновременное присутствие двух противоречащих друг другу терминов, из этого логически следует, что историографическая перспектива симультанности порождает множественные парадоксы.

Выбор симультанности как системы отчета для этой книги не только требовал терпимости по отношению к парадок-

сам. Он также исключал, независимо от философских предпочтений, возможность относиться к субъектам как действующим силам, потому что действия могут быть наделены силой только в нарративе, а нарратив требует последовательности. Мир 1926 года, таким образом, выглядит здесь как сцена без действующих лиц, без актеров. Это, конечно, не значит, что меня «не интересуют люди»; это следствие той формы, которую я избрал для ре-презентации одного года из прошлого. Отвергнув последовательность, свойственную повествованию, я также отказался и от самого «естественного» критерия отбора исторического материала. Каковы же пределы моего исследования и ре-презентаций, основанных на этом исследовании, если я не пытаюсь выстроить сюжетную линию? Конечно, это не пределы любой «национальной культуры» — и даже не пределы культуры западной (по крайней мере, не пределы, выведенные посредством логической дедукции или индукции). Единственная причина, по которой мои картины мира 1926 года де-факто ограничены западной культурой, заключается в том факте (в высшей степени случайном и прискорбном), что все материалы, находящиеся в моей лингвистической и семиотической компетенции, имеют западное происхождение. Действительно ли изображаемые мною разнообразные картины соединяются в единую панораму западной культуры — это вопрос другой, эмпирический. Эти материалы подразумевают весьма логичную связь между повседневными явлениями, включая национальное своеобразие и открытость не-западным мирам. Некоторые тотализирующие картины мира, возникающие в этой панораме, парадоксальным образом относятся к элементам преимущественно своеобразным. Они образуют второй уровень референтности для концепции «мира» — уровень множественных и, как правило, четко очерченных идей, — в противовес тому, что я называю «миром 1926 года», составляющим объект ре-презентации этой книги, в конечном итоге недостижимый. Внутри каждой национальной или региональной культуры обобщающие картины мира обычно не переживаются как «специфичные» для кого бы то ни было («черных», «европейцев», «среднего класса», «итальянцев» и т. д.). Однако нетрудно нарисовать их индивидуальные образы на основе «включений» и исключений. Например, то, что мы могли бы назвать

«центральноевропейской культурой 1926 года», основано на подчеркивании контраста между Советским Союзом и Соединенными Штатами Америки; она включает в себя образ Азии, но практически исключает образ Африки — даже как географического понятия. При этом центральноевропейская культура с готовностью открывает для себя афроамериканские формы экспрессии и восхищается ими. Зато эта культура (за исключением, пожалуй, Франции) категорически отвергает идею существования некоего трансцендентного пространства (концепция «мира» уже становится сутобо имманентной). С латиноамериканской точки зрения, напротив, картина мира включает в себя Соединенные Штаты Америки и Европу, но исключает Советский Союз. Среди всех этих ассоциаций, пересечений и различий между множества повседневных миров моя реконструкция не дает привилегий ни одной точке зрения и ни одной наблюдательской позиции — по крайней мере, не делает этого намеренно. Если создается впечатление, что многие описываемые мною отдельные конфигурации сосредоточены на культуре метрополисов Берлина, Нью-Йорка, Буэнос-Айреса (а не, скажем, Парижа), то, надеюсь, в этом отражается эффект конденсации и взаимодействия доминирующих релевантных структур 1926 года. Книга пытается найти себе место, выявляя «места действия».

Наконец, как найти замену понятию «событие» в контексте «очерка об исторической симультанности»? А такая замена неизбежна, потому что традиционное употребление этого понятия предполагает сюжетную структуру (в рамках которой «событие» означает поворотный пункт). Однако в то же время события подразумевают интерференцию случайности, то, что сопротивляется тотальной интеграции во внутреннюю логику сюжета. Чтобы найти эквивалент понятию «событие» в реконструкции симультанности, мы должны сфокусироваться на этом втором семантическом элементе. Тогда «событием» становится все, что угрожает структурам существующих повседневных миров, не будучи доступно для формулирования и интерпретации в рамках этих миров. И в этом смысле мы можем размышлять о неконтролируемом влиянии технологии (или о ее взаимодействии с естественным окружением повседневных миров) как потенциального стимула к событиям. События мо-

гут возникать из накопленных эффектов разных культурных кодов по мере их схождения или расхождения. События могут быть результатом внешних сцеплений взаимодействий, посредством которых повседневные миры соединяются с другими повседневными мирами в их окружениях (например, сближение современной теоретической физики и военного дела — два повседневных мира с общим окружением).

На уровне историографии — который, как я уже сказал, оказался для моей работы уровнем эмпирического опыта — наиболее часто наблюдаемые феномены и конфигурации 1926 года разделились у меня на три категории. Это определенные артефакты, роли и виды деятельности (например, **Аэропланы, Инженеры, Танцы**), требующие от человеческого тела вступления в особые (конкретные?) пространственные и функциональные отношения с теми повседневными мирами, которые они населяют. Заимствуя слово, впервые встречающееся в контексте исторического исследования у Мишеля Фуко⁴¹, я называю такие отношения — способы, какими артефакты, роли и виды деятельности влияют на тела — *dispositifs*, или «построения». Сосуществуя и частично совпадая в пространстве simultанности, группы таких построений часто приводят к путанице и порождают дискурсы, которые — снимая тем самым парадокс — трансформируют эту путаницу в наборы альтернатив (например, **Центр — Периферия**, или **Индивидуальное — Коллективное**, или **Аутентичность — Искусственность**). Поскольку выявлять *бинарные коды*, на которых основаны такие дискурсы, оказывается на удивление просто, и поскольку они обеспечивают принципы порядка в неструктурированной simultанности повседневных миров, к совокупности таких кодов можно было бы с успехом применить концепцию «культуры»⁴². Это было бы удачной альтернативой нынешней тенденции употреблять понятие «культура» наряду с «повседневными ми-

⁴¹ *Dispositif* (фр.) — приспособление, устройство, прибор, механизм; расположение, порядок, строй, в том числе боевой. В английском оригинале книги автор употребляет многозначный термин *array*, который, наряду со значением «построение, строй», совпадающим с одним из значений французского *dispositif*, означает также, в частности, «массив». — *Прим. пер.*

рами» — употребление, в котором эта концепция становится слишком большой, чтобы допускать различия.

Однако есть основания предполагать, что отдельные коды не интегрированы в общие системы, и что эти коды иногда даже не в состоянии осуществлять свою функцию снятия парадокса (в 1926 году именно это, похоже, происходило с бинарным гендерным различием или с контрастом между Трансцендентным и Имманентным). Такое крушение кодов очень заметно: неправильно функционируя и создавая энтропию, коды приобретают особое дискурсивное значение, а зачастую становятся источником особой эмоциональной энергии. С теоретической точки зрения такие «рассыпавшиеся» коды должны располагаться на границе между внутренней сферой повседневных миров и той зоной «за пределами» этих миров, которую мы отметили как возможную замену для понятия «событие». Распавшиеся коды принадлежат к повседневным мирам до тех пор, пока они основаны на бинарных кодах, которые обеспечивают порядок посредством снятия парадокса. Но как только они перестают выполнять функцию снятия парадокса, они выходят за пределы того, что можно выразить и концептуально контролировать. Именно поэтому, в смысле нашего определения «события», крушение кодов предполагает способность к переменам, и именно поэтому было бы неправильно рассматривать это крушение исключительно с точки зрения потери и неправильного функционирования.

6

Построения, коды и крушение кодов — вот те три уровня, на которых я показываю разные объекты и конфигурации, оказавшиеся в центре повседневных миров 1926 года. Но можно ли интегрировать эти разнообразные объекты и конфигурации в историографический дискурс? Хотя я разработал несколько элементарных гипотез об отношениях, связывающих все эти три уровня явлений, природа их взаимозависимости все еще недостаточно очевидна, чтобы позволить нам новую форму историографии. Сходные ограничения применимы и к каждому из трех уровней в отдельности. Невероятно, чтобы разные пост-

роения и разные коды (не говоря уж о рассыпавшихся кодах), относящиеся к одному и тому же моменту времени, когда-либо вступали в отношения системного характера. Но даже если бы дело обстояло так, то мы — как очевидцы истории — определенно не переживаем повседневные миры как системы.

Аналогичным образом по-прежнему остается без ответа вопрос о том, какая форма дискурса наиболее успешно способствует иллюзии бытия-в-мире-прошлого. Я выбрал структуру энциклопедии, состоящей из множества статей. Словом «статья» (*entry*) я называю отдельные тексты, образующие энциклопедию или словарь, но в то же время использую его, чтобы подчеркнуть, что повседневные миры не имеют ни симметрии, ни центра, и потому войти (*enter*) в них можно с самых разных сторон⁴³. Каждая статья ведет к встрече с элементом конкретной исторической реальности, и каждый из этих элементов связан с другими элементами множеством запутанных, как в лабиринте, тропинок случайностей, ассоциаций, подтекстов. Произвольность алфавитного порядка, в котором представлены статьи, и характерный для энциклопедий принцип перекрестных ссылок имитируют несистематический характер нашего повседневного существования и предполагают, что читатели соберут для себя мир 1926 года как асимметричную сеть⁴⁴, как «ризому», а не как «тотальность»⁴⁵.

Dictionnaire des idées reçues («Лексикон прописных истин»)⁴⁶ Гюстава Флобера — образец (безусловно недостижимый) ре-презентации повседневных миров прошлого посредством сети статей. Будучи просто записной книжкой, в которую Флобер заносил самые расхожие трюизмы современного ему французского общества, *Dictionnaire* не может служить моделью историографической стратегии, поскольку перед автором не стояла задача сделать прошлый мир настоящим, присутствующим. Но я не знаю другого текста, который бы давал читателю-современнику такую мощную иллюзию переживания прошлого повседневного мира «изнутри». В дополнение к децентрализующей произвольности алфавитного порядка, этому эффекту сильно способствуют еще два свойства. Флобер рассматривает

свою коллекцию банальностей как цитаты, как фрагменты исторической реальности — но не как описания этой реальности. Прописные истины появляются в тексте в виде цитат (хотя и не всегда взяты в кавычки), потому что нет авторитетного голоса или дискурса, который бы прокомментировал их или поместил в исторический контекст. В этом отсутствии, однако же, и заключена ирония. Читая Флобера, мы склонны приписывать эту иронию автору, который, строго ограничивая себя повторением прописных истин, тем самым их уничтожает. Ирония же, лежащая в основе моей книги, напротив, лучше всего может быть охарактеризована как ирония проекта, в котором автор пытается создать ре-презентацию реальности мира прошлого, вопреки фундаментальному знанию (а может, как раз из-за него) о том, что такая ре-презентация невозможна. Зная о собственной несбыточности, мечта о непосредственном переживании не должна выродиться в иллюзию непосредственности.

⁴³ В числе значений английского слова *entry* — и «вход», и «словарная статья». — Прим. пер.