

УДК 930:01, 930:02

В.Н. Сыров

В КАКОМ ИСТОРИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ МЫ НУЖДАЕМСЯ: К МЕТОДОЛОГИИ ПОДХОДА И ПРАКТИКЕ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ

Рассматривается проблематика, связанная с анализом природы исторического сознания и его социально-культурной ценности. Предпринята попытка уточнить понятийный аппарат, традиционно применяемый при исследовании исторического сознания. Показаны условия и основания разведения таких понятий, как «историческое сознание», «историческая память», «историческая наука», «историзм». Намечены перспективы исследования социально-культурной ценности исторического сознания, которые связываются с осмыслением прошлого как исторического опыта. С этой целью осуществлена интерпретация понятия «исторический опыт».

Ключевые слова: историческое сознание, историческая память, историзм, исторический опыт.

Изучение исторического сознания, приобрело в последние десятилетия широкую популярность как в отечественной, так и зарубежной литературе. Естественно, что оно оформилось в достаточно определенный набор сюжетов и способов их прочтения. Считается, что историческое сознание содержит в себе как рациональные, так и эмоциональные компоненты, как познавательные, так и оценочные составляющие. Обычно утверждается, что оно является имманентной частью функционирования общественного сознания, играет решающую роль в формировании групповой идентичности, а также обеспечивает выполнение интегративной, эскапистской и легитимирующей функций. Все эти положения становятся не только содержанием отдельных исследовательских разработок, но и постепенно превращаются в господствующий дискурс, который не просто влияет, но формирует как сами объекты изучения, так и способы говорения о них. В итоге чтение массива текстов, посвященных данной проблематике, оказывается не столько приключением, сколько вечным возвращением. Само по себе это еще не основание для упрека в складывании шаблонов и стереотипов, но толчок или повод к перепро чтению имеющегося материала с целью диагноза степени эвристичности сложившегося терминологического аппарата и схем его использования.

Начать стоит с анализа определений, поскольку эксплицитно они будут задавать область видимого и интересующего, а имплицитно – сферу игнорируемого и даже подавляемого (вытесняемого). В отечественной литературе характеристики исторического сознания, как правило, принято начинать с работ Юрия Левады. «Этим понятием охватывается все многообразие стихийно сложившихся или созданных наукой форм, в которых общество осознает (воспроизводит и оцени-

вает) свое прошлое, точнее – в которых общество воспроизводит свое движение во времени. В каждую данную эпоху историческое сознание представляет собой определенную систему взаимодействия «практических» и «теоретических» форм социальной памяти, народных преданий, мифологических представлений и научных данных...» [1. С. 305].

Не менее распространенным стало недавнее определение, данное Жаном Тоценко: «Если охарактеризовать суть и содержание исторического сознания, то можно сказать, что оно представляет собой совокупность идей, взглядов, представлений, чувств, настроений, отражающих восприятие и оценку прошлого во всем его многообразии, присущем и характерном как для общества в целом, так и для различных социально-демографических, социально-профессиональных и этносоциальных групп, а также отдельных людей» [2]. С другой стороны, стоит обратить внимание на давние размышления Михаила Барга о том, что «историческое сознание в собственном смысле слова – это такая форма общественного сознания, в которой совмещены все три модуса исторического времени – прошлое, настоящее и будущее. Только их сопряжение (что возможно лишь на почве настоящего) в состоянии перевести статику воспоминания и созерцания в динамическую форму предвидения и целеполагания» [3. С. 13]. Данное положение явно заставляет нас выйти за пределы представления исторического сознания как простого перечисления суммы фактов, их оценок и переживаний по их поводу, поскольку ставит вопрос о контексте порождения исторического сознания как такового.

Очевидно, что приведенные дефиниции не исчерпывают всего возможного универсума определений, а скорее создают опорные точки или, так

сказать, зоны возможного согласия или несогласия. Если принять эту установку, то продолжить можно, выдвинув следующие тезисы. Трудно что-либо возразить против самих формулировок. Поэтому отношение к ним будет определяться характером их интерпретаций, а они будут упираться в выбор методологии анализа предпринятых и предпринимаемых дефиниций.

Что касается методологии. Видимо, бессмысленно оценивать те или иные характеристики исторического сознания в категориях правильного/неправильного или объективного/субъективного. Такой подход сохранял бы убеждение, что правильность суждений определяется их соответствием некоторой объективной реальности. Но если положения об историческом сознании что-то и отражают, то лишь нашу способность и желание поставить актуальные для нас вопросы и получить на них нетривиальные ответы. Поэтому содержание дефиниций будет определяться их функциональностью и конвенциональностью, а ограничиваться либо стремлением избежать нежелательных коннотаций, либо, наоборот, провокативностью с целью актуализировать те или иные аспекты темы.

Нетрудно заметить, что линии размышлений о сущности исторического сознания обуславливаются более-менее определенным контекстом, который выявляется в ходе анализа рассуждений его исследователей. На идеи Барга мы уже обратили внимание. В рассуждениях Левады отчетливо прослеживается мысль о кризисе доверия к науке истории как одном из определяющих источников интереса к теме исторического сознания. Отсюда осознание неоднородности исторических представлений общества, невозможности их свести к установкам научного сообщества и даже, более того, подозрения, что формирование исторического сознания даже современного (индустриального) общества определяется отнюдь не исторической наукой. В плане мировоззренческом такое положение дел заставляет поднять тему функций и возможностей экспертного (научного) сообщества, а в плане исследовательском – явно или неявно формирует направления описания и исследования исторического сознания.

Если сказать по-другому, то это вопрос о том, стоит ли включать научные представления о прошлом в состав исторического сознания или не стоит. Опять-таки ответ упирается в выбор методологии. Как отмечал в свое время творец так называемой сильной программы в социологии знания Дэвид Блур, подход к анализу тех или иных форм знания должен быть симметричным и рефлексивным. «Так, истинные и ложные убеждения

должны объясняться одним и тем же видом причины». «Паттерны ее объяснения (социологии науки. – *Прим. автора*) должны быть в принципе применимы также и к самой социологии» [4. С. 197]. Иначе говоря, стоит исходить из установки, что непроходимой грани между научными и ненаучными формами исторического сознания нет. Это означает не принижение значимости науки истории, а методологию решения вопроса о расширении или сужении объекта исследования. Представляется, что все зависит от характера поставленных задач. Если нас интересует степень расхождения между историческими представлениями общества и наукой историей, то надлежит их различать. Если же мы ставим вопрос в более широком аспекте, например об историческом сознании эпохи в целом, то нюансы и различия в исторических представлениях тех или иных социальных и культурных групп могут не иметь принципиального значения, тем более, что, как известно, историк – это сын своего времени.

Шаг, сделанный в сторону анализа содержания исторического сознания, заставляет актуализировать еще один весьма распространенный вопрос. Речь идет о соотношении исторического сознания и исторической памяти. Здесь стоит оттолкнуться от рассуждений основоположника феноменологии Эдмунда Гуссерля. Как подчеркивал один из его последователей Дэвид Карр, «великий вклад Гуссерля лежит в его полагании особой формы памяти, которую он называет первичной памятью или ретенцией, и в резком различении, которое он проводит между ею и памятью в обычном смысле, вторичной памятью или воспоминанием. Действительно, они представляют собой сознание прошлого, но их функции в жизни сознания совершенно различны» [5. Р. 21]. Вторичная память характеризует память в привычном для нас смысле слова. Собственно, она содержит то, что мы называем прошлым, данным нам, в частности, в виде воспоминания. Первичная память, как известно, является структурным элементом (наряду с импрессией и протенцией) полагания настоящего, если считать, что настоящее является не мигом между прошлым и будущим, а темпорально растянутой целостностью. Можно еще сказать, что первичная память воплощает то прошлое, которое непосредственно вплетено в ткань повседневной жизни.

Этот экскурс в философию понадобился для отсекивания нежелательного контекста анализа памяти. Мы будем говорить об исторической памяти только применительно к вторичной памяти или способам фиксации прошлого в привычном (даже

на обыденном уровне) нам смысле слова. Но и это обстоятельство не избавляет от избытка различий, имеющих место в исследовательской литературе. Так, согласно Тощенко, историческая память представляет «определенным образом сфокусированное сознание, которое отражает особую значимость и актуальность информации о прошлом в тесной связи с настоящим и будущим» [2]. В такой трактовке память в отличие от исторического сознания характеризует избирательность и актуализацию тех или иных аспектов прошлого, а проще говоря, то, что люди действительно помнят.

Похоже, что прямо противоположную позицию мы можем обнаружить в рассуждениях Барга и отталкивающегося от его идей Б.Г. Могильницкого. Историческая память отвечает за содержание полученной информации, а историческое сознание – за способы ее интерпретации [6. С. 36]. Для Пьера Нора, столь категорично подчеркивающего различие между памятью и историческим знанием вслед за Морисом Хальбваксом, первая предстает воплощением спонтанности и непосредственности; проявлением коллективности – в противовес индивидуальности; выражением непрерывности и преемственности – в противовес разорванности и критичности [7. С. 20]. Пол Томпсон свою работу «Голос прошлого» посвятил устной истории как форме существования исторических представлений и способу хранения сведений о прошлом. Очевидно, что существование такой истории было возможно только посредством памяти.

Этот весьма неполный обзор суждений тем не менее позволяет сделать некоторые выводы. Нетрудно заметить, что представления об исторической памяти явно или неявно, прямо или косвенно фигурируют в контекстах, связанных с обсуждением следующих оппозиций: непосредственность или опосредованность; спонтанность возникновения или сконструированность; формирование изнутри того или иного сообщества или вносимость извне; устный или письменный характер; увиденное или заученное. Методологически это означает, что разделение исторического сознания и исторической памяти обусловлено не действительными онтологическими или эпистемологическими различиями между ними, а исследовательской традицией, которая, в свою очередь, сама сформировалась на основе определенных эпистемологических предпосылок. Рискнем предположить, что в их основе лежало представление, характерное для сенсуализма XVII–XVIII вв. и позитивизма XIX в., о памяти как хранилище непосредственно данных

восприятий. Если содержание памяти интерпретировать в этом ключе по принципу: помню с той или иной степенью точности только то, что видел, тогда различие исторической памяти и исторического сознания окажется вполне правомерным. Первая предстанет резервуаром так сказать «сырых» фактов; второе – совокупностью способов их интерпретации.

Но стоит нам сменить исходные установки, как ситуация будет выглядеть в ином свете. Как несколько поэтически отметил в свое время Хальбвакс, «общество обязывает людей время от времени не просто мысленно воспроизводить прежние события своей жизни, но также и ретушировать их, подчищать и дополнять, с тем, чтобы мы, оставаясь убежденными в точности своих воспоминаний, приписывали им обаяние, каким не обладала реальность» [8. С. 151]. Как известно, французский социолог полагал, что память носит не столько индивидуальный, сколько коллективный характер, в том смысле, что те или иные формы общностей задают рамки (или, как мы бы сегодня сказали, форматы), посредством которых будут отбираться, конфигурироваться и связываться воспоминания. Иначе говоря, по Хальбваксу, что и как я помню – обусловлено теми формами культуры, внутри которой я существую. Сегодня данную позицию можно было бы обозначить как близкую к конструктивистской. Ну а тезис об обусловленности нашего восприятия рамками культуры стал одной из азбучных истин современной эпистемологии.

Каково следствие? Рискнем утверждать следующее. Если эту позицию принимать, то различие исторической памяти и исторического сознания утрачивает всякий смысл. Конечно, способы осмысления прошлого будут существенно не совпадать в различных культурных и социальных группах. Более того, вряд сами представители тех или иных групп смогут осмысленно сформулировать существенные черты собственного исторического сознания. Но, как известно, можно говорить прозой и не знать этого. Поэтому для обозначения разнообразия видений прошлого достаточно использовать понятия типа «формы» или «способы исторического сознания». Значит ли это, что с понятием «историческая память» надлежит расстаться? С убежденностью о возможности какого бы то ни было непосредственного доступа к прошлому в виде воспоминаний или исторических фактов, отдельных от теоретических допущений, бесспорно.

Немецкий египтолог Ян Ассман, столь обильно цитируемый наряду с Нора и Хальбваксом все-

ми, кто занимается данной проблематикой, как известно, предлагал разделять память культурную и коммуникативную. Коммуникативная память «охватывает воспоминания, которые связаны с недавним прошлым. Это те воспоминания, которые человек разделяет со своими современниками. Типичный пример – память поколения... Эта память возникает во времени и проходит вместе с ним, точнее, со своими носителями» [9. С. 52]. «Культурная память направлена на фиксированные моменты в прошлом. В ней прошлое не может сохраняться как таковое. Прошлое скорее сворачивается здесь в символические фигуры, к которым прикрепляется воспоминание» [9. С. 54–55]. Методологически это означает, что пространство для использования понятия «историческая память» сохраняется. Мы вполне можем употреблять его в контексте, используемом Ассманом, а именно как характеристику, так сказать, «живого» опыта или представлений, полученных в ходе жизненной практики, а не в школе, вузе, через СМИ и т.д. Правда, как отмечает сам Ассман, границы такой памяти достаточно коротки и ограничиваются жизнью поколения. Но даже их наличие не означает непосредственного доступа к исторической реальности.

Понятие «историческая память» вполне может сохранять свое значение в контексте сопоставления устной и письменной истории в том смысле, в каком их соотносит английский историк Пол Томпсон [10]. Естественно, что тогда оно будет характеризовать не способ сохранения непосредственных впечатлений о тех или иных явлениях, а путь хранения и передачи информации о прошлом вне зависимости от способа ее получения. Иначе говоря, об исторической памяти мы можем говорить, подразумевая под ней совокупность представлений, спонтанно возникающих или формируемых внутри той или иной группы, в противоположность представлениям, формируемым и вносимым, так сказать, извне, через соответствующие социальные институты (церковь, СМИ и т.д.).

Все эти контексты будут характеризовать то богатство нюансов, которое мы можем обнаружить при анализе тех или иных аспектов возникновения, существования, трансляции и трансформации исторического сознания. Их выявление, естественно требует разработки надлежащего понятийного аппарата, в состав которого вполне может войти и понятие «историческая память». Но повторим еще раз, коннотации, связанные с представлением о памяти как способе хранения непосредственно данных впечатлений, будут только

запутывать проблематику, связанную с анализом исторического сознания.

Определение статуса исторической памяти подталкивает нас к обсуждению вопроса о природе форм исторического сознания. Начнем с того, что традиционно историческое сознание принято характеризовать как содержащее в себе эмоциональные и рациональные элементы, факты и концептуальные построения, знания и ценности. Конечно, трудно возразить против их наличия в любом историческом сознании. Однако представляется, что сам язык такого его описания является мало- или весьма неудачным. По сути, он представляет собой наследие позитивистского подхода, основанного на вере в принципиальное различие между вышеописанными элементами. Если же мы полагаем, что наше видение и осмысление прошлого обусловлено теми или иными культурными формами, то должны расстаться с убеждением, что исторические факты существуют автономно от концептуальных конструкций. Мы также должны допустить, что ценностные и эмоциональные установки скорее встроены в формы осмысления прошлого и обуславливают их, чем механически присоединяются к нашим представлениям задним числом. Поэтому их разделенность стоит рассматривать не как действительный факт, а как следствие аналитических операций (с сомнительной эвристической ценностью).

Иначе говоря, «как» люди помнят (знают, представляют), следует полагать первичным по отношению к тому, «что» они помнят (знают, представляют). Другой вопрос, что не любая форма исторического сознания и не в любой социальной среде носит рефлексивный характер. Ее идентификация, вычленение в ней концептуальных элементов, определение приоритетных ценностных параметров может осуществляться сторонним наблюдателем. Здесь можно провести аналогию с тем, что известный отечественный философ Алексей Лосев писал об эстетике: «Например, древние обходились без специальной науки, которую они называли бы эстетикой. И тем не менее вся античность от начала и до конца переполнена не только соответствующими и весьма выразительными фактами искусства, но и всякого рода эстетическими или полужэстетическими терминами, образами, рассуждениями и целыми теориями» [11. С. 22–23].

Мы, конечно, можем чисто технически поставить вопрос, какие исторические события врезались в память носителям массового сознания, к примеру, и как они оцениваются ими. Только стоит отдавать отчет, что сам отбор запомнившихся

событий, как правило, будет предопределен теми или иными культурными установками, а сведение их оценки к категориям позитивное/негативное скорее будет затемнять суть дела, чем прояснять его. Поэтому представляется, что использование таких понятий, как «мифологическое сознание» или «религиозное сознание», обеспечит более продуктивный подход к пониманию особенностей видения прошлого. Собственно говоря, они и будут обозначать формы исторического сознания или те способы, какими та или иная культура осваивала или может осваивать прошлое.

Естественно, что в таком контексте историческое сознание надлежит рассматривать как составную часть, к примеру, мифологического сознания, так сказать, встроенную в его структуру. Эта встроенность будет означать, что мифология (или религия) предоставит схемы отбора явлений прошлого, способы их истолкования, пути придания им осмысленности и функциональности. С методологической точки зрения мифы или религии можно трактовать как интерпретативные схемы по отношению к сохранившимся свидетельствам. Ну а какая именно форма будет претендовать на роль предпочтительной интерпретации, зависит от исследовательской чуткости. Все вышесказанное означает, что, строго говоря, простое описание совокупности того, что люди знают из прошлого и как они его оценивают (типа: из истории помнят о деятельности Петра Первого и положительно ее оценивают), еще не является историческим сознанием. Это лишь верхушка айсберга, то, в чем оно внешне воплощается или выражается. Для определения самого исторического сознания нужно еще найти надлежащий формат или «упаковку». А установить его необходимо потому, что только тогда станут понятными границы значимости или функциональности исторического сознания в культуре.

Конечно, «мифы», «религия», «наука» – не единственно возможный понятийный аппарат для описания и классификации многообразия форм восприятия прошлого. Так, популярный среди исследователей немецкий автор Йорн Рюзен выделяет четыре типа исторического сознания, а именно традиционалистский тип, напоминающий о происхождении и воспроизводстве обязанностей [12. Р. 28]; экземплярный (образцовый, примеросодержащий – *exemplary type*), имеющий дело с опытом прошлого в форме случаев, представляющих и воплощающих правила темпоральных изменений и человеческого поведения [12. Р. 30]; критический, призванный предоставить исторические свидетельства, разрывающие непрерывность идентичности и проблематизирующие современ-

ные ценности и образы жизни [12. Р. 32]; ну и, наконец, генетический, представляющий собой интеграцию чужого опыта в собственные структуры жизни [12. Р. 34]. Эта типология, как подытоживает Рюзен, может быть использована в качестве методологического и эвристического инструмента для сравнительного анализа, а именно как «типологическая матрица, позволяющая категоризировать и характеризовать культурные особенности и исключительные черты моральных ценностей и типов морального сознания в различные времена и в различных местах» [12. Р. 34].

Очевидно, что столь повышенный интерес к разнообразным аспектам исторического сознания обусловлен не просто открытием нового объекта исследования. Подтекст или сверхзадача носят мировоззренческий или даже практический характер. Это, видимо, и подразумевал Барг, когда говорил, что «индивид в состоянии жить, смотря вперед, только в том случае, если его мысль оглядывается назад» [3. С. 13], а потому определял историческое сознание как сопряжение прошлого, настоящего и будущего. Это обстоятельство подчеркивает и Рюзен, когда пишет, что современному ученому-историку не хватает понимания фундаментальной практической функции исторических повествований, а именно «формулировки человеческой идентичности посредством мобилизации сил исторической памяти» [12. Р. 18]. Поэтому вышеприведенные рассуждения о различиях исторической науки, исторической памяти и исторического сознания преследовали и преследуют не только методологические задачи для ориентации чисто исследовательского интереса, но более глубинную цель – вернуть тему к ее истокам. А исток лежит в решении вопроса о роли исторического сознания в жизненных стратегиях культуры.

Начать здесь стоит с обсуждения вопроса, внешне имеющего скорее академический характер. Барг формулировал его на примере ситуации, связанной с оценками античной мысли. Он отметил следующий парадокс: налицо «поразительные достижения греческой историографии... В то же время греческому интеллекту начисто отказывают в историческом сознании...» [3. С. 32]. Сходные идеи развивал Лосев в «Античной философии истории», подчеркивая, что «установление прогрессивно-регрессивных исторических теорий... является только внешней и описательной характеристикой античного историзма...» [11. С. 28]. В более общем смысле это вопрос о том, можно ли говорить об историческом сознании применительно к мифу, если последний принято характеризовать признаком антиисторичности. В отечественной

(даже скорее в советской) историографии он, как известно, приобрел форму вопроса об историзме.

Возможный путь обсуждения и решения проблемы упирается, как всегда, в те предпосылки, на которые мы будем опираться и от которых отталкиваться. Стоит отметить, что они выходят за пределы собственно исторических знаний, предполагают то или иное осмысление структур человеческого бытия в целом и относятся, скорее всего, к компетенции философской антропологии. Не углубляясь в эту тему, подчеркнем, что если мы принимаем такую антропологическую концепцию, которая трактует прошлое (в форме определенных представлений о нем) как неотъемлемый структурный элемент человеческого бытия, то, конечно, и мифологии будет присуще историческое сознание. Барг и Лосев, к примеру, называли данное положение дел «мифологическим историзмом». Естественно, что прошлое в мифе воспринимается иначе. Как писал Мирча Элиаде, события миф превращает в категории, а исторических лиц – в архетипы [13. С. 62].

Более принципиален, в том числе методологически, другой момент. Такая трактовка прошлого в мифе не случайна и обусловлена она, как подчеркивал тот же Элиаде, не примитивностью архаического сознания, а базовыми ориентирами архаических культур. Рискнем утверждать, что, пока эти установки сознательно или бессознательно сохраняются и воспроизводятся, восприятие прошлого останется мифом, сколь бы много о прошлом не писалось и сколь бы не была развита память о нем. В более общем плане это означает, что понимание, как писали творцы герменевтики, рождается в применении. К этому добавим, что если понимание сформировалось соответствующим образом, то не стоит ждать перспектив иного применения.

Если это так, то вопрос, сформулированный в отечественной историографии как вопрос об историзме, не лишен оснований. По сути, он подразумевает предпочтительность других форм освоения прошлого. Тогда то, что принято называть «историческим сознанием» и что обладает предпочтительностью (в глазах соответствующей культуры), может быть истолковано как сознание, мыслящее исторически. Эта способность мыслить исторически или, так сказать, исторически смотреть на прошлое предполагает, естественно, определенные способы включения исторически освоенного прошлого в жизнь современности. С этой позиции не любое обращение к прошлому делает сознание исторически мыслящим. Конечно, такой подход отталкивается от определенной точки отсчета, а

именно от современности, которая полагает себя мыслящей исторически и с этой позиции оценивает предшествующие эпохи. Тогда, методологически, предшествующие формы исторического сознания можно трактовать как этапы становления историзма, правда, терминологически вряд ли будет правомерно говорить о мифологическом историзме.

Но даже если оставить в стороне самоуверенность современной культуры в том, что она преуспела в историческом мышлении, вопрос о его сущности остается открытым. В дискурсе отечественной историографии второй половины XX в. историчность понималась как историзм сознания, а именно, словами Лосева, как такое понимание жизни, «когда отдельные ее моменты представляются чем-то небывалым и уникальным, когда мыслится та или другая цель и направленность исторического развития и вообще, когда историзм является повествованием о чем-то неповторимом» [11. С. 19]. В принципе, если убрать из этого высказывания положения о цели и направленности исторического развития, то его вполне можно принять за основу толкования исторического сознания как исторически мыслящего. Следует лишь посмотреть, какие следствия вытекают из него для понимания значения истории в жизненной практике.

Как известно, тезисы о роли прошлого в понимании настоящего и предвидении будущего стали архетипическими и даже шаблонными. То же самое относится к рассуждениям о месте исторических знаний в интеграции социума, формировании идентичности и т.д. Но не стоит ли периодически подвергать ревизии устоявшиеся положения, чтобы прояснить вложенный в них смысл? Для этого оттолкнемся от довольно любопытного утверждения Рюзена о том, что именно «кризис конституирует историческое сознание...» [14. С. 38], которое, в свою очередь, становится ментальным ответом на вызов случайности [14. С. 39]. Что это может означать? Полагаем, что данную мысль можно понять следующим образом. В ситуации стабильности и нормального течения хода событий историческое сознание, так сказать, дремлет или, иначе говоря, лишено актуальности. Оно приобретает жизненность только в ситуациях разрыва, перелома, разрушения сложившихся форм бытия. Если это так, то следует пересмотреть устоявшиеся положения о том, что без знания прошлого невозможно формирование и сохранение идентичности или интеграция сообщества. Ведь идентичность и единение могут конституироваться ожиданием будущего, к примеру общей целью. Более того,

прошлое в данной ситуации скорее выступит грузом, мешающим такому пути, поскольку ориентация на изменение по сути своей требует прервать непрерывность движения во времени.

Будем категоричными и рискнем выдвинуть тезис, что восприятие прошлого, поданного как определяющее условие идентификации, с неизбежностью будет тяготеть к мифологизации. Можно, конечно, сколь угодно опозитизировать мифы, но по отношению к свидетельствам о прошлом, претендующим на статус исторических фактов, они явятся фальсификацией и ничем иным. При этом сколь не отделяйся тезисами о символическом значении только или иного исторического события в культуре, фальсификация останется фальсификацией, а именно игнорированием одних исторических фактов и намеренным выпячиванием других. Тому же, кто утверждает, что любая интеллектуальная деятельность предполагает отделение существенного от несущественного, напомним, что есть разница между созданием исторического факта, которое требует актуализации одних источников и игнорирования других, и манипулированием с созданными историческими фактами.

Итак, примем тезис, что историческое сознание или актуализация прошлого конституируется разрывом, а не преемственностью. Правда, даже это обстоятельство еще не гарантирует формирования сознания, мыслящего исторически. Тот же Рюзен дает классификацию кризисов, которые, по его мнению, создают «различные способы образования исторического смысла» ...» [14. С. 41]. В частности, он отмечает, что «нормальный» кризис «вызывает историческое сознание как процедуру понимания данного опыта посредством использования предшествующего культурного потенциала» ...» [15. Р. 11]. По сути, речь идет о вписывании кризисного события в традицию (принятую культурой версию социального бытия) или его подведении под архетип. И дела не меняет ситуация вписывания шокирующего события в наличные архетипы или создания нового архетипа, под который может быть подведено данное событие. Хорошей иллюстрацией последнего может служить приводимый в исследовательской литературе пример реакции восточных интеллектуалов на «вызов», брошенный столкновением с индустриальными цивилизациями Запада. «... Страны Востока в условиях модернизации заимствовали западный (точнее еврейский) идеал мессианского предназначения их национальной культуры», создав тем самым «новый национальный миф» [16. С. 253]. Аналогичные выводы напрашиваются по поводу сущности традиционалистского и экземп-

лярного типов исторического сознания, выделенных Рюзенем. Если охарактеризовать суть этих типов другими словами, то можно, действительно, определить их как создание или сохранение мифов о себе, а, следовательно, и о прошлом.

При каких условиях тогда следует говорить о формировании исторического сознания, мыслящего исторически? Рюзен продолжает свои рассуждения об актуальности истории как ответа на «кризис», вводя идею «травмы». Травма предстает таким кризисом, «который разрушает структуру порождения смысла и препятствует ее восстановлению...» [14. С. 41]. Проблема, которая вытекает из такого положения дел и ставится им, «как преобразовать травму в историю» [14. С. 60], причем так, чтобы не лишить ее «взрывной силы, направленной на отрицание обычных процедур историзации» [14. С. 61]. Иначе говоря, как сделать так, чтобы не превратить травмирующее событие в очередной миф.

Вывод немецкого мыслителя заключается в следующем тезисе: «Вместо подчинения событий порождающим смысл категориям, события следует поместить в рамки интерпретации, которая проблематизирует категории исторического смысла» [14. С. 61]. Как это понимать? Рискнем утверждать, что понимать это возможно и необходимо следующим образом. Как отмечалось выше, обращение к прошлому, а значит историческое сознание, можно считать необходимым элементом в структуре человеческого бытия, но не любое историческое сознание является мыслящим исторически. Очевидно, что полагание факта изменчивости или процессуальности социальной реальности также еще не означает историчности видения, поскольку вполне может сочетаться с концепциями прогресса или закономерного развития и вписаться тем самым в мифологизированные или идеологизированные конструкции. С другой стороны, настаивать на трактовке истории как постоянного необратимого изменения — значит фактически признать, что историческое знание никакой ценностью не обладает, поскольку поистине «в каждую эпоху оказываются такие особые обстоятельства, каждая эпоха является настолько индивидуальным состоянием, что в эту эпоху возможно и необходимо принимать лишь такие решения, которые вытекают из самого этого состояния» [17. С. 61].

Представляется, что продуктивный способ преодолеть сползание исторического сознания в миф и подобные ему формы начинается с осознания того факта, что история — это всегда интерпретация прошлого. Поэтому ни уникальность, ни

повторяемость, ни изменчивость, ни постоянство как те самые традиционно придающие исторический смысл категории не являются его онтологическими чертами. Только от современности и в первую очередь от сообщества историков зависит, какой облик прошлому будет придан, будет ли оно выглядеть совокупностью изменений или вечным возвращением. Рискнем утверждать, что выбор, позволяющий избежать ловушки мифологизирующих и им подобных толкований, возможен на пути интерпретации прошлого как опыта.

Как эвристично понимать эту, на первый взгляд, столь банальную мысль об опыте прошлого? Полагаем, что осмыслить нечто как опыт возможно только в контексте видения подобного (но не тождественного) в сходных обстоятельствах. Мы подразумеваем это, когда употребляем такие выражения, к примеру, как «опыт экономических реформ» или «опыт социальных преобразований». Тогда подойти к прошлому как опыту означает представить его не как сумму успехов или неудач, а как столкновение целей и задач, поставленных историческими акторами, с непредвиденными ими обстоятельствами и соответственно с неопределенным финалом. Определение такого финала может быть лишь результатом, а не предпосылкой исторического исследования. Так видеть прошлое возможно только тогда, когда стабильность настоящего поставлена под вопрос, а будущее мыслится неопределенным и многовариантным. Собственно говоря, это и есть ситуация разрыва. Идея альтернативности подразумевает, что среди возможных вариантов может повториться и прошлое, а значит, осмысление его как опыта приобретает значение и культурную ценность. Более того, только тогда прошлое приобретает это значение. Если полагать, что таково фундаментальное устройство социальной реальности, то каждое поколение действительно обречено переписывать или, по крайней мере, переосмысливать историю заново.

Такой подход, как представляется, позволяет с одной стороны, избежать ностальгического отношения к прошлому, заставляющего трактовать его как совокупность успехов и, по сути, обрекающего на мифологизацию, а с другой стороны, сведения деятельности историка только к критике исторических предрассудков и стереотипов. На этом месте стоит вернуться к мысли Барга об историческом сознании как совмещении всех трех модусов исторического времени. Действительно, если историческое сознание мы воспринимаем, прежде всего, как способ видения прошлого, то в любой своей форме, будь то в форме мифа или какой-либо иной, оно явно или неявно отталкивается от опре-

деленного толкования настоящего и будущего, а точнее, определяется ими. Но мы также получаем возможность вписать в эту формулу такой тип исторического сознания, как сознание, мыслящее исторически, и тем самым воссоздать социально-культурный контекст, породивший саму проблематику исторического сознания. Более того, актуализация этого контекста подразумевает постановку и возможное решение вопроса о перспективах такого осмысления исторического сознания, которое создает благоприятный климат для исторических исследований и продуктивные условия для определения его культурной ценности. Представляется, что предложенная трактовка историчности открывает такой путь.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Левада Ю.А.* Историческое сознание и научный метод // Памяти Юрия Александровича Левады / [сост. Т.В. Левада]. М., 2011. С. 298–352.
2. *Тоценко Ж.Т.* Историческое сознание и историческая память. Анализ современного состояния // Новая и новейшая история. 2000. №4. – URL. <http://vivovoco.rsl.ru/VV/JOURNAL/NEWHIST/NIMEM.HTM>.
3. *Барг М.А.* Историческое сознание как проблема историографии // «Цепь времен»: проблемы исторического сознания / Отв. ред. Л.П. Репина. М., 2005. С. 12–37.
4. *Блур Д.* Сильная программа в социологии знания // Парадигмы социологии знания: хрестоматия. М., 2007. С. 193–214.
5. *Carr D.* Time, Narrative, and History. Indiana Univ. Press, 1991.
6. *Могильницкий Б.Г.* Историческое познание и историческое сознание // Историческая наука и историческое сознание. Томск, 2000. С. 34–67.
7. *Нора П.* Проблематика мест памяти // Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. СПб., 1999. С. 17–50.
8. *Хальбвакс М.* Социальные рамки памяти. М., 2007.
9. *Ассман Я.* Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004.
10. *Томпсон П.* Голос прошлого. Устная история. М., 2003.
11. *Лосев А.Ф.* Античная философия истории. М., 1977.
12. *Rusen J.* History: narration, interpretation, orientation. Berghabn Book, 2005.
13. *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) // М. Элиаде. Космос и история. М., 1987. С. 27–144.
14. *Рюзен Й.* Кризис, травма и идентичность // «Цепь времен»: проблемы исторического сознания / Отв. ред. Л.П. Репина. М., 2005. С. 38–62.
15. *Rüsen J.* Trauma and Mourning in Historical Thinking // Journal of Interdisciplinary Studies in History and Archaeology. Vol. 1, №1 (Summer 2004). P. 10–21.
16. *Хазанов О.В.* Миф и история в неоиндуистском сознании // «Цепь времен»: проблемы исторического сознания / Отв. ред. Л.П. Репина. М., 2005. С. 224–254.
17. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории. СПб., 1993.