

Можна не вагаючись сказати, що Войцех Вжосек сьогодні є одним з найвизначніших знавців парадигми «нової історії», також і в європейському масштабі.

*Ян Поморський,
Університет Марії Кюрі-Склодовської в Любліні*

Войцех Вжосек вже багато років належить до числа найвизначніших польських методологів історії та істориків історіографії. Він є одним з небагатьох польських дослідників, який зумів виробити власну оригінальну рефлексію над минулим та її місцем в інтелектуальному інструментарії сучасної людини.

*Рафал Стобецький,
Лодзький Університет*

Монографії В. Вжосека «Історія – Культура – Метафора» і «Про історичне мислення» є показовими ... щодо творчої лабораторії польського історика. Більшість його наукових конструкцій є своєрідними арабесками чи словесними мозаїками, викладеними з окремих візерунків слів і фраз, які ніби випадково поєднуються в єдине ціле й кожної миті можуть розсіпатися на окремі автономні часточки. У. Еко дає специфіку сприйняття таких мистецьких феноменів: «У мозаїці кожен шматок скла можна розглядати як одиницю інформації, bit, а всю інформацію – як сукупність окремих одиниць. Відношення, які встановлюються між окремими шматочками традиційної мозаїки, жодним чином не є випадковими і підкоряються точним законам імовірності».

А.Киридон, С.Троян

ISBN 978-966-521-602-5



9 789665 216025
www.nika-centre.kiev.ua

Ідеї
та
Історії

ІСТОРИЯ – КУЛЬТУРА – МЕТАФОРА • ПРО ІСТОРИЧНЕ МИСЛЕННЯ

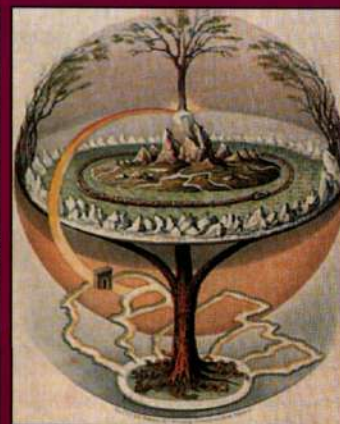
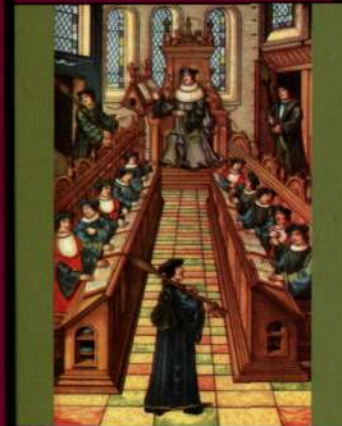
Войцех
ВЖОСЕК

Войцех Вжосек

Історія – Культура – Метафора

Постання
некласичної історіографії

Про історичне мислення





Серія «Ідеї та Історії»

Заснована в 2007 р. Випуск 7

Войцех Вжосек

ІСТОРІЯ – КУЛЬТУРА – МЕТАФОРА
Постання неklasичної історіографії

ПРО ІСТОРИЧНЕ МИСЛЕННЯ

Wojciech Wrzosek

Historia – Kultura – Metafora

Powstanie nieklasycznej historiografii

O myśleniu historycznym

Войцех Вжосек

Історія – Культура – Метафора

Постання неklasичної історіографії

Про історичне мислення

Київ
Ніка-Центр
2012

Переклад з польської:
В.С. Саган, С.О. Серяков, В.В. Склокін

Наукова редакція:
А.М. Киридон, С.С. Троян, В.В. Склокін

Монографія сучасного польського історика, керівника закладу методології історії та історії історіографії Університету імені Адама Міцкевича в Познані професора Войцеха Вжосека є синтезом двох книг, виданих мовою оригіналу впродовж останніх років.

Автор обґрунтовує конструктивістський підхід до аналізу історіописання та здійснює одну з найпереконливіших у світовій гуманітаристиці спроб концептуалізації історії як культурної практики. Автор показує обмеженість традиційного підходу з його трактуванням історії як науки, що дає об'єктивне знання про минуле, і пропонує натомість власну концепцію, яка розглядає історію як частину сучасної культури, спрямовану на пізнання культури минулого. Простежуючи під цим кутом зору зміни у французькій історіографії ХХ століття, Вжосек окреслює загальний образ історіографії як культурної практики та вказує на її метафоричну природу та культурну ангажованість.

Для істориків, філософів, політологів, релігієзнавців, а також усіх, хто цікавиться проблемами теорії та методології історії.

Переклад та наукове редагування книги були почасти уможливлені стипендією Каси Мянзовського (Kasa im. Józefa Mianowskiego)

Переклад за:
Wojciech Wrzosek *Historia – Kultura – Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii* (ISBN 978-83-229-3165-3)
Wojciech Wrzosek *O myśleniu historycznym* (ISBN 978-83-61231-32-5)

© Wojciech Wrzosek, 1995
© Wojciech Wrzosek, 2009
© Переклад. В.С. Саган, С.О. Серяков, В.В. Склокін, 2012
© Наукова редакція. А.М. Киридон, С.С. Троян, В.В. Склокін, 2012
© Оригінал-макет. Видавництво «Ніка-Центр», 2012
© Серія «Ідеї та Історії». Видавництво «Ніка-Центр», 2007

ISBN 978-966-521-602-5
ISBN 978-966-521-459-5 (Серія «Ідеї та Історії»)

Алла Киридон, Сергій Троян

КОНСТРУЮВАННЯ МЕХАНІЗМІВ ІСТОРИЧНОГО МИСЛЕННЯ

Сучасна історична наука демонструє розмаїття новаторських підходів у сфері її теорії та філософії, методології історичних досліджень і контекстуального аналізу історичного процесу в дослідженнях зарубіжних авторів¹. Професор історичного факультету Центральноєвропейського університету в Будапешті Альфред Рибер у доповіді, виголошеній на Міжнародній науковій конференції «Виклики сучасної історіографії: світовий та український контексти» (Львів, 9–10 листопада 2001 року), виокремив принаймні п'ять основних моделей історіографічних практик, які найчастіше використовують західні історики: цивілізаційну, історико-соціологічну, глобалістську, емпірицистську і «дифузійністську»². Водночас здійснюються активні пошуки такого синтезу методологічного досвіду в історичному пізнанні, який відкидає як сциєнтизм з його вірою в об'єктивність, так і абсолютний скептично-релятивістський оптимізм

¹ Див., напр.: Рикёр П. *Время и рассказ*. Т. 1. / П. Рикёр. СПб., 1999; Т. 2. М., 2000; Рикёр П. *История та истина* / П. Рикёр. К., 2001; Компаньон А. *Демон теории* / А. Компаньон. М., 2001; Данто А. *Аналитическая философия истории* / А. Данто. М., 2002; Уайт Х. *Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века* / Х. Уайт. Екатеринбург, 2002; Хапаева Д.Р. *Время космополитизма: Очерки интеллектуальной истории* / Д.Р. Хапаева. – СПб., 2002; Анкерсмит Ф. *Нарративная логика. Семантический анализ языка историков* / Ф. Анкерсмит. М., 2003; Семья, дом и узлы родства в истории / Европейский университет в Санкт-Петербурге, Институт истории общества им. Макса Планка (Гёттинген). СПб., 2004; Нові перспективи історіописання / За ред. Пітера Берка. К.: Ніка-Центр, 2004; Гуревич А. *История нескончаемый спор* / А. Гуревич. М., 2005; Методологические проблемы истории: Учебное пособие / Под ред. В.Н. Сидорцова. Минск, 2006; Козеллек Р. *Минуле майбутнє: Про семантику історичного часу* / Р. Козеллек. К., 2005; Козеллек Р. *Часові пласти: Дослідження з теорії історії* / Р. Козеллек. К., 2006; Мегилл А. *Историческая эпистемология: Научная монография* / А. Мегилл / Пер. М. Кукарцевой, В. Кашаева, В. Тимонина. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009; Рюзен Й. *Нові шляхи історичного мислення* / Й. Рюзен [Пер. з нім.]. Львів: Літопис, 2010.

² Рибер А. *Сучасні підходи до вивчення всесвітньої історії* / А. Рибер // *Україна модерна*. К.; Львів, 2005. Ч. 9. С. 15.33.

постмодернізму. Цей синтез скерований, зокрема, в напрямку того, що називають культурологічним підходом в історії. Можна також говорити про надання переваги методологічному еклектизму того типу, який часто зустрічається у сфері історичної антропології.

Не можемо не зазначити, що українська історична наука останнім часом розвивається в руслі відповідних європейських і світових тенденцій³. Це, на наш погляд, не суперечить і двом уповні обґрунтованим точкам зору на сучасний стан справ в українській історіографічній практиці. Перша належить академіку НАН України, директору Інституту історії України НАН України Валерію Смолю, який констатує цілковите переважання прикладних розробок над теоретичними, есеїстичний та афористично-публіцистичний, а не аналітичний характер «теоретизування», ідейну автаркію з її пристрастю самотужки «винаходити велосипед»⁴. Натомість заступник директора Інституту українознавства імені І. Крип'якевича професор Леонід Зашкільняк дає визначення реалій сучасного стану розвитку української історіографії «як перехідного: від заідеологізованого історіописання в рамках радянського «марксистсько-ленінського» дискурсу до нових підходів, пластивих світовій історичній думці»⁵.

Назагал вважаємо за доречне констатувати, що характер, внутріш-

³ Див., напр.: Підгаєцький В. Основи теорії та методології джерелознавства з історії України ХХ століття / В.Підгаєцький. Дніпропетровськ, 2000; Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. / Н.Яковенко. К., 2002; Яковенко Н. Одна Кліо – дві історії / Н.Яковенко // Критика. 2002. № 12; Удод О.А. Україна: філософія історії / О.А.Удод. К., 2003; Соколова М. Інтелектуальна історія як наукова дисципліна / М.Соколова // Збірник Харківського історико-філологічного товариства. Харків, 2004. Т. 10; Таран Л.В. Новые тенденции в мировой и украинской историографии / Л.В.Таран // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. М., 2004. Вып. 13; Зашкільняк Л. Виклики сучасної історіографії: світовий та український контексти // Україна модерна / За ред. Я.Грицака, Л.Зашкільняка, Е.Гийдела / Л.Зашкільняк. К.; Львів, 2005. Ч. 9; Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки / Гол. ред. В.Смолій; відп. ред. І.Колесник. К., 2006. Вип. 2. Ч. 1.; Грицак Я. Пророк у своїй вітчизні. Франко та його спільнота (1856–1886) / Я.Грицак. К., 2006; Зашкільняк Л. Сучасна світова історіографія: Посібник для студентів історичних спеціальностей університетів / Л.Зашкільняк. Львів, 2007; Яковенко Н. Вступ до історії / Н.Яковенко. К., 2007; Киридон А.М. Минуле в інтерпретаціях істориків: п'ять розвідок про пам'ять: Монографія / А.М.Киридон; наук. ред. С.С.Троян. Рівне: РІС КСУ, 2010.

⁴ Від Редакції // Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки. К., 2006. Вип. 2, Ч. 1. С. 7.

⁵ Зашкільняк Л. Виклики сучасної історіографії: світовий та український контексти / Л.Зашкільняк. С. 8.

ню суперечливість і драматизм цієї ситуації доволі влучно передають міркування французького історика Франсуа Доса: «Новий історичний дискурс, достоту, як і попередній, пристосовується до влади та навколишньої ідеології. <...> Ця історія вбирає у себе сновиддя, притлумлені інстинкти, намагаючись досягти консенсусу з проблемами нашого сучасного суспільства, а на історика покладено обов'язок розгребти всі ці аномалії...»⁶. Водночас, не поділяючи песимізму автора наведеної цитати, переконані, що попри всі умовності та висловлені зауваги стосовно сучасного стану української історичної науки, не можна не помітити таких очевидних позитивів, як істотне розширення «території історика» (термін за назвою написаного в 1973 році нарису Ле Руа Ладюрі), збагачення арсеналу пізнавальних технік і успішне використання методологічних підходів із арсеналу новітньої світової історичної думки. Тематично й історично спостерігається альтернативність методологічної бази теоретико-пізнавальних засад: «філософська герменевтика» (Г. Гадамер, П. Рікер), «філософська історіографія» (Е. Макінтайр, Г. Блумейберг), «глобальна теорія мови і дії» (Д. Девідсон), «теорія комунікативної поведінки» (Ю. Габермас), «фундаментальна онтологія» (М. Гайдеггер), «контрфілософія археології знання» (М. Фуко), «програма деконструкції» і «граматології» (Ж. Деррида), «текстовий аналіз» (Р. Барт) тощо.

У контексті сучасного історіографічного дискурсу можна стверджувати, що польська література бере щонайактивнішу участь у європейському міжкультурному діалозі. Серед свого роду брендівих постатей істориків помітне місце посідають польські науковці, які виростили на сприятливому ґрунті методології історії і фахового авторитету вченого зі світовим ім'ям Єжи Топольського (1928–1998)⁷. До аналізу його праць і визначення місця в світовій історичній науці звернулися також українські часописи⁸.

У фокусі постійної уваги перебувають і учні, продовжувачі справи Є. Топольського. Зокрема звертаємо увагу на плідну наукову працю співробітників закладу методології історії та історії історіографії Познанського університету імені Адама Міцкевича під керівництвом професора Войцеха Вжосека (Wojciech Wrzosek). Саме він запропону-

⁶ Цит. за: Яковенко Н. Вступ до історії / Н.Яковенко. С. 223.

⁷ Topolski Jerzy. Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej / Jerzy Topolski. Warszawa, 1996; Topolski Jerzy. Wolność i przymus w tworzeniu historii / Jerzy Topolski. Poznań, 2004; Topolski Jerzy. Wprowadzenie do historii / Jerzy Topolski. Poznań, 2005.

⁸ Поморський Я. Як займатися методологією історії? Довкола концепцій Єжи Топольського / Ян Поморський // Ейдос. 2006. Вип. 2. Ч. 1. С. 87–97.

вав неординарні наукові підходи до розуміння сучасних історичних та історіографічних процесів, які набули поширення далеко за межами польської держави⁹. «Історіографія є одним з найбільш систематичних свідчень долі культури, — зазначає В. Вжосек. — При цьому вона є записом людського — імпульсного, рефлексійного — метафоризування світу. Одночасно вона є його антропоморфізуванням і гуманізуванням. Історична уява розуміє світ у своєму класичному варіанті безпосередньо, у некласичному — опосередковано, в перспективі антропоморфізації»¹⁰. Польський історик робить вагомий висновок: «Це дозволяє підняти світ до людського виміру або, інакше кажучи, конструювати його згідно з людськими уподобаннями. Історіографія й історичне мислення, особливо мислення традиційне, є близькими до фігур публічного дискурсу, оскільки пропонують співвимірні з ним сенси, які додатково втілені явно у цінності, а тому в публічному дискурсі стають жертвою легких, випадкових і суб'єктивних інтерпретацій»¹¹. Такий підхід — не що інше, як своєрідне «конструювання» історичного й історіографічного процесу, пошук новітньої неординарної точки зору на здавалося б усталені речі та явища.

Пропонована Читачу книга є науковим синтезом двох монографій керівника закладу методології історії та історії історіографії професора Войцеха Вжосека. Мова йде про опубліковану вперше ще в середині 1990-х років працю «Історія — Культура — Метафора»¹², яка стала вагомим підсумком габілітаційного дисертаційного дослідження та була перевидана 2010 р.¹³, та одну з найновіших рефлексій польського вченого над історичною свідомістю «Про історичне мислення»¹⁴. Переклад текстів здійснили кандидати історичних наук В. Склокін і С. Серяков, а також філолог В. Саган. Вважаємо за доречне зупинитися на деяких

⁹ Wrzosek W. Czy historia ma przyszłość / W. Wrzosek // Gra i konieczność. Zbiór rozpraw z historii historiografii i filozofii historii. Bydgoszcz: Epigram, 2005. S. 11-16; Wrzosek W. O trzech radzających stronniczości w historii / W. Wrzosek // Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów. Łódź, 2008. S. 77-90; Wrzosek W. O myśleniu historycznym / W. Wrzosek. Bydgoszcz: Epigram, 2009. 143 s.

¹⁰ Wrzosek W. O myśleniu historycznym / W. Wrzosek. S. 131.

¹¹ Там же.

¹² Wrzosek W. Historia — Kultura — Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii / Wojciech Wrzosek. Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum, 1995. 155 s.

¹³ Wrzosek W. Historia — Kultura — Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii / Wojciech Wrzosek. Wydanie drugie poprawione i uzupełnione. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2010. 173 s.

¹⁴ Wrzosek W. O myśleniu historycznym / W. Wrzosek. Bydgoszcz: Epigram, 2009. 143 s.

особливостях цієї складової підготовки україномовного видання монографій В. Вжосека.

Переклад із однієї мови на іншу допомагає не лише збагнути чужу культуру, а насамперед розширити межі власної. Філолог Л. Бублейник влучно зауважила: «Роль перекладів у сучасному культурному просторі важко переоцінити: адже саме завдяки їм здійснюється культурна взаємодія народів, яка в сучасних умовах системно діючих чинників глобалізації, має сприяти їхньому зближенню, збагачуючи духовний досвід читачів, і водночас збереженню національних особливостей — кожен народ цікавий і потрібний іншим своєю глибокою самотністю»¹⁵.

Можна сказати, що сучасний світ — це світ перекладу. Світ, де неминучо передумовою донесення власного досвіду, є здолаття порога сприйняття, адаптації до стилістичних, термінологічних, тематичних очікувань потенційного Читача. Поділяємо думку учасників форуму часопису «Україні модерної» щодо того, «аби книжка повноцінно діяла в українському інтелектуальному просторі, вона має бути опублікована українською мовою»¹⁶. Навіть російсько- чи польськомовні видання мають обмежений обіг і коло читання. Тому роль перекладів у сучасному інтелектуальному полі загалом та України зокрема важко переоцінити.

Узагальнюючи, спробуємо визначити мотиваційне опертя здійснення перекладу. Найвагоміших чинників кілька. По-перше, з погляду інтеграції у світову науку українська історіографія прагне долучитися до провідних її зразків. По-друге, нагальна потреба в розвитку вітчизняного фахового перекладу текстів і виходу з-під впливу відповідної потужної російської конкуренції, коли здебільшого нові академічні праці англійських, німецьких, французьких авторів з'являються в перекладі на російську мову¹⁷. По-третє, посилення академічних контактів із Польщею й

¹⁵ Бублейник Л.В. Проблематика художнього перекладу: семантико-стилістичні аспекти. Навч. посібник / Л.В. Бублейник. Луцьк: ВІЕМ, 2011. С. 4.

¹⁶ Форум. **НБ** (можливість перекладу) // Україна модерна. К.: Критика, 2010. Ч. 5: Перекладаючи літературу / Культуючи переклад. С. 9.

¹⁷ У сенсі коментарів до перших двох чинників зауважимо, що останнім часом українською мовою вийшли, зокрема, переклади творів таких відомих західних авторів: Пікер П. Історія та істина / П. Пікер. К., 2001; Нові перспективи історіописання / За ред. Пітера Берка. К.: Ніка-Центр, 2004; Козеллек Р. Минуле майбутнє: Про семантику історичного часу / Р. Козеллек. К., 2005; Козеллек Р. Часові пласти: Дослідження з теорії історії / Р. Козеллек. К., 2006; Фюре Ф. Минуле однієї ілюзії. Нарис про комуністичну ідею у XX столітті / Ф. Фюре. К.: Дух і літера, 2007; Керський Б. Розмови з Богданом Осадчуком / Б. Керський, А. Ст. Ковальчик. К.: Дух і літера, 2009; Рюзен Й. Нові шляхи історичного мислення / Й. Рюзен. Львів, 2010; Сорос Дж. Лекції в Центрально-Європейському Університеті / Дж. Сорос. К.: Дух і літера, 2011.

зростання інтересу до наукового доробку польських учених. По-четверте, україномовна академічна спільнота завдяки перекладу двох книг польського дослідника Войцеха Вжосека, може долучитися до сучасної конструктивістської парадигми. Переклад його книг носить комунікативну функцію, відтак має на меті ознайомити Читача з текстом.

Зрозуміло, що проблема перекладу ширша за питання адекватності відтворення оригіналу. Важливість і складність завдання перекладу, насамперед, полягає в перенесенні основних концептів із одного ментального та життєвого універсуму до іншого, з однієї до іншої культури. «...Одне із завдань перекладу... — простежити в різних культурах глибинні джерела аналогії між ключовими складовими — образами і текстами, — щоб побудувати мости порозуміння між різними культурними системами»¹⁸, — дуже слушно зауважив іспанський науковець Фернандо Санчес Маркос. При цьому йдеться про рівень можливості перекладу. Його метою є, насамперед, передати зміст твору, а по змозі й стиль, колорит тощо.

Погодимось з філологом І. Оржицьким, який влучно підмітив, що «переклад — як війна: перемога досягається з тою або іншою кількістю втрат»¹⁹. Перекладач має враховувати, що кожен автор — і В. Вжосек не виняток — балансує між мовами, запозичує слова та концепти з інших мовно-культурних контекстів. Поза тим, як зазначив Ю. Лотман, «деякі тексти із хронологічно давніших пластів привносяться в культуру, взаємодіючи з її сучасними механізмами, генерують образ історичного минулого, який переноситься культурою в минуле, і вже як рівноправний учасник діалогу впливає на теперішнє»²⁰. Це також не може не створювати додаткової напруги в царині розуміння та тлумачення текстів. До того ж із метою адекватної передачі тексту перекладач повинен враховувати різницю в конденсованості мов, у стислості та місткості художнього вислову, який нерідко набуває символічного значення, у лексичних, лексико-семантичних і стилістичних конструкціях. Врешті, на перекладачів впливає об'єктивна різниця між національним і мовним середовищем професійної історіографії, яка базується на всотуванні різного інтерпретаційного матеріалу. Отже, переклад потребує не лише знання мови, а й високої фахової підготовки, доброго знання термінології.

¹⁸ Санчес Маркос Ф. Історик як перекладач // Україна модерна. К.: Критика, 2010. Ч. 5: Перекладаючи літературу / Культивуємо переклад. С. 274.

¹⁹ Форум. Не(можливість перекладу) // Україна модерна. К.: Критика, 2010. Ч. 5: Перекладаючи літературу / Культивуємо переклад. С. 18.

²⁰ Лотман Ю. Внутрі мислящих миров. Человек — текст — семиосфера — история / Ю. Лотман. М.: Яз. Рус. культуры. 1999. С. 384-385

Віддамо належне колективу перекладачів презентованого тому праць В. Вжосека: вони не лише прагнули максимально врахувати всі ці обставини й складність текстів, які перекладали, а й намагалися максимально наблизити переклад до оригіналу та якомога точніше передати зміст авторського задуму. Відтак, небезпідставно сподіваються на те, що Г.-Г. Гадамер окреслював як ««сплавлення обрію», коли зникає напруження між обрієм тексту і обрієм читача»²¹.

Розпочинаючи книгу «Історія — Культура — Метафора»²², В. Вжосек чітко сформулював дві обставини, які спонукали його до порушення вагомий наукової проблеми органічного взаємозв'язку між історією, її культурним контекстом та метафорою²³.

По-перше, окреслити аргументи на користь того, що рефлексія над історією й історіографією може мати успіх лише в тому разі, коли вона розуміється як галузь культури. Відповідно, історія лише настільки зможе вважатися наукою, наскільки останню попередньо вдасться інтегрувати до простору культури.

По-друге, дати опір модерністській історіографії, яка сформувалася у межах « нової історії » на основі соціологізму, функціоналізму, структуралізму та марксизму. Цей напрямок історіописання став, по суті, спробою реалізації програми неподієвої історії шляхом унауковлення історії в дусі *social science*. Модерністська історіографія є процесуальною, структурною й квантативною, обмежує сферу інтересів історії надіндивідуальними явищами й недоступними свідомості історичними феноменами. Незгоду з таким підходом виражає *nouvelle histoire* у вузькому сенсі слова, тобто історична антропологія.

Одразу зауважимо, що такі міркування зберігали свою актуальність і при написанні другої монографії, яка через майже півтора десятиліття стала фактично розвитком, поглибленням і продовженням ідей першої.

У праці «Історія — Культура — Метафора» польський історик рефлексує з приводу історіографії, яка генетично походить від літератури й обрала в нові часи фатальний шлях самоідентифікації з наукою, при замовчуванні всього того, що в її ідентичності не узгоджувалося чи навіть

²¹ Гадамер Г.-Г. Текст і інтерпретація // Г.-Г. Гадамер Істина і метод / Г.-Г. Гадамер; пер. з нім. О. Мокровольського. Т. II. К.: Юніверс, 2000. С. 313.

²² Див.: none видання Wrzosek W. Historia — Kultura — Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii / Wojciech Wrzosek. Wydanie drugie poprawione i uzupełnione. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2010. 173 s.

²³ Wrzosek W. Historia — Kultura — Metafora / Wojciech Wrzosek. Wyd. drugie... — S. 19, 24.

суперечило цій тенденції. Зміни методологічного образу історіографії, які відбувалися в новітню добу, здійснювалися значною мірою в річищі того розуміння науки (її цілей, методів, істини, об'єктивності тощо), яке пропонує сучасний позитивізм. Отже, історія посіла місце в просторі культури на перетині тих тенденцій, які вели її до *science*, і навпаки — залишали на терені *lettre*. Подібне розташування спричинило перманентну кризу її ідентичності, яка стала водночас каталізатором розвитку та джерелом постійно виринаючого «комплексу меншовартості». У результаті, на думку В. Вжосека, історія не є ані наукою, ані мистецтвом — як з точки зору витонченого епістемологічного аналізу, так і пересічної думки читачів історичних праць²⁴.

У форматі такого підходу, що вповні закономірно, дослідник виклав своє бачення завдань епістемології історії, в загальних рисах окреслив обрану для конкретного історіографічного аналізу інтерпретаційну концепцію. За П. Рікером, «інтерпретація є частиною численних обумовленостей символів — їхніх надобумовленостей, <...> але кожна інтерпретація, вже за своїм визначенням, створює це багатство, що різноманітність і відтворює символ»²⁵. Вартими уваги в такій проекції є інтерпретації творів, що розраховані на зміну читачьких горизонтів очікування, і поєднують як значущість проблематики, так і в дечому провокаційний ігровий характер презентації фікційного світу. За таких умов від здатності інтерпретатора донести до Читача «зримість» фікційного хронотопу, не порушуючи водночас глибинного сенсового наповнення, залежить ґрунтовність «перепрочитання тексту». З огляду на зазначене, автор зосередився на двох головних аспектах: по-перше, на проблемі так званого культурного приписування і пов'язаній з ним ідеї історичної метафори; по-друге, на характеристиці проблемного поля епістемології історії²⁶.

У першому випадку йдеться про здатність конкретної культури «усвідомлювати» деякі риси, діапазон, обсяг і зміст антропоморфізації. Інакше кажучи, спроможність певної культури розуміти, які саме антропоморфізми вона вселяє в інші культури. Розпізнавання цього стану дає можливість принаймні частково контролювати неминуче, як здається, культурне приписування. Історія, як одна зі сфер культури, поділяє з нею усі ці властивості. Звідси, позиціонування сучасної історичної науки до минулого (особливо віддаленого) є не чим іншим, як ставленням однієї

культури до іншої, стосунком культурного приписування²⁷. Культурне приписування, що здійснюється істориком, складається із логіки, темпоральності, просторовості й тісно пов'язаних із ними історіографічних метафор²⁸.

Процес історичного пізнання у контексті культурного приписування в іншому аспекті виходить на «глибинні пласти культури»²⁹. Останні безпосередньо визначають, як саме ми структуруємо, категоризуємо й метафоризуємо світ, а також — який його образ формується у нашій свідомості і згодом передається іншим особам у процесі комунікації. В. Вжосек концентрує увагу на провідній думці дослідження: «Устрій, який ми приписуємо світові, не є тим порядком, що дійсно існує в ньому. Ми надаємо сенсу дійсності, що нас оточує, обираючи за провідника базові сенси культури»³⁰. Це не що інше, як метафоризування історичного минулого. Отже, в процесі історичного пізнання й, відповідно, культурного приписування надзвичайно важливе місце посідає метафора як змістовний компонент процесу вивчення історичного минулого чи пізнання світу.

Звідси важливими видаються два висновки польського історика.

Перший: «...Кожен дослідник, який розмірковує над певним явищем, привносить своїм мисленням потребу фіксації змін у часі і сягає сутності процесу генези. Цю проблему можна сформулювати й по-іншому. Культура, яка досліджує, приписує підслідній дійсності власні домінуючі метафори (у рікерівському розумінні цього вислову), історіографічні метафори та темпоральність, згідно з якою й починає помічати у сфері дослідження те, що вона окреслює як зміни і незмінності. Це — характерне для культури, яка досліджує, розуміння зміни, «уявлення» про рух і розвиток»³¹.

Другий стосується визначення меж культурного приписування, яке відбувається у процесі історичного дослідження: «По-перше, це — внутрішня логіка культури... По-друге, напевно, йдеться про темпоральність і просторовість, які містяться у просторі сенсів, що приписуються досліджуваній дійсності. Нарешті, це (що є особливо важливим для нас) — таємно пов'язані з ними історіографічні метафори, базові ідеї, категорії, символічні парадигми або ... стереотипи історичного мислення»³².

²⁴ Tamże. S. 20.

²⁵ Рікер П. Конфлікт інтерпретацій (фрагмент) // Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. / П. Рікер. Львів: Літопис, 2002. С. 296.

²⁶ Wrzosek W. Historia — Kultura — Metafora / Wojciech Wrzosek. Wyd. drugie... S. 25.

²⁷ Tamże. S. 26.

²⁸ Tamże. S. 121.

²⁹ Tamże. S. 28.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże. S. 30.

³² Tamże. S. 32.

При цьому метафори генези й розвитку є одними з таких, які зазвичай приписуються й формують категоріальну мережу традиційної історії. Оновлюючись упродовж століть, вони й надалі існують у зв'язках із іншими категоріями. Ці метафори визначають, якими можуть бути конкретно-історичні образи світу й людини. Вони позначають межі історичності візії людини в світі, які окреслюються в певні історичні епохи та знаходять вираження в різноманітних історіографічних орієнтаціях або репрезентуються видатними істориками. Навіть побіжне ознайомлення з історіографічними метафорами засвідчує їх неоднозначність і мінливість у часі. Звісно ж, засновані на цих метафорах образи історичного світу мусять бути неоднорідними: вони окреслюють різні типи устрою світу, проектує різні моделі існування людини в ньому тощо.

Зазначимо, що в сучасній науковій парадигмі метафору розглядають як ментальну операцію, як спосіб пізнання, структурування, концептуалізації, моделювання й репрезентації світу. Метафора – це особливого роду схеми аналогового мислення. Розрізняють орієнтаційні метафори (вони спираються на просторові опозиції типу «верх»–«низ», «центр»–«периферія» і т.п.), онтологічні метафори (наприклад, репрезентування неживих предметів як одухотворених живих істот) і структурні метафори (які уможливають використання однієї понятійної сфери для опису іншої). Метафора – широко застосовуваний інструмент не лише буленого пізнання дійсності, а й наукових реконструкцій. При цьому метафоричне інтерпретування різноманітних сегментів реальності уяскравлює сприйняття процесів. Істотного значення метафорі надавав У. Еко, вважаючи її кодом, який «дозволяє породжувати судження про нові факти», а також створювати комунікаційну та пізнавальну цінність³³.

В. Вжосек вводить поняття «історіографічної метафори» як категорії, що використовується в епістемологічно орієнтованому історіографічному аналізі й має такі самі властивості, як і будь-яка інша метафора³⁴. Далі польський історик уповні вмотивовано всебічно аналізує мовну метафору, неklasичне поняття метафори, метафоризування як абстрагування й моделювання, логічну схему й риторичний сенс метафори, її евристичні функції, а також генезу й долю. Звідси, за В. Вжосеком, увесь процес, від утворення метафори до набуття нею застиглої форми у знанні та мові, можна назвати її історією або долею. Існуючи в культурі, метафора стає загальнодоступною, а згодом – маргіналізується, аж до

³³ Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / Умберто Эко; [пер. с англ. и итал. С.Д. Серебряного]. СПб.: Симпозиум, 2005. С. 118.

³⁴ Wrzosek W. Historia – Kultura – Metafora / Wojciech Wrzosek. Wyd. drugie... S. 37.

повного забуття. Втім, метафора може оновлюватися внаслідок впливу реінтерпретацій, що реанімують її. Але може й, навпаки, стати жертвою баналізації та догматизації. У такому розумінні, історія метафор є, по суті, історією культури³⁵.

На цій теоретико-концептуальній основі встановлення внутрішнього зв'язку між історією, культурою (культурним приписуванням) і метафорою постає обґрунтована верифікація головного завдання епістемології історії: «...У кінцевому підсумку мета епістемології історії полягала б у пошуку, відкритті і з'ясуванні генези та ролі метафор, які формують інтерпретаційну базу історичної науки. А отже, також – у реконструюванні й інтерпретації генези та функцій історіографічних метафор, які формують візію світу і людини, тобто мисленнєвий фундамент історіописання... епістемологія історії прагне з'ясувати діапазон і сферу культурного приписування, яке полягає у привнесенні до досліджуваної дійсності історіографічних метафор»³⁶.

На основі саме такого підходу до процесу історичного пізнання В. Вжосек надалі проаналізував дискусію про метафори у сучасній французькій історіографії (зокрема, на прикладі розгляду долі метафори-поняття «революція»); зупинився на процесі виникнення модерністської історіографії та впливу на неї культурного приписування й історичних метафор, насамперед, у контексті історизації економічної науки й економізації історії; подав власну візію поміркованого модернізму, зокрема броделівського метафоризування світу; нарешті, висловив своє ставлення до постанови немодерністської історіографії, тобто історичної антропології.

Професор з Університету імені Адама Міцкевича особливу увагу звернув на той факт, що «історична антропологія виростає, подібно як модерністська історія, з опозиції щодо класичної історії»³⁷. Він пише: «Історія, згідно з твердженням Ле Гоффа і Гуревича, є не чим іншим, як суспільною історією культури – культури в антропологічному сенсі, а значить, цілісністю того, що називається матеріальною і духовною культурою в їх гомогенній єдності»³⁸.

В. Вжосек зауважує ще одну важливу обставину в сенсі своїх розмірковувань над процесом і змістом історичного пізнання. Мова йде про те, що антропологія історична або антропологізування історії в не-науковому дусі спричинилося до дослідження менталітету – «системи

³⁵ Там же. С. 47.

³⁶ Там же. С. 48.

³⁷ Там же. С. 139.

³⁸ Там же. С. 140.

образів, уявлень, що в різних суспільних групах і верствах, які становлять суспільство, різняться співзвучністю, але завжди лежать в основі людських уявлень про світ і їх місце в ньому і в результаті визначають поступки і поведінку людей»³⁹. Упродовж 60–80-х років ХХ століття, за твердженням Карло Гінзбурга⁴⁰, історія ментальності, що охопила простір від соціології культури до історичної антропології та психології досвіду⁴¹, стала ядром «нової історії». Такий успіх поняття «менталітет» (або «антропологічного розуміння культури як мисленнєвої дійсності»⁴²), насамперед пов'язаний із тим підходом до історичної науки, який можна окреслити як антропологічний. Висновок В. Вжосека логічно випливає з його попередніх міркувань: «Історична антропологія, так як ми її тут розуміємо, є орієнтацією неklasичної історіографії, що виросла на хвилі критики класичної, позитивістської подієвої історії»⁴³.

Підсумовуючи своє дослідження над «історією», «культурою» і «метафорою», автор монографії зазначає, що «плодом боротьби з класичною історіографією, яку ведуть “нові історики” з кінця тридцятих років (ХХ століття. — *Ред.*), стала не тільки рівноправність для іншої історіографії, а й, що важливіше, — глибока трансформація історії як науки»⁴⁴. Отож, в історичній науці вже не буде повороту до «старої історії». Це значить, висновок В. Вжосек, що «метафори безпосередньої антропоморфізації минулого світу будуть тим певніше дезавуйовані, чим частіше мислення про історію буде виводитися з розуміння її культурної спадщини»⁴⁵.

Оригінальним і науково значущим продовженням його монографії «Історія — Культура — Метафора» стала нова праця — «Про історичне мислення» («*O myśleniu historycznym*»)⁴⁶. Обидві вони, на думку В. Вжосека, «взаємно діалогуючи», дають спільний погляд на концепцію, яка ініціювала стиль мислення першої з представлених наукових розвідок⁴⁷.

Надзвичайно влучним епіграфом до книги «Про історичне мислен-

³⁹ Tamże. S. 138, 142.

⁴⁰ Tamże. S. 143.

⁴¹ Tamże. S. 146.

⁴² Tamże. S. 150.

⁴³ Tamże. S. 148.

⁴⁴ Tamże. S. 151.

⁴⁵ Tamże. S. 153.

⁴⁶ Wrzosek W. *O myśleniu historycznym* / W. Wrzosek. 143 s.

⁴⁷ Wrzosek W. *Historia — Kultura — Metafora...* / Wojciech Wrzosek. Wyd. drugie...

ня» можуть слугувати слова самого автора, подані на звороті обкладинки. Історик, зокрема, зазначив: «Все, що знаємо, що переживаємо і що тлумачимо як минуле, яке знаходиться в історіографії, береться з досвіду мислення про нього, а не з нього самого». При цьому він підкреслив, що головною темою його пошуків є «віднайдення причин мисленнєвих, що стоять за дослідницькими (пізнавальними) актами, які здійснює історик. Якщо говорити просто, йдеться про відповідь на питання, як історик мислить, оскільки так, а не інакше, уявляє собі досліджуваний світ, поглиблює його й подає висновки своїх міркувань в окреслений спосіб»⁴⁸.

Монографічна праця В. Вжосека «Про історичне мислення» має завершену структурно-логічну схему, яка дозволяє наскрізно прослідкувати головну авторську думку. Вона підпорядкована реалізації основної дослідницької мети — розпізнати, «які мисленнєві засади стоять за історією, як дослідницькою практикою, та історіографією, як гарантованим способом презентації й подачі її результатів»⁴⁹.

Звідси, вповні резонно, книга «Про історичне мислення» крім вступної та висновкової частини й списку використаної літератури включає три змістовних розділи. Перший присвячений культурному підходу як моделі історичного мислення й дослідження. У другому В. Вжосек зосередився на аналізі трьох аспектів історичного мислення — культурного, метафоричного та оказіонального (випадкового, спорадичного, нерегулярного)⁵⁰. Нарешті, найбільший за обсягом і доволі розлогий структурно третій розділ розкриває різні сторони й образи історичного мислення.

У контексті дослідження процесу історичного мислення відомий польський історик порушив кілька важливих теоретико-методологічних проблем. Пошук шляхів їх розв'язання — це, насамперед, і є те новаторське, що характеризує й вирізняє з-поміж інших монографію В. Вжосека.

Перша проблема — роль культурного чинника або ж культурного приписування (як визначає його польський науковець) в історичному мисленні та дослідженні. Ще в попередній монографії «Історія — Культура — Метафора» В. Вжосек визначив межі культурного приписування, яке відбувається у процесі історичного дослідження: «По-перше, це внутрішня логіка культури. В нашому випадку мається на увазі вірогідно і щонайменше класичне логічне числення як фундамент мови. По-друге,

⁴⁸ Wrzosek W. *O myśleniu historycznym* / Wojciech Wrzosek. S. 7.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Там же. S. 60.

певно, йдеться про темпоральність і просторовість, які містяться у просторі сенсів, що приписуються досліджуваній дійсності. Нарешті, це (що особливо важливо для нас) таємно пов'язані з ними історіографічні метафори, базові ідеї, категорії, символічні парадигми або (якщо це більше до вподоби) стереотипи історичного мислення»⁵¹.

Отже, на думку автора книги, культурна складова виступає як модель історичного мислення та дослідження. У цьому контексті звертаємо також увагу на те, що «мова досліджуваної культури визначає пізнавальні рамки дослідження та межі культурного приписування і встановлює певну відносність пізнання»⁵². Ця думка суголосна твердженню Фернандо Санчеса Маркоса: «...Жоден історик, жодна інша людина не може діяти, абстрагувавшись від умовностей власного суспільства та доби»⁵³.

Друга — історичне мислення має три визначальні складові — культурну, метафоричну і оцінювальну. В. Вжосек знову розвиває положення з першої книги про те, що ідея розвитку разом з ідеєю генези становлять підвалини історичного мислення. І далі: «Починаючи від найдавніших письмових пам'яток (включно з найбільш шанованою біблійною традицією і Гомером) вони обов'язково присутні у величезному просторі культури як здебільшого неусвідомлювані «аксіоми» мислення. Я називаю їх історіографічними метафорами»⁵⁴. На цій основі дослідник висловив і обґрунтував тезу, «що не існує просто аксіологічний історичний дискурс»⁵⁵. Насправді він є «виготовом історичного мислення, який використовують деякі історики»⁵⁶.

Третя — контекст стилів історичного мислення загалом і релігійних явищ зокрема. В узагальнюючому вимірі «ми таким чином стилізуємо мислення і наратив, аби створити лінію міркування, яка б вела від найдавнішої збірної думки або афористичного проблеску інтелекту через прояви безперервного поступу аж до її сьогоденної досконалості або хоча б зрілості»⁵⁷. У плані аналізу змістовно-стильової складової мислен-

⁵¹ Wrzosek W. Historia — Kultura — Metafora... / Wojciech Wrzosek. Wyd. drugie... S. 32.

⁵² Wrzosek W. O myśleniu historycznym / Wojciech Wrzosek. S. 24.

⁵³ Санчес Маркос Ф. Історик як перекладач / Ф. Санчес Маркос // Україна модерна. К.: Критика, 2010. Ч. 5: Перекладаючи літературу / Культивуємо переклад. С. 270.

⁵⁴ Wrzosek W. Historia — Kultura — Metafora... / Wojciech Wrzosek. Wyd. drugie... S. 30.

⁵⁵ Wrzosek W. O myśleniu historycznym / Wojciech Wrzosek. S. 29.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Wrzosek W. Historia — Kultura — Metafora... / Wojciech Wrzosek. Wyd. drugie... S. 67.

ня про релігійні явища, на думку Автора, важливо розуміти, що наукова історична візія релігії перебуває в постійному діалозі з позанауковими⁵⁸. Водночас «великим досягненням історичного пізнання є спрямування уваги істориків на мислення людей у минулому» і, насамперед, «системи думки, сукупність переконань і цінностей, ментальні структури, колективну свідомість і т.п. надіндивідуальні риси мінливої мисленнєвої дійсності або культури в прийнятному мною розумінні цього поняття»⁵⁹. Тобто автор монографії має на увазі саме релігійне мислення як таке, що не лише потужно ув'язане в культурний контекст, а й безсумнівно впливає на розуміння перебігу, результатів і підсумків історичних подій.

Четверта — розуміння різниці між поняттями «бачити» й «знати». В. Вжосек, і це важливо, виокремлює «роль очевидця в історичних дослідженнях»⁶⁰ та розглядає значення й вірогідність інформації «безпосереднього свідка»⁶¹. При цьому він пов'язує історіографію з колективною пам'яттю, оскільки обидві ґрунтуються на «слідах минулого»⁶². І саме «ці сліди, які за потреби називаються історичними джерелами, підтримують тяглість пам'яті й історіографії»⁶³. Свідчення минулого є початком відліку для формулювання наративних образів минулого, а також базисом для тяглості колективної пам'яті. Звідси, і на цьому наголошує польський професор, як у випадку історіографії, так і пам'яті, особливу роль відіграють свідки — безпосередні й опосередковані — подій. Сутогосно Л. Флеку автор монографії підкреслює ключову роль свідка для класичної історіографії: «...Незалежно від того, чи джерельною основою історії є опосередкований чи безпосередній свідок, повідомлення усне чи письмове, саме присутність учасника подій становить для класичної історії особливу вагу при підтвердженні достовірності подій, описаних істориком»⁶⁴.

Не можна не помітити, що в цьому контексті В. Вжосек органічно входить у дослідницьке поле французького історика П'єра Нора, який вважає, що «пам'ять надала історії нового імпульсу, оновила підходи до минулого і проникла у всі періоди та галузі дослідження»⁶⁵. Не менш влучно з цього приводу висловився і німецький науковець Йорн Рюзен:

⁵⁸ Wrzosek W. O myśleniu historycznym / Wojciech Wrzosek. S. 65.

⁵⁹ Там же. S. 67.

⁶⁰ Там же. S. 88.

⁶¹ Там же. S. 94.

⁶² Там же. S. 88.

⁶³ Там же.

⁶⁴ Там же. S. 89.

⁶⁵ Нора П. Расстройство исторической идентичности / Пьер Нора // Исто-

«Пам'ять змінює часовий статус минулого так, що воно, не перестаючи бути минулим, стає просто-таки сучасним і відкриває перспективу на майбутнє»⁶⁶. Таке розуміння ролі пам'яті не суперечить тому, що вона є системною характеристикою соціуму, виявляється в його здатності до символічного відтворення досвіду минулого, до збереження інформації про історичні події та реакцію на них, у здатності до багаторазового відтворення минулого в сьогоденні, як постійного об'єкта пізнання, певного стимулу поведінки. Основною функцією пам'яті є забезпечення цілісності історичного буття соціуму і буття індивіда в історичному просторі через створення умов колективних і індивідуальних ідентифікацій.

П'ята — співвідношення класичної і некласичної (неконвенційної)⁶⁷ історії науки. Як дослідник глибинних взаємозв'язків і протистоянь між ними, В. Вжосек насамперед зосереджується на тій обставині, що «класична, традиційна історія науки прагне концентрувати свою увагу на тому, що становить специфіку наукового пізнання... вказує на особливості науки, її внутрішніх цілей і засад пізнавального поступу»⁶⁸. Відтак ставлення до правди розмежовує класичний і некласичний підходи. «Якщо історія науки ґрунтується на її класичному розумінні, яке сприймає правду як цінність понадісторичну, то... за дійсність, що її пізнає ця наука, визнає ту, яка описана на основі сучасних наукових концепцій і теорій»⁶⁹, — слушно зауважує історик. Тим самим його монографія «Про історичне мислення» є водночас логічним і вмотивованим продовженням складного і вагомим в концептуально-методологічному плані процесу наукового конструювання сучасного дискурсу історії науки.

Шоста — проблема джерела в сучасній історії й можливості дослідження новітньої історії, яка ставиться під сумнів окремими науковцями. Разом з тим вона є базовою для всього процесу історичного дослідження, доведення гіпотез і висновків історичного мислення, врешті — верифікації історичного знання. Безсумнівно, основою праці історика є всебічний аналіз джерел і джерело завжди залишатиметься його найбільшою цінністю. Однак треба пам'ятати, на що звертав увагу й Є. Топольський,

рия, историки и власть: Международный круглый стол, Москва, 2 февраля 2010 г. Материалы к дискуссии. М.: РАН, 2010. С. 5.

⁶⁶ Рюзен Й. Нові шляхи історичного мислення / Й. Рюзен. Львів: Літопис, 2010. С. 118.

⁶⁷ Domańska E. Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce / Ewa Domańska. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2006.

⁶⁸ Wrzosek W. O myśleniu historycznym / Wojciech Wrzosek. S. 99.

⁶⁹ Там же. S. 100.

учнем якого є В. Вжосек, що одного лише джерела недостатньо⁷⁰. Необхідно розуміти, що джерельна інформація має тим більшу здатність «говорити» або «свідчити», чим більш різноманітні питання ставитиме дослідник до історичних джерел. А це, у свою чергу, вимагає всебічного позаджерельного аналізу й роботи історичного мислення.

Історіографію сучасної історії В. Вжосек вважає «подієвою та політичною»⁷¹. Він дотримується думки, що «перед новітньою історіографією не стоїть жодне складніше завдання, ніж перед історією віддалених часів»⁷². Авторські рефлексії вибудовуються навколо поширеної позиції щодо неможливості здійснення аксіологічно нейтрального, об'єктивного, тобто правдивого, дослідження близького минулого: «...Нетенденційна новітня історія є неможливою. Близьким минулим мають займатися дослідники сучасності: соціологи, економісти, культурні антропологи, а поза наукою — публіцисти, політики, митці, ідеологи»⁷³. Натомість польський вчений пропонує вповні логічний висновок щодо практичної відсутності різниці між пізнанням, а отже, й історичними джерелами минулого і сучасного. «Наскільки найближче минуле затуляє доступ до себе міцніше, ніж віддалене минуле, — справа дискусійна. З перспективи пізнавальної, тобто з перспективи історіографії, не бачу принципової різниці»⁷⁴, — читаємо в монографії. «Історіографія бере собі у свідки джерельне свідчення, використовуючи його як алібі»⁷⁵, — слушно зазначає В. Вжосек.

Насамкінець, не можемо не привернути увагу Читача до ще однієї надзвичайно принципової авторської позиції. Вона стосується того, що в жодному разі історичне мислення, увесь хід історичного пізнання і, відповідно, історіографічний процес не дають можливості встановити повну або абсолютну історичну правду. Звідси, очевидно, не може бути й жодної монополії на неї чи то з боку представників класичної (традиційної, позитивістської) історіографії, чи то по стороні прихильників некласичних (нетрадиційних, неконвенційних) підходів до вивчення історичного минулого. На наш погляд, В. Вжосек вповні резонно пише: «Від жодної історіографії не слід очікувати остаточної, універсальної або абсолютної правди. Не можна очікувати, що історіографія зрекструює

⁷⁰ Topolski J. Wprowadzenie do historii / Jerzy Topolski. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2005. S. 34 i dalej.

⁷¹ Там же. S. 124.

⁷² Там же. S. 122.

⁷³ Там же. S. 116.

⁷⁴ Там же. S. 122.

⁷⁵ Там же.

світ таким, яким він був, або хоч би покаже події такими, якими вони були... Таким чином, образ того світу, який дає нам історіографія, то тільки мисленнєвий його образ і його мовний запис»⁷⁶. Отже, історичне мислення лише відображає певний допустимо можливий світ минулого, який можна досліджувати, зокрема й за допомогою історичних джерел. Не випадково В. Вжосек закликає до діалогу: «Свідомість істини, як та, що поділяється з іншими, так і та, що не поділяється, шліфується в діалозі»⁷⁷.

Монографії В. Вжосека «Історія — Культура — Метафора» і «Про історичне мислення»⁷⁸ є показовими й щодо творчої лабораторії польського історика. Більшість його наукових конструкцій є своєрідними арабесками чи словесними мозаїками, викладеними з окремих візерунків слів і фраз, які ніби випадково поєднуються в єдине ціле й кожної миті можуть розсипатися на окремі автономні часточки. У. Еко дає специфіку сприйняття таких мистецьких феноменів: «У мозаїці кожен шматок скла можна розглядати як одиницю інформації, bit, а всю інформацію — як сукупність окремих одиниць. Відношення, які встановлюються між окремими шматочками традиційної мозаїки, жодним чином не є випадковими і підкоряються точним законам імовірності»⁷⁹.

Авторський твір (що має пряме відношення і до пропонуваного праць В. Вжосека) — це не випадкові уламки історії, культури чи національної пам'яті, асоціацій чи цінностей його творця. Митець сам добирає кожен елемент, який він включає у свій задум. Попри те, що мозаїка приховує несподівані сліди різних дискурсів, із семіотичної точки зору (за висловом Дж. Ділі) ці сліди забезпечують достатньо ерудованому спостерігачеві «стартові умови подорожі в те, що було якимось у минулому»⁸⁰. В. Вжосек має переконання, що «історичне мислення (в якійсь мірі й історіографія) постачає змісти для актуальної культурної комунікації»⁸¹. Тому Читачі та інтерпретатори творів В. Вжосека теж опиняються перед таїною твору, який слід розгадати, підібрати той таємний код, щоб на основі окремих осколків як сигналів чи слідів авторського задуму опанувати текстову

⁷⁶ Tamże. S. 123.

⁷⁷ Tamże. S. 132.

⁷⁸ Wrzosek W. Historia — Kultura — Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii / Wojciech Wrzosek. Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum, 1995. 155 s.; Wrzosek W. O myśleniu historycznym / W. Wrzosek. Bydgoszcz: Epigram, 2009. 143 s.

⁷⁹ Еко У. Открытое произведение / Умберто Эко. СПб.: Академ. Проект, 2004. С. 193-194.

⁸⁰ Ділі Дж. Основи семіотики / Дж. Ділі. Львів: Арсенал, 2000. С. 145.

⁸¹ Wrzosek W. O myśleniu historycznym / W. Wrzosek. S. 133.

«роздрібненість»; віднайти (чи заново створити) зв'язки між елементами в межах тексту й інтертексту і так реконструювати мозаїчну цілісність. Доречно нагадати відправне твердження інтертекстуальності, яке належить Р. Бартові: «Кожен текст є інтертекстом; інші тексти присутні в ньому на різних рівнях у більш чи менш упізнаваних формах: тексти попередньої культури і тексти культурного оточення. Кожен текст — це нова тканина, зіткана зі старих цитат. Фрагменти старих культурних кодів, формул, ритмічних структур, фрагменти соціальних ідіом і т.д. — всі вони поглинуті текстом і змішані в ньому, оскільки завжди до тексту і довкола нього існує мова»⁸².

Це завдання ускладнюється ще одним вагомим чинником його творчого методу — плінністю сюжетів і асоціацій між ними. Так твориться калейдоскоп елементів фактів, подій, теорій тощо. І в такому мисленнєвому фокусі все історичне минуле бачиться як вічнозмінний калейдоскоп існування людей, речей, слів, припущень, умовиводів, учинків, епізодів.

Відтак калейдоскопічність історичної свідомості у рухомості елементів часопростору дає змогу кожному Читачеві віднайти й зафіксувати власну комбінацію з візерунків мозаїки творів В. Вжосека. Однак у найширшій перспективі самі вони постають як окремі уламки великої мозаїки історіографічного інтертексту, який калейдоскопічно змінюється з кожним новим рухом, новою інтерпретацією.

Осмыслиючи цю ідею калейдоскопічності, погодимось з В. Ізером⁸³, який пояснював її феноменом індивідуальної та колективної пам'яті. Пам'ять пов'язує різні осколки минулих і теперішніх часів, фіксуючи та затримуючи необхідні зображення, витворюючи власні міфи з фрагментів колишньої культури. Адже зафіксовані зображення калейдоскопа тепер містяться лише в пам'яті, до них не можна повернутися вдруге. Навіть намагаючись повернутися до попереднього калейдоскопічного образу, ми не можемо отримати його ідентичної картини. Минуле «калейдоскопічної» пам'яті є таке мінливе і невловиме, як і майбутнє. Нефіксованість чи остаточна незакріпленість зв'язків між окремими елементами забезпечують свободу для уяви в процесі читання⁸⁴.

Це — також і «калейдоскоп свідомості», який, на думку Г. Башляра,

⁸² Интертекстуальность. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://slovari.ru/-книги/Философский словарь/Интертекстуальность>

⁸³ Izer W. Coda to the Discussion / W. Izer // The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between. Ed. by S. Budick and W. Izer. Stanford, California: Stanford University Press, 1996. P. 294-302.

⁸⁴ Ізер В. Процес читання: феноменологічне наближення / В. Ізер // Антоло-

дає змогу «сприйняти всі несподіванки поетичної мови»⁸⁵. Але у сфері історіографії мозаїчність чи калейдоскопічність позначають не стільки розпад мови і дискурсу, скільки спонтанність і недоокресленість образів, а загалом — історичної наукової візії. Це залишає місце для продовження та поглиблення подальших пошуків і досліджень у царині конструювання історичного мислення в культурному контексті відповідної епохи.

Р. Барт у роботі «Від твору до тексту» стверджує, що в культурі постмодернізму «руйнується» сам твір як цілісність, як строга послідовність елементів. Наочність, зримість твору замінюється безліччю смислів, притаманних тексту. Звичайно, це дає простір для осмислення й моделювання складних конструкцій реципієнтами. Як відомо, факт виникнення знання в результаті дослідницького зусилля супроводжують певні герменевтичні ситуації. Зважаючи на те, що ХХ століття умовно можна визначити як добу інтерпретацій та інтерпретаторів, герменевтичний дискурс продукує особливий тривимірний діалог — Тексту, Автора й Читача.

Відсутність конвенціональних, притаманних «формульному світу» характеристик твору В. Вжосека потребує ерудиції, утримання чи суміщення в пам'яті багатьох асоціацій, тонкої символіки, нюансування, знання філософії, історії, історії культури тощо. Висловлюємо сподівання, що пропонуване видання не просто викличе зацікавлення, а й сформує своєрідний горизонт запитань та активізує продовження культурного діалогу.

Назатал монографії професора В. Вжосека як синтез дослідження історичного минулого, культурного приписування, метафоризування, історичного мислення порушують низку актуальних проблем теоретико-методологічного плану. Пошук і варіанти відповідей Автора, на наш погляд, привернуть увагу істориків (як класичного/традиційного, так і некласичного/неконвенційного підходів) до вивчення нових аспектів історичного пізнання. З точки зору перспективи видається цікавою підготовка дослідження компаративного характеру передусім польських істориків, а в подальшому — польських і українських науковців.

Звичайно, ми свідомі того, що для кращого сприйняття монографій В. Вжосека ідеально було б подати певні коментарі до перекладу тексту, оскільки наявність коментарів — то одна з ознак стилю гуманітаристики. Але ми не хотіли додатково загромаджувати текст Автора, в якому вже й

так міститься чимало коментарів і уточнюючих посилань. Іменний покажчик допоможе легше віднайти потрібну інформацію.

З огляду на актуальність наукової проблематики і низку міркувань новаторського плану, наукова публікація, репрезентована синтезом монографічних розвідок В. Вжосека — «Історія — Культура — Метафора» і «Про історичне мислення» — становить, насамперед, фаховий міждисциплінарний інтерес і буде корисною історикам, філософам, релігієзнавцям, культурологам, а також спеціалістам у галузі розробки й аналізу методів і методології наукового пізнання, проблем теорії й історії історіографії.

гія світової літературно-критичної думки ХХ ст.: Львів: Літопис, 2002. С. 349-367. С. 353.

⁸⁵ Башляр Г. Фрагменти Поетики Вогню / Г. Башляр. Харків: Фоліо, 2004. 144 с.

Войцех Вжосек

ПЕРЕДМОВА ДО УКРАЇНСЬКОГО ВИДАННЯ

Упродовж багатьох років мої дослідження, інспіровані моїми вчителями, привели до формулювання концепції культурної епістемології історії, яка є своєрідною спробою реалізації наміру синтезу історіософської, методологічної та історіографічної рефлексії над історією з позиції культурного конструктивізму.

Культурна епістемологія історії — це спроба пошуку історичних векторів історіографічних практик, історичного мислення та історіографічної операції. Уже чимало років я намагаюсь відповісти на запитання, що є підставою для істориків й історіографії як виразу їхньої творчості саме так, а не інакше концептуалізувати та наративізувати минуле. Отже, йдеться не про те, що ми знаємо про минуле, а радше про те, що про нього можемо та хочемо знати, і чому це минуле постає перед нами сформатованим категоріально саме таким чином тоді, коли ми його пізнавально переживаємо, а потім досліджуємо.

Я питаю: які саме переконання (точніше: історіографічні метафори), що вважаються очевидними, визначають конкретні втілення: історичного мислення, історіографічних орієнтацій, авторських історіографічних проєктів. Отже, я розробляю поняттєвий інструментарій, здатний експлікувати *tacit knowledge*¹, що префігурує історіографію. Цей інструментарій я випробовую на сучасній історіографії, шукаючи в ній, з одного боку, як і свого роду «універсалій» історичного мислення, так і інспірацій, що йдуть від сучасної культури та гуманітарного дискурсу і разом зі зміною функцій, що їх історіографія виконує у сучасній культурі, визначають її сучасний стан.

Актуальний виклад вироблених категорій аналізу та прийнятих рішень можна знайти в праці «Про історичне мислення»². Вона є також каталогом питань і пропозицій для наступних досліджень. Ця книга є мисленнєвим продовженням і розвитком ідей, викладених у монографії 1995 року «Історія — Культура — Метафора. Постановка неklasичної

історіографії»³. На мою думку, ці дві праці у взаємному діалозі презентують концепцію, над якою я працюю багато років.

У деклараціях п'ятнадцятирічної давнини я почасти, але вже де-факто виразно у запропонованому аналізі, трактую історію та сучасну історіографію як ініціативу, спроектовану на культуру. Ця теза, що загалом не викликає заперечень, з метою подолання власної очевидності має бути «емпірично» аргументованою. Варто простежити, як відбувається цей процес обумовлення історіографічної операції ментальним кліматом певної доби. У моєму конкретному випадку слід було показати, як фундаментальні метафори культури (*roots metaphors*), що визначають культурний лад, властивий певній добі, а також напрямки гуманітарного та природничого мислення, тяжіють до історіографічних образів минулого; як вони там адаптуються, набирають історичного сенсу та функціонують, організовуючи історичний наратив? Моя концепція історіографічних метафор, як таких що встановлюють своєрідну реальність, гідну історичного дослідження, дозволяє завважити відмінність між класичною та неklasичною історіографією. Ця відмінність зводиться до того, що класична історія (подієва й насамперед політична) віддає перевагу метафорам, що формують інший образ минулого, ніж неklasична історія. Отож, сфера, досліджувана традиційним істориком, різниться від сфери зацікавлень історика «сучасного». Крім того, обидві стратегії є нескладними між собою у способі розуміння ролі людини в минулому. Перша, тобто класична історіографія, віддає перевагу суб'єктивній інтерпретації, натомість друга — абстрагується від індивідуальних дій, зосереджуючись на процесуальній дійсності. Перша вихідним пунктом власного аналізу визнає одиничне, особливе, унікальне, а друга неподільним вважає те, що соціальне. Принципова дилема наук про людину, тобто про те, як співвіднести одиничне з надодиничним, проявляється в своєрідному поділі номологічності неklasичної історії та ідеографічності історії класичної, що є результатом їхньої категоріальної неспіввимірності. Саме тут пролягає чітка межа між «старою» та «новою» історіографією у розумінні другої половини ХХ століття.

Предметом для наукового аналізу я обрав французьку історіографію, яка впродовж ХХ століття переживала бурхливі зміни. Я й раніше вважав, що за цими змінами стояла переміна уявлень онтологічного та епістемологічного характеру, які, на мою думку, мали стати радикальною відмінністю між наративами історіографії, наприклад, концепцією *à la* Бродель і класичною історіографією. Ці зміни були пов'язані з переміною

¹ Tacit knowledge (англ.) — мовчазне знання. — Прим. пер.

² Wrzosek W. O myśleniu historycznym. Bydgoszcz, 2009.

³ Wrzosek W. Historia — Kultura — Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii / Wojciech Wrzosek. Wrocław, 1995.

культурного/ментального клімату, що чітко увиразнилися у випадку наук про людину, як тоді називали гуманітарні та соціальні дисципліни. Саме з них було взято нову модель ладу історичного світу. Для нетрадиційної історії предметом аналізу стали соціальні явища, а вихідним концептом аналізу — суспільство. Саме риси і змінність соціальної дійсності опинилися у центрі уваги модерністської — як я її називаю — історіографії. Ідеалом для неї були і є зразки аналізу природознавства, особливо ті, що знайшли свої відповідники в дослідженнях наук про людину: економіці, соціології, антропології... Встановлення категоріальної відмінності між об'єктом дослідження традиційної й нової історії, яка полягає на тому, що в першій об'єктом дослідження є подія, насамперед суб'єктно зрозуміла дія Індивідуальних Дієвців, а в другій — соціальні феномени, які є якісно відмінними від тих перших, це і є фундамент різниці між класичною та некласичною історіографією. Саме на такій провідній ідеї ґрунтується праця «Історія — Культура — Метафора». Цей дуалістичний характер сучасної історіографії, що вписується у навички мислення в рамках бінарних, а отже, логічно виразних, поділів та опозицій, є засобом пошуку засадничих відмінностей, які, на мою думку, увиразнилися в сучасній історіографії. Він є спробою відповіді на питання, чому «нова історія» (як вона називалася свого часу) настільки радикально відмінна від «старої», традиційної. По суті, моє розуміння «класична/некласична» вимагало від мене, з одного боку, інтерпретаційної класифікації традиційної історіографії, а з другого — використання двозначності префікса «не». Отож, я мусив за допомогою історіософсько-методологічно-історіографічної інтерпретації означити риси «нової» історії, причому так, аби, ніби свідомо, поставити її в опозицію, тобто щоб «не» розуміти як «анти» щодо рис «старої» історіографії. Отже, я зібрав наявні в інтерпретаціях, суперечках і полеміках діагнози історіографії і додав до них власні спостереження, причому так, аби на цьому тлі з'явилася опозиція класична/некласична історіографія.

За центр нової історії, що народжується, я прийняв «парадигму» «Анналів», історіографічний та критично-методологічний доробок представників цієї школи. Він і надав мені корпус аргументів, що діагностують як традиційну історіографію (у французьких дискусіях вона називається *histoiresante, événementiel, traditionel*), так і нову історіографію, що ідентифікується зовсім інакше. Я визнав обґрунтованим один із цих напрямків історичного мислення назвати класичною, а другий — некласичною історіографією. Ця класифікація базується на відмінності, що виникає між ними на історіософському рівні, тобто на рівні візії історичного світу та історичної людини. Отже, на питання, звідки береться радикальна

відмінність історії нової від старої, я відповідав: з відмінної візії історичного ладу, носіями/прибічниками якої були класичні та некласичні історики. Це розрізнення мені значною мірою полегшили нетрадиційна письменницька практика істориків школи «Анналів» (і не лише їх), яка ніби свідчила сама за себе, а також і їхня критична позиція щодо наявної історіографії. Зважаючи на те, що Бродель уже за свого життя був визнаний класиком нової історії, я став розглядати його творчість як класичну/зразкову для напрямку сучасної некласичної історіографії. Я визнав, гадаю, обґрунтовано, що провідний для некласичної історіографії напрямок, який у її розквіті припадає на роки домінування автора «Середземномор'я», тобто на 50–60-ті роки ХХ століття, це напрямок поміркованого модернізму, емпіристський варіант історіографії як реалізація, якщо говорити наукознавчо, ідеалу *science*⁴ в історіографії, і відхід від зразка *lettre*⁵, що його практикувала класична історіографія. Як і кожен поділ, цей також спирається на відносно арбітральні критерії. Визначальним тут є чи дистинкція, яка є його наслідком, торкається важливих рис історіографії чи ні? Чи є дистинкція результатом пізнавально істотних розрізень, тобто чи дає ефект, який впорядковує образ історіографії та розуміння її тривалості й змінності? Крім того, важливо, чи ці критерії є настільки пізнавально проникливими, що засвідчують різпорідність історіографії.

Мій поділ, під цим кутом зору, є рамковим та відкритим. З одного боку, він не закриває можливостей показувати різноманітність та багатство форм традиційної історіографії, а з другого — створює поле для спостереження відмінностей у сфері історіографії некласичної. Спеціальне місце у цьому обширі я залишив для історичної антропології, яка є «внутрішньою опозицією» щодо модерністського напрямку. Ця назва і спосіб, у який я її розумію, може охопити дуже багато напрямків та субдисциплін історії. Моє розуміння сучасної історіографії враховує також праці тих істориків, які виходять за межі домінуючих в історіографії ХІХ та ХХ століть напрямків, оскільки є щодо них випереджальними або епігонськими. Наприклад, «Культура Відродження в Італії» Якоба Буркгардта, «Два тіла короля» Ернста Канторовича чи «Королі-чудотворці» Марка Блока, на мою думку, репрезентують некласичну (немодерністську) історіографію, хоча й постали у період фактично абсолютної домінації традиційного історіописання.

Я й до сьогодні підтримую цей усталений поділ, оскільки він не

⁴ Science (фр.) — наука (насамперед природничі дисципліни). — Прим. ред.

⁵ Lettre (фр.) — гуманітарні науки. — Прим. ред.

є догматичним, а відкритим для поглиблень і доповнень. Колегами-дослідниками він був прийнятий за точку співвіднесення і почасти використовується ними й досі. Нещодавно один із колег у розмові зі мною вжив ці поняття (класична й неklasична історіографія), і, розпочинаючи пояснювати мені їхній сенс, несподівано замовк і за хвилю додав: «... Про що я кажу, це ж твій поділ»... Обидва напрямки історичного мислення пропонують захоплюючі праці, бо це залежить передусім від таланту й креативності істориків. Обидва напрямки мають власних класиків та культові праці, й збагачують сучасну історіографію. Я не маю на меті додавати, що майстри неklasичної історіографії впродовж останніх років також уже перетворилися на класиків — класиків неklasичної історіографії, і, певним чином, класиків історіографії *tout court*.

Як я вже згадував, однією з обставин, що спричиняє відмінності між історіографіями, є надання істориками, які репрезентують різні напрямки історіографії, переваги окремим типам історіографічних метафор. Ідея історіографічної метафори, поруч зі згадуваним мною поділом історіографії, — це особливий знак концепції епістемології історії, яку я сьогодні частіше окреслюю як культурну епістемологію історії. Ідея історіографічної метафори як засіб для збагачення арсеналу категорій, що надаються до аналізу історіографії, викристалізувалася у моєму мисленні тоді, коли я зрозумів творчість Броделя як приклад перетікання ідей з так званих нових наук про людину на терен історії⁶. Вже батьки-засновники школи «Анналів» Марк Блок і Люсьєн Февр, а також Анрі Берр, глорифікатор ідеї синтезу, були захоплені ідеєю проблематизації знання про минуле, яка поставала з питань, що походили з так званих нових наук про людину. Коротше кажучи, я вважав, що не зрозумію змін у концептуальному оточенні історії, і в ній самій, без урахування інтелектуального клімату тієї доби, коли пишеться історія. Втім, одна справа дійти до цього не дуже новаторського висновку, а інша — показати, в який саме спосіб ментальний світ культури віддзеркалюється в історіографічних образах минулого. Звідси й виникло моє зацікавлення явищами економизації та антропологізації історії, засвідчене аналізом конкретних історичних праць, що репрезентують тенденції, які мали своїм наслідком історизацію економіки та постання історичної антропології.

У 1991 р., перебуваючи в Італії, я ознайомився, зокрема, з «Живою метафорою» Поля Рікера, «Моделями, архетипами та метафорами» Макса Блека та «Риторикою й історією» — італійським виданням «Метаісторії» Гейдена Вайта, одночасно вдосконалюючи італійську мову та

⁶ Wrzosek W. Les concepts historiographiques de F. Braudel. L'homme dans le système social // Studia Historiae Oeconomicae. Vol. 20, 1993. Ss. 23-3.

філософію історії. Тоді ж, заохочений запрошенням Арона Гуревича, Юрія Бессмертного та Жака Ле Гоффа до редакційної ради «Одіссея», я надрукував у цьому, як виявилось пізніше, надзвичайно важливому для пострадянської/російської історіографії щорічнику статтю під назвою «Історіографія як гра метафор. Доля “ нової історичної науки ” »⁷, де я окреслив концептуальний рух «La Nouvelle Histoire»⁸ як гру метафор. Тоді в мене ще не було аналітично опрацьованої категорії метафори. Мої визначення мовної та історіографічної метафори з'явилися тільки в праці «Історія — Культура — Метафора». Однак метафору як чинник, що пояснює відмінність між традиційною та новою історіографією, я використовував і раніше. Поступово, ніби несподівано для мене самого, різні елементи моїх міркувань, що були пов'язані з поглибленням ідеї *la longue durée* Фернана Броделя, категорія революції у застосуванні до історіографії, а також ідея культурного приписування (*imputacji kulturowej*) сплелися у вигляді концепції епістемології історії. Фактично використання цієї категорії у розумінні передусім когнітивної «семантичної інновації», за Рікером, уможливило процес синтезування довкола неї багатьох ідей.

Ідея історіографічної метафори як узагальнення метафори мовної була, з одного боку — як я це сьогодні розумію — кроком назустріч культурологічно зорієнтованій методології, а завдяки використанню мною інтерактивної концепції метафори, також і кроком до конструктивізму. Я відкинув класичну компаративістську концепцію метафори, оскільки зрозумів, що Макс Блек, як і Поль Рікер, слушно, хоча й не завжди послідовно від неї відмовляються. Інтерактивна концепція метафори, що визнає конститутивною рисою метафори акт інтерпретаційної взаємодії, віддаляє ідею її «контексту відкриття» (генези метафори, що розуміється як результат визначення спільностей між суб'єктами метафори⁹) як другорядну щодо важливішого аспекту, а саме — особливостей її функціонування в мові та культурі. Це надало шанси для використання метафори як фігури, що відповідає за приплив семантики з культури до науки, чи з певних галузей рефлексії до, наприклад, історіографії. Семантики, що

⁷ Вжозек В. Историография как игра метафор. Судьбы «новой исторической науки» // Одиссей: человек в истории. М., 1991. Nomen otel, на обкладинці «Одиссея» 1991 року моя стаття була анонсована так: історіографія як «боротьба», а не «гра» — як насправді звучала назва мого тексту.

⁸ La Nouvelle Histoire (фр.) — нова історія. — Прим. ред.

⁹ Подібність як підстава метафори, як передбачає компаративістський підхід, передбачає первинність утвердження «подібних» рис, зіставлених у метафорі суб'єктів, а отже, не дає можливості підтримувати ідею мовної метафори як семантичного відкриття/інновації або абсурду/нонсенсу. «Відкриттям» була би подібність, а не метафоричне висловлювання (фактично таке, що висловлює подібність).

інспірує галузь, яка приймає, до творчої інтерпретативної взаємодії між семантиками зіставляваних у метафорах суб'єктів (світів). Метафора Герберта Спенсера «суспільство — це організм» могла стати виразним пошуків розуміння суспільства в організаційських категоріях. Своєю чергою, метафора Людвіга фон Берталанфі «суспільство — це відкрита система без кордонів» — як початок чи апробація пізнавальних асоціацій та розвинутих концепцій, що пропонують трактувати суспільство саме як відкриту систему без кордонів. До того ж, метафора, що розуміється в інтерактивному дусі, відкриває можливості, на які вказували Макс Блек та Мері Гессе, а саме — потрактування її як моделюючої категорії. Словом, один світ, наприклад, світ броделівської соціальної системи пояснюється через інший — категоріальний світ теорії систем або функціоналістської соціології.

І зрештою, що є окремим і складним питанням, це дозволило мені в дискусії з Рікером визнати ідею мертвої метафори як невдалу і внутрішньо суперечливу пропозицію автора «Часу та оповідання». Я погодився, що оскільки сутністю метафори є тривання інтерпретаційної взаємодії між *focus* і *frame* (*tenor* і *vehicle*), то тоді, коли ця взаємодія припиняється, ми вже не маємо справу ані з мертвою метафорою, ані з метафорою як такою. Прийняття ідеї мовної метафори в її семантичному (когнітивному) втіленні надало шанси опису, хоча б і рудиментарного, перенесення метафор культури в сферу історіографії та віднайдення їх там, після адаптації, в історичному оточенні у вигляді вже наявних історіографічних метафор. Фундаментальними та неухильними для історії, апелюючи до аргументації Георга Нісбета, я визнав метафори генези та розвитку, а також, вже значно пізніше, для класичної історіографії — ідею Індивідуального Дієвця (*Jednostkowy Podmiot Sprawery*), тобто головної фігури, яка, на мою думку, організовує дискурс класичної історіографії. Мій опис дуалізуючого способу мислення і мовлення, типового для сфери уявлень традиційного історика, так переконливо пізніше представлений Йозефом Міттерером, урахувував обставину приписування історіографічних метафор в ході акту постановки об'єкта опису як ефекту опису об'єкта. Опис об'єкта історичного дослідження — це результат префігуруючої участі в ньому історіографічних метафор. Саме вони, як я чітко зазначив нещодавно, є відповідальними за тип об'єктивного світу, який є суб'єктом, обмеженим конкретними метафорами або їхніми конкретно-історичними втіленнями¹⁰.

Інше доповнення до моїх міркувань з'явилося тоді, коли я розвинув цікаву ідею, яка стверджує, що метафора є своєрідним мікропояснен-

ням. Цю ідею, якщо я не помиляюся, розвивала Мері Гессе, вона була також наявна у пошуках зв'язку між моделюванням та метафоризацією, що їх здійснював Макс Блек. Оскільки тоді, коли я зацікавився нею, я вже дотримувався погляду, що пояснення з точки зору аналітичної філософії слід трактувати як різновид інтерпретації, то вирішив, що оскільки метафора є чи може бути поясненням, то вона може бути здебільшого або тільки інтерпретацією, бо пояснення як дослідницька процедура реалізується — принаймні, якщо його розглядати в дусі Гемпеля, Оппенгейма, Поппера — у науковій практиці рідко. Широке поняття інтерпретації, мабуть, легше поглине метафору як прояв інтерпретації, чи хоча б мікроінтерпретації. Отже, метафоризування — це такий випадок інтерпретації, в якому на боці інтерпретанса стоїть *sujet primaire*, а на боці інтерпретандума — *sujet secondaire*. Я вважав, що оскільки береться до уваги те, що в сплетінні семантик у метафоричному виразі світ людини постає у візії світу вовка (*homo homini lupus est*) або суспільство розглядається крізь об'єктив організму (суспільство — це організм), то можна стверджувати, що «світ вовка» (семантика організму) інтерпретує «світ людини» (суспільство). Інтерпретаційна взаємодія, що відбувається в метафорі, є, отже, для прибічників інтеракційної концепції метафори, а значить, і для мене, — актом інтерпретації *ex definitione*. Те, згідно з якими правилами розігрується інтерпретація, залежить від дискурсу, в якому вона відбувається: чи то поетичному, чи в науковому, що реалізується, наприклад, у межах органіцистської соціології¹¹.

Визнання мовної (історіографічної) метафори когнітивною категорією, передбачає пошук відповіді на питання, в якому сенсі вона нею є? Я пояснюю це так... По-перше, коли поглянути на сенс терміна «інтерпретаційна взаємодія» як проголошення інтерпретаційного акту/акції між суб'єктами метафори. Після прийняття такого її розуміння, я вважаю як своєрідний мінімум те, що між ними відбувається інтерпретація, а отже, на мою думку, в мисленнєвому акті, тобто інтерпретації, вирізняється те, Що інтерпретується, і те, Що інтерпретує. Це розрізнення, яке важко заперечити, ідейно є подібним до розрізнення, що відбувається в дискусії про структуру метафори, коли вживаються такі поняття, як: *focus/frame*, *sujet primaire* і *sujet secondaire*, і додатково передбачається домінування у цьому інтерпретаційному акті одного з суб'єктів. У ніби звичний спосіб я окреслюю цей домінуючий суб'єкт як інтерпретанса, а домінований — як інтерпретандум. У результаті ми отримуємо ідею метафори як мікроінтерпретації. Більше того, у випадку історіографічних

¹⁰ Wrzosek W. O myśleniu historycznym. S. 34-35.

¹¹ Ibidem. S. 54.

фундаментальних метафор вони дають у підсумку додаткову цінність, оскільки комунікують своєрідну мікроісторіософську опцію. Історіографічна метафора — це своєрідний синтетичний задум щодо наявних у світі зв'язків, гіпотеза онтологічного змісту¹². Зараз би я вже сказав, що ця встановлювана метафорами онтологія утверджує складові спільної мови тих, хто її використовує або мовчазно визнає як очевидність¹³.

Це особливо чітко простежується у випадку метафори генези. Я присвятив багато часу роздумам про роль генези і генетичного мислення вже після першого прочитання праці Блока «Апология історії». Незабаром я простудіював «Міркування про історію» Вітольда Кулі. Обидві такі близькі за своїм духом книжки підсилили вагомість цієї проблематики. Найважливішими контекстами для розуміння ідеї генези в історіографії є час і причинність, ідея початку, генетичний зв'язок, генетичне пояснення. Ці дві останні категорії, які використовував Єжи Топольський, утвердили мене в переконанні, що генеза — це обов'язкова складова історичного мислення¹⁴. На початку 90-х років мої пошуки, під цим кутом зору, утвердили мене у слушності такого розуміння. До того ж, я вважаю, що це — один з найважливіших сюжетів рефлексії над історичним мисленням та історіографією. Коли ж звернути увагу на те, що в шкільній освіті та в академічному дискурсі генеза є всюдисущою, виступає як ключова фігура історичного мислення, як інтелектуально витонченого, так і вже на елементарних шаблях шкільної дидактики (генеза польської держави, генеза Відродження, генеза Першої світової війни...), то тоді посилення на джерельність цієї фундаментальної історіографічної метафори, а потім на різноманітність конкретизації її сенсу в окремих варіантах історичного мислення стає лакмусовим папірцем історичності, з якою ми маємо справу в конкретні періоди розвитку історіографії та історичного мислення. Ці історіографічні метафори в своїх конкретно-історичних втіленнях, з одного боку, засвідчують занурення історії в культуру, а з іншого — беруть участь у процесі історичного дослідження, яке я розумію як відношення культури (що досліджує) до культури (досліджуваної).

Заглиблення історії в культуру, на мою думку, походить з того факту, що в ході історіографічної операції історик (історики, які творять своє-

рідний *Denkkollektiv*) приписує досліджуваному світу оглядові категорії, що походять зі світу, який досліджує. Тому я описую пізнавальні відносини між сучасністю та минулим, власне, як відносини культурного приписування. Саме ця змінність й актуальна культурна ідентичність історіографії визначає, з якими саме образами минулого ми маємо справу. Запозичені з культури сучасності історіографічні метафори, тобто актуальні втілення стародавніх історичних метафор (генези та розвитку), а також «нові» свіжі метафори визначають концептуальне обличчя «нової історії». Ця «*la nouvelle histoire*» — новий образ світу та людини, що засновується на ревіталізованих і нових тропях історичного мислення. Заохочую читача до простеження моїх спроб зрозуміти процес проникнення ідеї генези в історичне мислення. Цей сюжет — специфіка мого розуміння історичного мислення. У ньому збігаються інтерпретаційні потенціали моїх аналітичних категорій.

У своїх дослідженнях я присвятив багато місця королю неklasичної історіографії Фернану Броделю, праці якого, особливо знамените «Середземномор'я», є зразковим прикладом поміркованого модернізму — серця сциєнтистської історіографії. Класик неklasичної історіографії є для мене пунктом співвіднесення як для традиційної історії, так і для внутрішньої опозиції щодо модернізму в історіографії, якою була й є, зокрема, історична антропологія. Повернення до людини через культуру, в якій вона живе і яку творить, — це неklasична відповідь на втрачений у період успіхів модернізму контакт з живою людиною. Надії, що я покладаю на розвиток історичної антропології, сповніться настільки, наскільки у межах цієї пізнавальної стратегії ми будемо спостерігати різноманітність підходів до минулого, які не є ані традиційними, ані сциєнтистськими. Особливо цікавими мені видаються нещодавні спроби відновлення політичної історії у вигляді культурної політичної історії. Це підтверджує, що тенденція до культуралізації минулого, як і до розвитку культурологічної рефлексії над історіографією (і наукою), яка зазвучала в «Історії — Культурі — Метафорі», залишається актуальною, що, як я сподіваюсь, проявляється і в праці «Про історичне мислення». Крім того, я вважаю, що, зважаючи на цю тенденцію, моя давніша праця насичується додатковими актуальними контекстами і сенсами. Провідні категорії, такі як ідея історіографічної метафори, культурне приписування, дають шанси на відносно цілісний опис історіографічної операції. Я дію таким чином, аби пролагувати загальнішу ідею про те, що практикування історичного мислення незалежно від його історичної корисності підлягає окресленим культурним правилам. Це вони визначають, що ми розпізнаємо акт історіографічного мислення як такий. Він

¹² Ibidem. S. 38.

¹³ Ibidem. S. 27.

¹⁴ Wrzosek W. Czas a determinizm. Uzurpacje fizykalistyczne w badaniach nad czasem // Studia Metodologiczne. 1992. T. 27. Ss. 225-249; Wrzosek W. In Search of Historical Time. Time — Culture — History // Poznań Studies in the Philosophy of Sciences and the Humanities. Amsterdam — Atlanta, 1990. Vol. 19.

має власну специфічну ідентичність і до того ж надається до опису як раціональний мисленнєвий акт, принаймні постає таким, коли підлягає *ex post* методологічній реконструкції чи культурологічному опису.

Очевидно, я передбачаю своєрідну раціональність історичного мислення, оскільки чиню так, як чиню, тобто дошукуюсь в ньому якоїсь внутрішньої логіки. Може, радше, своєрідної логіки культури, ніж логіки як такої. Однак я чиню так не тому, що визнаю якусь онтологічно-метафізичну тезу про природу історичного мислення. Я усвідомлюю, що здійснюю раціоналізуючу й ідеалізуючу інтерпретацію, але я саме так розумію завдання для теорії історичного мислення як спроби розуміння де-факто стихійної історичної свідомості. Ці дії усунувлює думка, що користь з надання сенсу історичному ставленню до культури, чим, по суті, займається історіографія, береться з переконання, що культурна комунікація має тривати доти, доки ми говоримо про існування людства. Без участі змістів наявних сенсів, що походять з минулого, і які з ним співвідносяться культурна комунікація є неможливою, як і не є можливою реалізація конкретних соціальних практик. Історіографія є формою існування колективної пам'яті, а та, своєю чергою, є пам'яттю культури, без якої були б неможливі соціалізація окремих особистостей, як і продовження тривання соціальних інститутів і форм колективного життя. Звідси постають нові завдання для професійної історіографії. Академічна історіографія — це спеціалізована, професійна відповідь на потребу підживлення культурної комунікації семантикою культури, найстарішим і найтривалішим резервуаром якої є історіографія.

У першій праці вже проглядається ідея метафоричної істини як виразника складності, парадоксальності та незмінної важливості історичної істини. Її помітило небагато читачів. Вона постає радше як результат запропонованих у праці міркувань, ніж відкритих формулювань. Часто проголошується, що істина про минуле потрібна, бо історія є вчителькою життя. Моє окреслення функції історії та історіографії в культурі насправді не є таким далеким від цієї стародавньої максими, яка наголошує на тому, що досвід минулого, осягнений та осмислений сучасністю, є для нас певним уроком, а також свідченням дій, вартих і невартих схвалення. Але вони є ними, тому що «об'єктивно оцінені», «критично діагновані». Тобто стверджується, що вони є правдивими. Вважається, що вони уможливають проектування бажаної поведінки та дій, зокрема й тих, що здійснюються, як цього вимагає класична історіографія, історичними суб'єктами. Мало того, що, з одного боку, історія постачає ніби поради для індивідуальних людських позицій, вона також надає знання про обставини, дії та результати дій, рушіями яких є історичні суб'єкти: держа-

ви, нації, різні політичні, соціальні, культурні суб'єкти як такі. Історія, а йдеться про класичну історію в моєму розумінні, а отже, історія, уявлена найзагальніше і зрозуміла на буденному рівні, легітимізує і делегітимізує минуле на користь сучасності (і фактично майбутнього), і вказує, які історичні дії є гідними культивування, а яких слід уникати. Цьому діагнозу, який може бути прихованим або явним, з боку історика та читача його праць товаришує уявлення про бажаний лад світу разом із притаманною йому органічною системою цінностей гідних реалізації. Цінностей, як так званих універсальних, так і прозаїчних, пов'язаних з безпосередньо-практичним діями. І з цим уявленням світом співвідносяться події минулого. Некласична історія відрізняється від класичної тим, що вона зосереджує свою увагу на соціальних явищах, несуб'єктних феноменах. Отже, у цьому разі не відбувається безпосередньої антропоморфізації уявленого світу, а соціальні процеси, зокрема, історичні явища, не підлягають оцінці в категоріях цінностей образів світу буденної свідомості. Їхня оцінка не співвідноситься безпосередньо з активністю, досвідом і свідомістю окремих особистостей. Тому складається враження, що історичні образи, запропоновані соціальною історією, є аксіологічно відносно нейтральними, ніби більш об'єктивними. Отже, ми рідко чуємо звинувачення історичної демографії чи економічної історії в заангажованості. Де-факто вони є наділені наслідками «історичної відносності», яка окреслює типи істини, що проголошується щодо минулого¹⁵.

Моє розуміння заангажованості відповідає на ці питання і дозволяє аналізувати проблеми істини (метафоричної та прикладної) та правдивості під певним кутом зору. Мені тоді залишається лише проаналізувати спосіб, завдяки якому дослідницькі спільноти доходять до згоди щодо вимірів людського об'єктивного світу, яким чином вони узгоджують власні уявлення про правдивість і як визначають пріоритетність образів минулого. Коли я писав книгу, мені видавалося, що я подаю доволі конкретні вказівки щодо власних висновків з цього питання, але, можливо, щоб гіпотетичні наслідки моєї позиції не породжували сумнівів, то варто їх висловити *explicit*¹⁶.

¹⁵ «Говорячи “культурна відносність” я маю на увазі, — стверджує Й. Марголліс, — єдино очевидний факт, що різні суспільства мають різні історію, мову, звичаї, цінності, теорії тощо. Отже, я не маю на увазі, що різні народи вважають істиною щось інше, оскільки знання має бути зрелятивізованим з тим, що вже є зрелятивізованим у самому способі ствердження істини». Margolis J. Czym w gruncie rzeczy jest dzieło sztuki? Wykłady z filozofii sztuki. Kraków, 2004. S. 72.

¹⁶ Об'єктивістський сумнів щодо мого конструктивістського розуміння істини висловив у рецензії на мою книгу Володимир Склокін. Частково визнаю узasadненість його занепокоєності в питанні істини — я хотів залишити собі й читачам моєї

У своїх студіях я вказую на те, що всупереч поширеним і часто стереотипним поглядам історія не є такою, якою була раніше. Упродовж останніх десятиріч відбувся її бурхливий розвиток. Услід за іншими науками про людину, вона вивчає культурний клімат світу, що її оточує, йде, образно кажучи, в ногу з життям. Я вважаю, що глибока зміна, яка відбулася в історії як науці в другій половині ХХ століття, є не менш значною, ніж в інших науках про природу та культуру.

Дякую моїм українським колегам за зацікавленість, співпрацю та дискусії, що відбувалися в Україні, Польщі та на інших теренах. Дякую співпрацівникам цього тому професорам Аллі Киридон, Сергієві Трояну, Володимирові Склокіну, Сергієві Сєрякову та Василю Сагану. Вдячне слово адресую Наталі Яковенко, Леонідові Зашкільняку, Віталію Тельваку, Ірині Колесник і багатьом іншим українським колегам за зустрічі й дискусії, які ми ведемо вже багато років. Також хочу висловити щиру подяку Аллі Киридон, Сергієві Трояну та Володимирові Склокіну за наукові рецензії в українських і польських часописах на мою книгу «Про історичне мислення»¹⁷. Принагідно складаю сердечну вдячність Євгенові Жеребетькому, з яким я познайомився в Москві в 1986–1987 рр. під час наукового стажування в Арона Гуревича, за дружбу, що триває вже 25 років.

ІСТОРІЯ – КУЛЬТУРА – МЕТАФОРА

Постання неklasичної історіографії

майбутньої книжки певний апетит на майбутнє, недосит. Склокін В. Обличчя історичної істини // Україна модерна. 2010. Т. 5 (16). С. 337–341. Польська версія цього тексту: Skłokin W. Recenzja na: Wrzosek W. O myśleniu historycznym // Sensus Historiae. Studia Interdyscyplinarne. 2011. Vol. II. № 1. S. 190–194.

¹⁷ Киридон А.М., Троян С.С. Польська візія історичного мислення: аналіз сучасної класичної історіографії (Рецензія на книгу: Wrzosek W. O myśleniu historycznym (Bydgoszcz, 2009) // Чорноморський літопис: Науковий журнал. Миколаїв 2010. Вип. 2. С. 160–161; Склокін В. Обличчя історичної істини // Україна модерна. 2010. Т. 5 (16). С. 337–341. Польська версія цього тексту: Skłokin W. Recenzja na: Wrzosek W. O myśleniu historycznym // Sensus Historiae. Studia Interdyscyplinarne. 2011. Vol. II. № 1. S. 190–194.

ВСТУП

Розпочинаючи нинішню працю, я ставлю перед собою два взаємопов'язаних завдання.

По-перше, окреслити аргументи на користь того, що рефлексія над історією та історіографією може мати успіх лише у тому разі, коли вона розуміється як галузь культури. Відповідно, історія лише настільки зможе вважатися наукою, наскільки останню попередньо вдасться інтегрувати до простору культури.

Думка про те, що наука є однією з галузей культури, може вважатися мало дискусійною лише доти, доки вона залишається загальною. Але коли науку розуміють у такому сенсі, як в сучасній позитивістській філософії, тоді постає потреба у широкому й абстрактному уявленні про культуру, аби в його межах змогли вміститися такі контрастні пари, як наука-релігія, наука-мистецтво, наука-ідеологія.

Традицію протиставлення науки культурі можна назвати платонічною. Вона знайшла продовження в ідеях Галілея і позитивістському ідеалі науки. Останній спирається на методологію природознавства, і вважає технологічну функцію науки її визначальною рисою¹. Прагнучи довести самотність науки, позитивістська філософія вноуклює різницю між наукою і культурою, водночас приховуючи те, що їх об'єднує. Подібний підхід можна пояснити тим, що наукова рефлексія — в своїй новітній формі — формувалася у протиставленні до тих сфер культури, з якими вона раніше ототожнювалася і була тісно пов'язана (йдеться про релігію, теологію, мистецтво, ідеологію).

Тенденція до автономізації і незалежності науки дістала потужну підтримку й «обґрунтування» з боку сучасної цивілізації, яка формується у симбіозі з природознавством.

Рефлексія над гуманітаристикою, яка й надалі залишається під впливом позитивістського ідеалу науки, успадкувала базові поняття і світоглядні орієнтири від природознавчого способу мислення. Починаючи з часів Вольтера історіографія розвивалася під домінуючим впливом

вищезгаданого природознавчого взірця. В ХХ столітті вона запозичує його радше не безпосередньо з природознавства, але з тих нових наук про людину, які набули природознавчого спрямування.

Історіографія, яка генетично походить від літератури, обрала в нові часи фатальний шлях самоідентифікації з наукою, при одночасному замовчуванні всього того, що в її ідентичності не узгоджувалося чи навіть суперечило тій тенденції. Зміни методологічного образу історіографії, які відбувалися у новітню добу, здійснювалися значною мірою в річищі того розуміння науки (її цілей, методів, істини, об'єктивності тощо), яке пропонує сучасний позитивізм.

Отже, історія посіла місце в просторі культури на перетині тих тенденцій, які вели її до *science*, і навпаки — залишали на терені *lettre*. Подібне розташування спричинило перманентну кризу її ідентичності, яка стала водночас стимулом розвитку і джерелом постійно виринаючого «комплексу меншовартості».

У результаті історія не є ані наукою, ані мистецтвом — як з точки зору витонченого епістемологічного аналізу, так і пересічної думки читачів історичних праць. Історіографія залишилася мистецтвом частково внаслідок того, що розвиток цивілізації не створив для неї соціальних коренів, подібних до сфери практичного застосування природознавства. Саме цей чинник, як видається, і був вирішальним. Виникненню подібної ситуації сприяла надзвичайна прив'язаність істориків до ідеї, що історія має залишитися наукою про людину. Вона знайшла відображення в послідовній недовірі до будь-яких модернізуючих тенденцій у душі *science*. В результаті так і не дійшло до тривалого перетворення історії на подібний манер.

Союзником історії у захисті її гуманітарної ідентичності був інший різновид рефлексії над наукою. Він перебував у затінку того першого, який ми називаємо платонічним, і культивував ідеал гуманітаристики, що не містив монополізуючих і стандартизуючих претензій позитивістів та їхніх наступників. Ми визначаємо цю течію як аристотелівську з базовою в епістемологічному відношенні причини. Адже її започатковує переплетіння ідей та інспірацій «Поетики» і «Риторики» Аристотеля, а реанімують Джамбаттіста Віко, неокантіанство, феноменологія, герменевтика та перебуваючі в цьому річищі філософії мови і культури. Загалом можна сказати, що аристотелівська течія сприймає науку як галузь культури. Вона звертає увагу на риси, які об'єднують науку з культурою, і надає їм більшого значення, ніж відмінностям, що існують між ними. У результаті, якщо гуманітаристика навіть і відділяється від природо-

¹ Див.: Chartier R. Le Temps des doutes // Le Monde. 1993. № від 18.03.1993. P. VI. Про «парадигму Галілея», див.: Ginzburg C. Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia. Torino, 1986 (розділ «Spie. Radici di un paradigma indiziario»).

знавства, то понад тим поділом спостерігається їхня єдність, обумовлена спільною належністю до універсальної сфери витворів культури, творінь людини. Рефлексія над історією, здійснена в аристотелівському дусі, випуклює те, що є загальнокультурним і специфічно-гуманітарним.

Згадане на початку вступу перше з поставлених нами завдань полягає у тому, аби показати, що постпозитивістська методологія історії, яка певною мірою є також антипозитивістською, заново переосмислює проблеми, порушені стосовно історії в позитивістській філософії науки, а також – актуалізує ті питання, які раніше витіснялися на периферію рефлексії.

Загалом, «платонічна» стратегія досліджень тяжіє до визнання прозорості світу і можливості безпосереднього доступу до істини, приймає суб'єкт-об'єктну тактику пізнання, яка нібито вже за своєю природою має неминуче вести до істини. Ця тактика унаочнює наївно-реалістичний підхід до світу і його пізнання.

Натомість «аристотелівський» метод пізнання визнає те, що невидимий світ або і є культурою, або – існує тільки в ній самій. Це, як на перший погляд, просте опосередкування пізнання унаочнює радикально відмінні вимоги науки щодо істини. Адекватніше враховує загальноприйняті, як на перший погляд, уявлення про її неоднозначність. У цій ситуації суб'єкт-об'єктне розуміння пізнання дедалі частіше поступається місцем ідеї пізнання як «діалогу культур».

Перш ніж ближче познайомитися з понятійним тлом епістемології історії, поговоримо трохи про конкретні наміри, які становлять друге завдання нашої праці. Воно полягає у представленні двох моментів, ключових для сучасного стану історіографії. Зокрема, йдеться про так званий розлам між класичною (традиційною) і некласичною (сучасною) історіографією, а також – поява в рамках некласичної історії історичної антропології. Обидва моменти віддзеркалюють стале бродіння, в якому перебуває історія у новітні часи. Вони є наочним свідченням того, що історія постійно шукає своє місце в культурі.

Отже, маємо бажання досягнути найглибших в категоріальному відношенні і найголовніших рис, що характеризують розрив так званої *nouvelle histoire* з класичною історіографією. Водночас прагнемо окреслити причини, внаслідок яких історична антропологія не сприймає історію в модерністському дусі.

В процесі дослідження різноманітних проблем, які постають на шляху до усвідомлення цілковитої відмінності «старої» і «нової» історії, ми констатували обмежені пояснювальні можливості трьох галузей сучасної рефлексії над історією – історії історіографії, методології історії

і філософії історії². Ані англосаксонська філософія історії, до поля зору якої поставлена тут проблема не надто вписувалася, ані укорінена в ній методологія історії, часто нормативно зорієнтована і обтяжена гріхом натуралізму, ані традиційна історична, в класичному розумінні цього слова, історія історіографії, не надавали можливості зрозуміти вищезгадану відмінність.

У свою чергу, рефлексія істориків над минулим та історичною наукою має інший характер, а саме – є описовою, прагматичною, пов'язаною з щоденною практичною дослідницькою діяльністю. Власне з неї і намагалися ми користатися, оскільки вона є багатою і добре забезпеченою дослідницькою практикою. Історики так званої школи «Анналів»³ – адже їх творчий доробок стає для нас своєрідним дослідницьким матеріалом – позитивно вирізняються на тлі інших дослідників минулого тим, що винятково багато місця приділяють рефлексії над історією. Водночас вони відхресчуються від філософії і філософії історії, вважаючи мало-значущими зусилля обох цих дисциплін для конкретної дослідницької праці історика. Незважаючи на те що рефлексія «нових істориків» над історією не є надто витонченою з філософської точки зору, її риторичне багатство і переваги не лише становлять важливий аспект їхньої творчості, але водночас вважаються джерелом успіхів всього інтелектуального руху «Анналів».

Попри численні інспірації, викликані рефлексією істориків над історією, питання про природу перевороту в сучасній історіографії здебільшого й досі лишається нерозкритим. Більше того, всупереч думці «нових істориків» ми переконані, що відповідь на нього криється у філософії.

Адже всі спроби дослідити будь-що виводили нас на «дорогу» філософії, набуваючи форми – у нашому випадку – епістемологічного питан-

² Франклін Анкерсміт поділяє сучасну рефлексію над історією, яку він називає філософією історії, на три царини: історіографію (*historiography*), спекулятивну філософію історії (*speculative philosophy of history*) або історіософію і критичну філософію історії (*critical philosophy of history*). Ankersmit F.R. *The Reality in the Writing of History: The Dynamics of Historiographical Topology*. Amsterdam; New York; Oxford; Tokyo, 1989. P. 5.

³ Назва школи походить від назви часопису, який був заснований Марком Блюком і Люсьєном Февром у 1929 р. («*Annales d'histoire économique et sociale*»). Нині (тобто починаючи з 1994 р.) він іменується «*Annales. Histoire, Sciences sociales*», або скорочено – «*Annales HSS*». У даній праці я найчастіше використовую назву «Анналі». Натомість у примітках і бібліографії вживаю історично актуальну назву. Наприклад, «*Annales ESC*» – скорочення від «*Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*», назви цього видання в 1946–1993 рр.

ня. Як видається, на цьому рівні аналіз може принести бажані результати. Тим більше, що історія, а також ті науки, що допомагають їй в бурхливій трансформації (соціологія, економіка, географія, антропологія тощо), в такому разі стають лише галузями знання, на які поділяється мислення про світ у цілях його дослідження.

Епістемологія зрівнює усі науки про людину (і не лише ці сфери знання), перетворюючи їх на конкурентів або партнерів у колективному акті пізнання. І лише тут, на епістемологічному рівні, визначаються суттєві речі. Внаслідок цього будь-яка рефлексія над наукою або має коріння в епістемології, або є нею *tout court*.

У цій праці ми сконцентруємо увагу на двох вузлових явищах, які відбулися у сучасній історіографії. По-перше, на критиці традиційної історіографії і проекту «нової історії». Останній реалізовувався істориками, соціологами, економістами і філософами ще з кінця XIX ст., а особливого розвитку набув завдяки зусиллям істориків, зосередженими навколо творців часопису «Аннали» (Марка Блока і Люсьєна Февра) та їхніх наступників. Результатом цієї творчості, організаційної і промоуторської діяльності, стало виникнення неklasичної історії. Вона пропонує візію історичного світу, відмінну від традиційної, але узгоджену з іншими позапідзнавальними цінностями.

Друге явище – це опір модерністській історіографії, яка сформувалася у межах «нової історії» на основі соціологізму, функціоналізму, структуралізму та марксизму. Цей напрямок історіописання став, по суті, спробою реалізації програми неподієвої історії шляхом унауковлення історії в дусі *social science*. Модерністська історіографія є процесуальною, структурною й квантативною, обмежує сферу інтересів історії надіндивідуальними явищами і недоступними свідомості історичними феноменами. Незгоду з таким підходом виражає *nouvelle histoire* у вузькому сенсі слова, тобто історична антропологія.

Як цілісні явища «нова історія» й ідейна течія «Аннали», попри усю внутрішню неоднорідність, перебували в опозиції щодо класичної історії, засадничими категоріями якої були особистість, політика і хронологія. З часом, всередині «Анналів» виразно унаочнилося несприйняття модерністської історії (це відбувається незалежно від неанналістичних напрямків, які також протиставляли себе їй). Як наслідок, наприкінці 1960-х рр. історична антропологія стає автономним напрямком історичних досліджень. Символом цих змін став відхід Фернана Броделя з *College de France* і редакції «Анналів».

Обидва переломи відбулися у французькій історіографії, проте можна стверджувати, що вони відображають загальносвітові тенденції. І не

лише тому, що інтелектуальний рух «Анналів» є глобальним за сферою дії.

Після великого модерністського перевороту, який можна порівняти з парадигматичною революцією або теоретичним переломом у природничих науках, знову прийшов час перетворень. Багато що вказує втім на те, що цього разу криза є глибшою. До звичної боротьби історіографічних метафор, заміщення комплексу метафор однієї культурної формації метафорами іншої – якщо бажаємо тут бачити зміни в історіографії – нині долучаються сумніви у сенсі пізнання взагалі. Вони поширюються завдяки постмодернізму, який, у своєму радикальному варіанті, розуміє історію не стільки як гру історіографічних метафор (з цим ще можна було б погодитися), скільки як просто вільну гру метафор. Поки що, як видається, найбільш прийнятними виявляються категорії світогляду, які пропонує історична антропологія. Важко передбачити, чи виринаючі тут і там серед істориків постмодерністичні схильності врешті-решт приведуть до того, що історія посіде нове місце у культурі.

Розділ І

ЗАВДАННЯ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ ІСТОРІЇ

Тепер окреслимо в загальних рисах обрану тут інтерпретаційну концепцію, яка слугуватиме нам в процесі конкретного історіографічного аналізу. Насамперед увага буде зосереджена на проблемі так званого культурного приписування (*imputacji kulturowej*) і пов'язаній з нею ідеї історичної метафори. Крім того, ми спробуємо хоча б лаконічно охарактеризувати проблемне поле епістемології історії.

Межа культурного приписування

Минуле, що інтерпретується істориками, є справою рук людей. Навіть більше, саме люди створювали і створюють мисленнєві категорії, які дозволяють розуміти історію. Люди не можуть сприймати її інакше, ніж у світлі категорій, наданих їм культурою, в межах якої вони й приречені існувати і мислити. Світ і його мисленнєве сприйняття вплетені у те, що є людським за своїм походженням, а отже — культурним (ці позначники для нас є синонімічними).

Історія як королева наук про людину вивчає її долю у світі. Остання досліджується в спосіб, який визначається нею ж самою. Варто зауважити, що зміст відомого герменевтичного кола не вичерпується неможливістю відокремити суб'єкт досліджень від об'єкта. Воно є також зачарованим колом антропоморфізації. Минуле перетворюється на об'єкт останньої, оскільки вивчається наукою, яка репрезентує певну окреслену культуру. Власне в ній і міститься людське бачення світу. Своєю чергою, саме антропоморфізація є, по суті, перенесенням точки зору досліджуваної культури на досліджувану сферу. Таким чином, людина є суб'єктом антропоморфізації і певною мірою приписує об'єктові антропоморфізовані категорії його бачення. Крім того, вона здійснює це антропоморфічним способом.

Те зачароване коло втім включає певний спеціальний стан. Ідеться про здатність певної культури «усвідомлювати» деякі риси, діапазон, обсяг і сутність антропоморфізації. Інакше кажучи, спроможність певної

культури розуміти, які саме антропоморфізми вона вселяє в інші культури. Розпізнавання цього стану дає можливість принаймні частково контролювати неминуче, як здається, культурне приписування⁴.

Історія як одна зі сфер культури поділяє з нею всі ці властивості. Відношення сучасної історичної науки до минулого (особливо — віддаленого) є не чим іншим, як ставленням однієї культури до іншої, стосунком культурного приписування⁵.

Проблема культурного приписування в історії

Коли говорять, що культура досліджує культуру, переважно мають на увазі діяльність, що є парафією етнографів чи етнологів. Зазвичай йдеться про ситуацію, коли одна сучасна культура вивчає іншу. А тому, коли етнолог, який є виразником європейської науки (культури), в ім'я останньої (тобто за допомоги і в світлі поняттєвих категорій, методів, знарядь дослідження та з урахуванням поставлених дослідницьких цілей, і врешті-решт — використовуючи її пояснювальні можливості) пізнавально проникає у досліджувану дійсність, ми говоримо, що культура вивчає культуру. Якщо дослідник абсолютизує й об'єктивізує пізнавальні можливості культури, тоді він не помічає або оминає (як несуттєвий з його точки зору факт) те, що ми маємо справу з явищем пізнання культури культурою. Так роблять крайні етно- і європоцентристи. Найдавнішим і найрадикальнішим проявом подібного радикалізму є підхід, що поділяє світ на «наш» і «чужий». Він представлений у географічно-етнографічно-історичному творі Геродота.

Протилежну точку зору репрезентує, певно, підхід, який вже не тільки трактує процес пізнання культури культурою неетноцентрично, але навіть відкидає суб'єкт-об'єктну стратегію.

Прикладом такого розуміння процесу пізнання культури, або точніше — пізнання культури в культурі, є ідея діалогізму Михайла Бахтіна, ідея дискурсу-діалогу Поля Рікера та концепція обміну контекстів Айвора Армстронга Річардса⁶.

⁴ Див.: Witoszek W. The Problem of Cultural Imputation in History. Relations Between Cultures Versus History // *Historiography Between Modernism and Postmodernism. Contributions to the Methodology of the Historical Research* / red. J. Topolski. Atlanta-Amsterdam, 1994 (Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities. Vol. 41).

⁵ Див.: Kmita J. *Kultura i poznanie*. Warszawa, 1985. S. 78.

⁶ Див.: Библер В.С. *Диалог. Сознание. Культура*. (Идея культуры в работах М.М.Бахтина) // Одиесей. 1989; Ricoeur P. *Język, tekst, interpretacja*. Warszawa, 1989. Cz. I; Richards I.A. *The Philosophy of Rhetoric*. Oxford, 1936.

Поглянемо аналогічним чином на ситуацію, в якій перебуває історик. Коли він досліджує хронологічно віддалене суспільство, то незалежно від того, що саме входить до сфери його зацікавлень (тодішні воєнні події чи релігійний ритуал), перебуває в такій самій епістемологічній ситуації, як згаданий етнолог. Натомість коли історичне дослідження стосується сучасності (тобто періоду, максимально наближеного до дослідника), тоді ця проблема нібито зникає. Питання редукується до підходу: культура досліджує саму себе. Отже, лише відмінність досліджуваної культури від досліджуваної уможливорює те, що порушену нами тут проблему помічають навіть ті дослідники, які є найменш вразливими в епістемологічному відношенні. В чому ж справа?

Дослідник віддалених часів, здобуваючи фаховий вишкіл у своїй галузі, спостерігає одне з найелементарніших явищ. Йдеться про відмінність досліджуваного світу від того, в ім'я якого він заглиблюється у минулу дійсність. Це природно, оскільки світ змінюється – говорить дослідник, і зазвичай цією простою констатацією обмежується рефлексія.

Звідки, однак, береться впевненість у мінливості світу, його русі або принаймні – антистатичності? Перш ніж спробувати дати відповідь на це питання, зауважимо, що ми в рівній мірі легко висловлюємо протилежні банальні істини. Зокрема, часто кажемо: «історія повторюється», «світ змінюється», або навпаки – «є речі незмінні», «людська природа є усталеною», «люди завжди мали такі самі прагнення» тощо. Отже, тези про змінність (рух) світу у площині здорового глузду (і, як здається, не тільки на цьому рівні) мала б протистояти думка про повторюваність (циклічність) явищ, а також – ідея незмінності, стабільності.

Обидва переконання (про змінність світу і стабільність певних його рис) принаймні на цьому рівні чіткого визначення, є банальностями, які неможливо верифікувати в уявному просторі суспільного досвіду.

Метафори генези і розвитку

Водночас проблема аж ніяк не зникає, якщо ми поставимося до неї саме таким чином. Виявляється, що вищезгадані переконання про природу світу є надто сильно закоріненими. У цьому винна не сама лише вразливість людського мислення щодо побутових стереотипів. Спостерігаємо дещо значно серйозніше, ніж тільки викривлення буденної свідомості. Адже лише відмовитися від неї або – як хотілося б деяким особам – перемогти її є недостатнім для того, щоб проблема зникла.

Насправді, в цьому разі йдеться про глибокі пласти культури, що визначають, як саме ми структуруємо, категоризуємо і метафоризуємо

світ, а також – який його образ формується у нашій свідомості і згодом передається іншим особам у процесі комунікації. Власне, звідти й виводиться той початковий сенс. Устрій, який ми приписуємо світові, не є тим порядком, що дійсно існує в ньому. Ми надаємо сенсу дійсності, що нас оточує, обираючи за провідника базові сенси культури. Тобто щось подібне до того, що Філіп Вілрайт називає архетипами, Мірча Еліаде – символічними парадигмами, а Поль Рікер – домінуючими метафорами⁷. Вони стало присутні у тому процесі як неодмінні його складові, хоча й пабувають різних історичних втілень. Бо чим же врешті-решт можна замінити вищезгадане буденне протиставлення змінність/сталість? Більш поважною у філософському відношенні парою тяглість/змінність чи можливо сучасною парою континуїтет/дисконтинуїтет? По суті, це мало що змінює з точки зору головної упорядковуючої ідеї. Адже визначальною є лише одна річ: що б ми не намагалися сказати з цього питання, мусимо віднести його (принаймні через заперечення) до домінуючих метафор культури. Так чи так, але ми є вплетені у віднесення до них. Все, що ми скажемо нового, є таким настільки, наскільки є відмінним від того, в чому полягає вловимий для нас сенс. Саме він визначає можливу альтернативну змістовність нової метафори світу.

Одним із подібних переконань, яких неможливо позбутися, є думка про змінюваність світу. Повернемося до питання, звідки береться та первісна впевненість.

Аристотель сказав би: з простого порівняння станів, що спостерігаються в органічному світі, й с водночас характерними для людської долі (буття). Стан А різниться від стану A1, який бачимо через певний час. На думку Аристотеля, звідти нібито й походить ідея розвитку. Зауважимо, що в цьому міркуванні закладається первинність інтуїції плину часу і розуміння його як переходу від попереднього стану до наступного. Однак немає впевненості у тому, чи є можливим відчуття зміни і розвитку без спостереження плину часу, а також навпаки – чи можлива ідея часу (особливо – його асиметричного характеру) без первинної інтуїції змінюваності. Вказана проблема відродиться згодом у дискусіях над тим, що виникло раніше: ідея причинності чи ідея лінійного часу⁸.

Повертаючись, утім, до основного річича роботи, зауважимо, що ідея розвитку (якщо ми оберемо аристотелівський варіант її генези) у генетичному і есенціалістському сенсі є, по суті, антропоморфічною. Адже

⁷ Рікер визнав синонімічність свого терміна «домінуюча метафора» з вищезгаданими поняттями Вілрайта і Еліаде. Ricoeur P. La Métaphore vive. Paris, 1975. P. 107 і 307. Поняття метафори детальніше аналізується у наступному розділі.

⁸ До цього питання ми ще повернемося в ході подальших розмірковувань.

саме зі споглядання «долі» органічного світу, на думку давньогрецького філософа, постає вищезгадане спостереження розвитку⁹.

Ідея розвитку разом з ідеєю генези становлять підвалини історичного мислення. Починаючи від найдавніших письмових пам'яток (включно з найшанованішою біблійною традицією і Гомером) вони є обов'язково присутніми у величезному просторі культури як здебільшого неусвідомлювані «аксіоми» мислення. Я називаю їх історіографічними метафорами.

«Принцип невизначеності» культури

Отже, кожен дослідник, який розмірковує над певним явищем, приносить своїм мисленням потребу фіксації змін у часі й сягає сутності процесу генези. Цю проблему можна сформулювати й по-іншому. Досліджуюча культура приписує досліджуваній дійсності власні домінуючі метафори (у рікерівському розумінні цього вислову), історіографічні метафори та темпоральність, згідно з якою й починає помічати у сфері дослідження те, що вона окреслює як зміни і незмінності. Це – характерне для досліджуючої культури розуміння зміни, «уявлення» про рух і розвиток.

Спробуємо ж зрозуміти поняття, які, на нашу думку, є фундаментальнішими, ніж історіографічні метафори. Ними, вірогідно, є категорії класичного логічного числення.

Коли формулюємо проблему саме таким чином, постає питання: чи, запитуючи про роль у нашому мисленні засад логіки, ми не виходимо за межі «визначеності»? Чи можна розглядати цю проблему, водночас не підважуючи засад мислення, що визначають перебіг аналізу цієї «визначеності»? Адже коли ми хочемо зробити якийсь висновок про ваду аксіом логіки, то не можемо уникнути їхнього дотримання. Ми також неспроможні сказати щось, що має сенс в нашій культурі, про значення аксіом логіки, не використовуючи їх (хоча б негласно) в своїх міркуваннях про них. Таке обмеження можна назвати принципом невизначеності культури. Ми не здатні уникнути цієї пастки – присутності логіки у

⁹ Не конкретизуємо, чи йдеться в даному випадку про якийсь чіткіше окреслений розвиток. Можливо, інтуїтивно можна надати перевагу як більш антропоморфній ідеї саме циклічного, а не лінійного розвитку. Див.: Nisbet R. L'Histoire, la sociologie et les révolutions // L'Historien entre l'ethnologue et le futurologue. Actes du séminaire international organisé sous les auspices de l'Association Internationale pour la Liberté de la Culture, la Fondation Giovanni Agnelli et Fondation Giorgio Cini. Venise, 2–8 avril 1971. Paris, 1972. P. 132.

мові, якою про неї говоримо¹⁰. Адже ми не можемо бути впевненими у жодній речі в досліджуваній сфері без закладання принципу протиріччя. Констатуємо будь-що, ми діємо саме згідно з цим правилом або (якщо комусь це більше до вподоби) принципом виняткового засобу.

Отже, рамки класичного логічного числення визначають нам граничні межі поняттєвого порозуміння і взагалі – пізнання. В даному разі йдеться звичайно про дискурсивне пізнання, яке унормовується мовою і виявляється за її допомоги. Отже, ми пізнаємо мовою. Саме вона позначає нам світ, який ми пізнаємо.

Які ж з цього можна зробити висновки у контексті питання, зазначеного у заголовку? По-перше, мінімальним пізнавальним приписуванням, яке здійснюється нашою культурою щодо іншої, є приписування логіки, наявне у мові антично-західноєвропейських культур. Водночас воно є мінімальною дозою європоцентризму, якою ми забезпечуємо досліджуване середовище, а також – первинною порцією сциєнтизму європейської культури¹¹.

Носій цієї мінімальної дози своєї культури перебуває у безвихідній ситуації, хоча з диз'юнктивної точки зору має два варіанти дій: покинути той мінімум логіки і увійти до досліджуваної культури як *tabula rasa* або, зберігаючи його як благо упорядкування, досліджувати чужий світ.

Важко уявити собі першу ситуацію у реальному житті. Але задовольняючи потяг до мисленневих експериментів, зазначимо, що якби навіть вона в якійсь мірі й стала можливою, то спричинила б повний розрив дослідника з власною культурою – своєрідну «культурну амнезію». За таких умов мав би зникнути суб'єкт пізнання¹².

Отже, ми є приреченими на другий випадок: гіпотетичному досліднику не залишається нічого іншого, як упорядкувати досліджуваний світ у відповідності до законів логіки.

Чи вистачить, однак, чистої логіки, якою є класичне логічне числення, аби щось емпірично стверджувати про світ? Елементарні тези про існування (неіснування) мусили б проголошувати те, що має так зване реальне (зрозуміле або інше) існування тільки в просторі попередньо «засвоєних» дослідником правил, тобто тих, що походять із його культури. Інакше кажучи, до цієї процедури мали б втрутитися семантичні

¹⁰ У даному випадку я перефразовую висловлювання Денбі про час. Denbig K.G. Świat i czas. Warszawa, 1979. S. 12.

¹¹ Див.: Mejbbaum W. Scjentyzm i antynomie kultury Zachodu // Studia Filozoficzne. 1984. № 3. S. 87.

¹² Див. Kmita J. Op. cit. S. 78.

правила мови дослідника. Що ж може виникнути в цій ситуації? Шонайменше мовчазна класифікація, категоризація досліджуваного світу з точки зору критеріїв досліджуючої культури. Тобто приписування йому устрою (говорячи у суб'єкт-об'єктній стилізації), якого досліджуваний світ може не мати. Інакше кажучи, могло б відбуватися зіставлення невідомого світу з відомим. «Переклад» досліджуваної культури на мову культури, що досліджує.

Отже, можемо попередньо визначити межі культурного приписування, яке відбувається у процесі історичного дослідження. По-перше, це – внутрішня логіка культури. В нашому випадку йдеться, вірогідно, і шонайменше про класичне логічне числення як фундамент мови. По-друге, певно, йдеться про темпоральність і просторовість, які містяться у просторі сенсів, що приписуються досліджуваній дійсності. Нарешті, це (що є особливо важливим для нас) – таємно пов'язані з ними історіографічні метафори, базові ідеї, категорії, символічні парадигми або (якщо це більше до вподоби) стереотипи історичного мислення.

У поданому висновку йдеться не стільки про поширення зерен пізнавального скептицизму серед дослідників інших культур та істориків віддалених епох, скільки про збір аргументів проти наївно-реалістичної точки зору тих з-поміж них, які вважають, що варто лише довгий час «пожити» у досліджуваній спільноті для того, щоб створити об'єктивний образ цієї культури. Їхня впевненість у цьому походить з інфантильного у філософському відношенні переконання, що – як ми б сказали тут – досліджуюча культура володіє об'єктивними, нейтральними в епістемологічному відношенні мисленнєвими категоріями і методами дослідження, а крім того – переслідує суто пізнавальні цілі в процесі вивчення інших культур. Такими, власне, є перешкоди, які виникають на шляху прихильника суб'єкт-об'єктної стратегії пізнання.

Межі культурного приписування в історії.

Історія в герменевтичному колі

У світлі вищенаведених міркувань реалізація мрій наївного реаліста є вкрай складною справою. Кожна категорія, навіть якщо вона здається базовою чи універсальною, є вкоріненою у культурний контекст. Останній надає їй сенсу, нагороджуючи при цьому первородним гріхом антропоморфізму і безперервно живим, змінним культурним змістом.

Все вищесказане є непрямым свідченням на користь ідеї герменевтичного кола. Сенс останнього, якщо його доволіно узагальнити і трохи спростити, зводиться до твердження, що неможливо уникнути пізнання

світу в людський спосіб¹³. Культура є по своїй суті (в тому числі – з точки зору її генези) антропоморфічною і залишається такою, незалежно від термінологічних шат, в які вона вкладається. Такою вона є особливо тоді, коли спроможна виражати значущість світу.

Не існує жодної об'єктивної, аксіологічно нейтральної стратегії пізнання. Немоżliво епістемологічно обґрунтувати епістемологію та її далекосяжні засновки¹⁴.

Зауважимо, що прихильники протилежної точки зору, які абсолютизують епістемологічну дієвість своєї теорії пізнання, звісно ж помічають відмінні від власного світи, що мають особливе культурне підґрунтя. Проте вони не бачать, що й самі належать до паралельно наявної культури, внаслідок чого їхня точка зору не може бути «з певних природних причин» – кращою, об'єктивнішою й істинною. Абстрагуючись від світу, вони не вважають, що належать до певної культури, яка пізнає іншу. Натомість дослідження сприймається ними як об'єктивний процес, що виникає між статичним і безгрішним суб'єктом і незалежним від нього об'єктивізованим світом. Пізнання не є, втім, настільки простим процесом, як цього хотілося б реалістам, що дотримуються платонічного стилю.

У випадку історичних досліджень вищезгадані питання мають різноманітні інтерпретаційні контексти, які розглядалися істориками. Проте переважна більшість їх залишається в шанцях наївного позитивізму, в яких можна безпечно схоронитися від ускладнюючих життя філософських питань.

Ми вже стверджували, що історик, досліджуючи хронологічно віддалені явища, перебуває у такій самій ситуації, як етнолог, який вивчає відмінну (навіть – сучасну йому) культуру. Йшлося про базові погляди. Отже, розглянемо детальніше вже змальований у загальних рисах простір подібностей.

Завданням культури, що досліджує, є наділення сенсом досліджуваних явищ. Або – інакше кажучи – співвіднесення сенсу, відкритого у досліджуваній сфері, із «засвоєним» сенсом науки, що досліджує. Дослідник суспільних явищ, попередньо класифікуючи одне з них, скажімо, як ритуальне, тим самим здійснює первинний акт наділення його сенсом. Ізолює це явище – принаймні на якийсь час – у просторі, де існує пелика, але небезкінечна кількість сенсів, які можуть йому належати. Безумовно, цьому явищу аж ніяк не будуть приписуватися по-

¹³ Див.: Kmita J. Epistemologia w oczach kulturoznawcy // Studia Filozoficzne. 1985. № 4.

¹⁴ Див.: Ibidem.

літичні чи економічні сенси, оскільки воно вже було ідентифіковане як ритуальне.

У наступному дослідницькому акті інтерпретатор уточнює раніше окреслений сенс. Він звужує загальне значення і усуває зайві в даному випадку сенси, зменшуючи тим самим перелік можливих інтерпретацій (вони постійно зрушуються у просторі значень, які культура, що досліджує, використовує по відношенню до досліджуваної сфери). Конфронтація інтерпретаційних варіантів у сфері здобутого знання є своєрідною грою можливостей. Вона ведеться між тим, що дослідник визнає емпіричною (джерельною) і неемпіричною інтерпретацією.

Зберігаючи вірність принципам свого фаху, історик наділяє досліджуваний світ сенсом у світлі тих значень, які на його думку (а де-факто – відповідно до чинної системи історичного знання) могли б підійти явищам, що аналізуються. Усі так звані сліди минулого «говорять» щось про нього лише тоді, коли набувають значення завдяки знанню про подібні сліди. Для тих осіб, які не володіють цією силою знання, «відбитки минулого» так і залишаються нічого не значущими, мовчазними. Натомість те, наскільки добре вони здатні розповісти про минуле, можуть продемонструвати майстри професії, які володіють величезною, витонченою, різноманітною гамою сенсів, що приписуються тому світові наукою. Їхня компетентність ґрунтується на спроможності творчо рухатися у просторі сенсів цієї сфери знання, а отже – творчо надавати значення досліджуваному світу.

Вищезгадані сенси історик бере з історичної науки і пограничних з нею теренів. В останньому випадку мається на увазі широка сфера знань про світ і людину, яка формується іншими науками про людину і культуру, а також (це є надзвичайно важливим у нашому випадку) повсякденним баченням світу на основі здорового глузду. В процесі дискусії історики визначають (серед іншого, через ігноруюче мовчання), які з-поміж сенсоутворюючих інтерпретацій можна віднести до науки, а які – ні.

Ще раз наголошуємо: у випадку історії «культурою, що досліджує» є чинна у наш час система історичного знання. Які ж терени приписування можна в них помітити і які з них є найсуттєвішими?

По-перше, звичайно мається на увазі внутрішня логіка культури. Відповідно, у нашому випадку – класична логіка як підґрунтя мови. По-друге, (це детальніше розглядається у іншому розділі) – темпоральність і просторовість світу, присутні у сфері сенсів, що приписуються досліджуваній дійсності. І нарешті (це є особливо важливим для нас),

пов'язані з ними історіографічні метафори, фундаментальні ідеї, категорії, символічні парадигми історичного мислення.

Метафори генези й розвитку є одними з таких, які зазвичай приписуються і формують категоріальну мережу традиційної історії. Оновлюючись впродовж століть, вони й надалі існують у зв'язках з іншими категоріями. Ці метафори визначають, якими можуть бути конкретно-історичні образи світу і людини. Вони позначають межі історичності візії людини в світі, які окреслюються в певні історичні епохи та виражаються різними історіографічними орієнтаціями або видатними істориками.

Навіть побіжне ознайомлення з історіографічними метафорами засвідчує їхню неоднозначність і мінливість у часі. Візьмемо, наприклад, вже згадану ідею змінності світу: вона еволюціонує від змінності у межах певного циклу (тобто повернення до попередніх станів) через циклічну змінність (але вже з тривалим періодом досягнення кінцевого, початкового, стану) до лінійного розвитку з варіантами, збагаченими сучасними ідеями поступу, еволюції тощо.

Засновані на цих метафорах образи історичного світу, звісно ж, мусять бути неоднорідними. Вони окреслюють різні типи устрою світу, затверджують різні моделі людини в ньому. Скажімо, історична література постачає найрізноманітніші візії людини як «рушія» (sprawcy) історії. З окресленого припущення про участь людини у творенні світу походять конкретні сфери вільного вибору і дії, можливі різновиди діяльності, залишаючи водночас певні терени дійсності недосяжними. Створення уявлення (або найчастіше мовчазне визначення) про те, що саме входить до кола можливих типів поведінки людини (інакше кажучи: що вона може зробити, про що помислити і що відчувати) визначає одночасно межу того, що є неможливим, а також – того, що не входить до сфери дій людини (наприклад, є божественним діянням або взагалі є складовою світу, яка не вважається тереном діяльності).

Разом з тим і перше, і друге (тобто те, що входить до сфери людської діяльності і залишається поза її межами) є лише фрагментами цілісної метафори людини, яка може мати різні інтерпретації і специфічні розуміння.

Щоб реконструювати цілісний, діючий в рамках певної культури стереотип людини, а отже – її складну історіографічну метафору, необхідно, крім питання дії (з такими його складовими, як взаємовідносини між людиною і природою, надчуттєвим світом, суспільними інституціями; стосунки особистості до груп людей чи влади), зважати також на інші форми активності людини (наприклад, на цінності – обов'язкові, бажані, заборонені тощо). Таким чином, візія людини є нерозривно

пов'язаною з образом світу, який її оточує. Адже неможливо окреслити історичний сенс буття (долі) людини без його цивілізаційного (культурного) контексту. Модель людини й світу є єдиним цілим.

Повернемося, однак, до головної проблеми культурного приписування і ролі у ньому історіографічних метафор. Можна обережно зазначити, що з-поміж усіх історіографічних метафор, що формують візію світу і людини, досліджуваній галузі приписуються винятково ті, які найглибше і найтісніше пов'язані з базовими метафорами культури (і насамперед – науки) тієї сторони, що досліджує. Наразі зауважимо лише, що йдеться про метафори, які в процесі мовчазного визначення зазнали об'єктивізації, були опрідметнені і стали вважатися не складовими досліджуваної культури (а отже – її частиною системи мислення, що її репрезентує), але об'єктивними елементами досліджуваного світу. Таким чином, найголовніші базові історіографічні метафори разом з супутніми їм рисами й властивостями без вагань «відшукуються» в досліджуваному світі.

Дослідник, який реалізує пізнавальну стратегію, що спирається на віру в об'єктивність історіографічних метафор, вважає себе шукачем об'єктивності, реальності та конкретності істини. Слово «пізнати» означає для нього «встановити істину, зрозуміти суть явища», тобто дослідити генезу, знайти причину тощо. Сумніви щодо об'єктивності метафор з'являються тоді, коли на арені з'являються нові, «живі» (за визначенням Рікера)¹⁵ їх різновиди. Тоді ми скептично починаємо оглядати старі метафори і, «деоб'єктивуючи» та «розпрідметнюючи» їх, з подивом стверджуємо, що вони є лише мінливими культурними елементами нашого історичного мислення, а не «річчю в собі».

Ідея історіографічної метафори

Антропоморфізація світу, що супроводжує явище культурного приписування, є водночас процесом його метафоризації. Інакше кажучи, кожне мисленнєве уявлення про світ, що здійснюється в межах (або також – в ім'я) культури, стає для неї своєрідною його метафорою. Кожна культура сприймає світ, використовуючи формоутворюючі метафори¹⁶. Вони є фундаментальними, остаточними і історично нездоланими. Звільнення від них унеможливило б порозуміння в межах цієї культури, а також – діалог з нею взагалі.

Поглянемо пильніше на застосоване в цьому випадку поняття «іс-

торіографічна метафора». Розглянемо досить детально певний напрямок дискусії щодо неї для того, аби показати, який зміст цієї категорії не береться тут до уваги.

Подібні міркування є першим кроком до окреслення в загальних рисах поняття «історіографічна метафора» як категорії, що використовується в епістемологічно орієнтованому історіографічному аналізі¹⁷. Історіографічна метафора звідси ж має такі самі властивості, як і будь-яка інша метафора.

Метафора може трактуватися як риторичне, літературознавче поняття чи категорія поетики, але водночас може сприйматися у контексті, що перетворює її на епістемологічну категорію. Саме так її визначають філософська неориторика, логічна грамати́ка і герменевтика. Згідно із ними поняття «метафора» асимілює положення постпозитивістських варіантів епістемології, насамперед – проблематику пояснення та моделювання, а також – що важливіше – проблеми, типові для антипозитивістських напрямків рефлексії над наукою. Загалом можна сказати, що метафора та її інтерпретаційні контексти є особливо доречними для такого розуміння гуманітаристики, яке відносить її не стільки до сфери науки, але насамперед до простору культури. Дослідження метафори надає можливість подолати роздирання (*rozdarcie*) історіографії між наукою та літературою, яке стало реальністю в період Нового часу.

Зауваження, вміщені нижче, є нашим внеском до дискусії, що точилася ще від стародавніх часів, а в минулому столітті була поновлена зусиллями Мері Б. Гессе, Макса Блека, Поля Рікера та ін.¹⁸

Про мовну метафору

Мовною метафорою (далі – метафорою) називається вислів на кшталт «X є Y», який у межах цього мовного контексту становить семантичну інновацію щодо наявної досі мовної практики і має такі характерні риси:

1. Є процедурою визначення за логічною схемою предиката: «X є як (нібито як) Y».

2. Різниця між риторичним сенсом вислову «X є Y» і логічним сен-

¹⁷ Див.: Вжозек В. Историография как игра метафор: судьбы «новой исторической науки» // Одиссей, 1991.

¹⁸ Black M. Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy. Ithaca (New York), 1962; Ricoeur P. La Métaphore vive: Idem. Temps et récit. Vol. 1–3; Beardsley M.C. Aesthetics. New York, 1958; Hesse M.B. The Explanatory Function of Metaphor // Kenyon Review. 1943. Vol. 5.

¹⁵ Ricoeur P. La Métaphore vive.

¹⁶ Ricoeur P. Temps et récit. Paris, 1984. Vol. 2. P. 169.

сом вислову «Х є як (нібито як) Y» постає із надлишку переконуючого сенсу над логічним, який визначає метафору як риторичну фігуру.

3. Метафоричний вислів зіставляє стани речей, що повідомляються за допомогою його суб'єктів: Х – первісний суб'єкт, Y – допоміжний суб'єкт¹⁹.

4. Таке зіставлення полягає у «зв'язуванні» та «інтерпретаційній взаємодії» дометафоричних семантик обох суб'єктів, внаслідок чого формується семантика метафори.

5. Семантику метафори неможливо редукувати як до дометафоричних семантик Х і Y, так і до трансформованих семантик Х і Y, що виникають внаслідок «інтерпретаційної взаємодії».

6. Генеза метафори (тобто «інтерпретаційної взаємодії» віддалених досі семантик метафори) є творчим актом (відкриттям). Констатація подібності (аналогії) станів речей, що повідомляються за допомогою суб'єктів, здійснюється шляхом «інтерпретаційної взаємодії», в процесі поширення метафори у певному чітко окресленому мовному контексті (просторі культури).

7. Властива, жива метафора (*métaphore vive*) перетворюється на мертву метафору (*métaphore morte*) тоді, коли в межах її семантики припиняються «інтерпретаційні взаємодії» і метафора стає загальноприйнятною.

У вищенаведених пунктах ми відобразили визначальні риси метафоричного вислову, зважаючи при цьому на сім – нині вже класичних – його властивостей, сформульованих Блеком. Водночас ми зібрали запропоновані Рікером модифікації цього уявлення, а також – доповнили їх власними твердженнями.

Наведемо кілька прикладів метафоричних висловів, аби можна було легше коментувати й дискутувати з приводу прийнятої нами концепції. Перші три з них вважаються класичними прикладами в дискусії про метафору. Решта – це відомі вислови, обрані нами, зважаючи на їхню подібність як до вищезгаданих трьох, так і до тих метафор, які аналізуються у процесі історіографічних інтерпретацій.

¹⁹ Я вживаю термін «суб'єкт метафори» (*podmiot metafory*) замість прийнятих у польських перекладах фрагментів книжки Блека – і, як здається, цілком відповідних замислу англійського філософа – визначень «головний об'єкт» (*przedmiot główny*) і «допоміжний об'єкт» (*przedmiot pomocniczy*) (Black M. *Metafora* // *Pamiętnik Literacki*. 1971. Z. 3. S. 231). Роблю так, оскільки більш послідовно, ніж Блек, визнаю інтеракційну концепцію метафори, особливо в справі підкреслення активної ролі складових метафори у семантичній грі обох взаємопов'язаних через «esse» висловів. Це питання вимагає детальнішого аналізу й аргументації. Ідея метафори, яку я презентую і використовую тут, є відносно незалежною від зазначеного вище рішення.

(1) «Людина є вовком» («The man is wolf», «Homo homini lupus est») – приклад, що аналізується Блеком і Рікером²⁰.

(2) «Бідняки є неграми Європи» – метафора Шамфора, що аналізується Річардсом і Блеком²¹.

(3) «Суспільство є морем» – метафора Воллеса Стівенса, що цитується і коментується Блеком²².

(4) «Людина – машина» («L'Homme machine») – назва праці Ляметрі (1748 р.).

(5) «Суспільство – це організм» – теза Спенсера²³.

Представлене тут визначення метафори спирається на ті сучасні підходи, які вбачають в ній не лише риторичну фігуру, але водночас – поняттєву категорію, що містить пізнавальні сенси. Суть метафори, слідом за Рікером, визначаємо як семантичну інновацію. Процес її формування розуміється нами як семантичне явище і локалізується у сфері рікерівського семантичного простору впливів, системи спільних асоціацій Блека або у гаммі потенційних асоціацій Бердслі.

Некласичне поняття метафори

Презентований вище підхід щонайменше у двох засадничих моментах різниться від поняття метафори, що використовує класична риторика. По-перше, метафора вже не вважається тропом, що спирається на слово або назву, а отже – не є операцією надання імені. По-друге, в цьому випадку не підтримується субституційна, а отже – й компаративістська концепція метафори, згідно з якою ідея подібності між заміщуваними назвами є її генезою, і навіть більше – конститутивною властивістю.

У сучасній дискусії над метафорою найбільше владає у вічі те, що її пов'язують з «відкритим реченням». Поміркуємо над нашим першим прикладом: «Людина є вовком». Його важко проаналізувати насамперед з двох причин. Розглянемо їх, створюючи тим самим привід зайнятися важкими питаннями рефлексії над метафорою.

Насамперед не викликає сумніву, що вищезгадана метафора ще в процесі дискусії над нею зазнає баналізації і набуває певної застиглої форми. За таких умов важко продемонструвати ті її властивості, які є у «свіжих» метафор. Блек нехтує цією обставиною, не помічає функціону-

²⁰ Black M. *Metafora*. S. 218; Ricoeur P. *La Metaphore vive*. P. 114-115.

²¹ Richards I.A. *The Philosophy of Rhetoric* (розд. 5 і 6); Black M. *Metafora*. S. 227-228.

²² Black M. *Modelli, archetipi, metafore*. Parma, 1983. S. 113.

²³ Spencer H. *The Principles of Sociology*. London, 1876. Vol. 1. Pt 2. P. 212.

вання метафори в культурному контексті. Натомість Рікер, розвиваючи поняття «живої» і «мертвої» метафори, наводить вищезгаданий приклад тоді, коли можна абстрагуватися від проблеми життєвості метафоричного вислову.

Інша проблема, втім, по суті, надумана, полягає в тому, що польський варіант цієї метафори з давніх-давен звучить як «Człowiek człowiekowi wilkiem» («Людина людині – вовк»), а не «Людина є вовком». Англійський вислів «The man is wolf» або французький «L'homme est un loup» в своєму метафоричному значенні відповідають саме першій з вищезгаданих версій, а не малопоетичному (і малориторичному у польській мові) вислову «Człowiek jest wilkiem» («Людина є вовком»)²⁴.

Зазначимо, що в цій метафорі порівнюються лише певні риси людини з певними рисами вовка. З-поміж характерних особливостей людини враховуються лише ті, які відповідають рисам вовка, що були попередньо приписані останньому в ході побутової або літературної інтерпретації. Тобто такої інтерпретації, що трактує «звичай», характер існування вовка на людський манер. Як наслідок, із можливого розмаїття передметафоричних семантик обох термінів («людина» і «вовк») лише деякі виявилися сплетені у створеному метафоричному вислові. А отже – метафоричне «є» «бере у лапки» передметафоричні поняття «людина» і «вовк». Припускаємо, що оскільки передметафорична семантика суб'єкта «вовк» містила багато антропоморфізуючих понять, то процес поширення метафори був порівняно легким, а сплетені в ній семантики не були занадто віддаленими одна від одної. Гамма потенційних асоціацій легко формувалася і поширювалася. Вона була також порівняно неглибокою, тому інтерпретаційні взаємодії завершилися досить швидко. Таким чином, метафора зазнала баналізації. Отже, коли над нею міркував Блек, вона вже тривалий час була загальноприйнятною.

Метафоризування як абстрагування і моделювання

Здатність метафоричного «є» «брати у лапки» семантики суб'єктів краще простежується в прикладі (3). Метафора «Суспільство є морем»

²⁴ Цю проблему треба вважати надуманою, оскільки вислів «Człowiek człowiekowi wilkiem» («Людина людині – вовк») є еліптичною конструкцією, по суті, синонімічною щодо вислову «Człowiek jest wilkiem» («Людина є вовком»), в якому зустрічаємо важливе для нас слівце «є». Польський варіант метафори, а саме – еліпс «Człowiek człowiekowi wilkiem» («Людина людині – вовк»), має, втім, свої додаткові риторичні переваги в нашій мовній традиції. Саме тому він і набув поширення. Принагідно звертаємо увагу на те, що вислови, які цитуються тут як приклади (4) і (5) також не містять слівця «є».

є значно менш баналізованою і, додамо, не стала настільки загальноприйнятною. Не є легким завданням натрапити на слід «полей спільних асоціацій» обох семантик. Ми звичайно не стверджуємо, що зіставлення суспільства і моря не викликає різних асоціацій. Навпаки, на відміну від застиглої метафори «Człowiek człowiekowi wilkiem» («Людина людині – вовк») вона створює широкі можливості для інтерпретації. Як зазначає Блек, під «морем» Стівенс розумів не «річ», але систему відносин (комплекс, групу імплікацій). Метафора пропонувала, щоб первинний об'єкт вважався також системою²⁵. Метафоричний вислів, скріплюючи риторичні тотальності (людина, море), фактично абстрагує в логічному сенсі деякі їхні риси і властивості. Метафора розташовує первинний об'єкт «в об'єктиві» вторинного, породжуючи питання: наскільки суспільство є (не є) морем? Це питання надає чину інтерпретаційні взаємодії, а отже – й вивчення того, наскільки ідентичними є стани речей, що передаються первинним і вторинним об'єктами.

Таким чином, метафоричний вислів в своїй основі є твердженням про надіндивідуальні властивості, точніше – про їхню природу. Отже, виникає підозра, що метафора не ґрунтується на предикаті І порядку. Якщо це дійсно так, тоді сам процес метафоризування здається (і небезпідставно) процедурою близькою до абстрагування чи моделювання. Бажаючи хоча б «у лапках» сказати: «суспільство є морем», необхідно подумки виокремити із знання про море все те, що можна зіставити з певними рисами суспільства. Це треба зробити таким чином, аби привести у рух інтерпретаційну взаємодію між передметафоричними семантиками обох суб'єктів.

Логічна схема і риторичний сенс метафори

З розглянутим вище питанням цілком узгоджується термінологічне рішення, відображене у пунктах 1 і 2 нашого визначення властивостей мовної метафори. В них ми запровадили розрізнення метафори у риторичній стилізації (або – метафори *tout court*) та її логічної схеми (або – нібито метафори в логічному сенсі). Поль Рікер, шукаючи в своєму аналізі «найінтимніше місце метафори», визнав, що «ані речення, ані дискурс, ані слово», але саме «молекула дієслова “бути” є цим конститутивним центром метафоричного вислову»²⁶.

Відомо, і не лише з наведеної вище думки автора «Часу та оповідання», що метафоричне «є» відрізняється від звичайного «є» (двоаргу-

²⁵ Black M. Models and Metaphors. P. 133.

²⁶ Ricoeur P. La Métaphore vive. P. 15.

ментного предиката ідентичності) і означає коли «не є», а коли й «є як». Загалом можна сказати, що метафоричне «є» відповідає у логічному сенсі вислову «є нібито (як)», а отже – «є», взятому у лапки.

Ми погоджуємося з необхідністю розрізнення метафори у риторичній стилізації від її логічного різновиду (інакше кажучи – її риторичного і логічного сенсу) з таких причин:

1. Метафоричний вислів на кшталт «X є Y» не передбачає, що X і Y мають бути ідентичними. Адже в такому разі метафора не була б інновацією, відкриттям, не містила б додаткової інформації, стала б тривіальною подібністю (парафразою?).

2. До мовчазних, «не відкритих» імплікацій дометафоричних семантик суб'єктів X і Y належать відповідно:

а) вислови на кшталт «X не є Y» і/або «Y не є X»
і/або

б) вислови на кшталт «X майже не є Y» і/або «Y майже не є X».

З огляду на ці дометафоричні засновки, які унаочнюються в момент сформулювання метафори, вислів «X є Y» постає як логічний абсурд або нонсенс (саме так окреслюють постану метафору численні дослідники).

Метафору можна назвати переплетінням тривіальних незіставностей із нетривіальною зіставністю. Як зауважив Рікер, вона є «прикладом внутрішнього конфлікту між тотожністю і розбіжністю <...> Відкриває семантичні поля для поєднання розбіжностей в межах певної подібності»²⁷.

Створення метафори полягає у творчому зіставленні суб'єктів X і Y. Таким чином, у ній сплітаються досі «віддалені» одна від одної семантики суб'єктів та їх неусвідомлювані імплікації. Це сплетіння започатковує інтерпретаційні взаємодії між ними. Вони, своєю чергою, викликають до життя імплікації, які становлять семантику метафори і є співтворцями семантик X' і Y'.

Таким чином, на нашу думку, треба враховувати подвійний комунікаційний сенс метафори: риторичний і логічний, дослівний. «Внутрішнє напруження» метафоричного вислову виникає внаслідок різниці між переконанням «є» і властивим «є як». Адже метафора – це своєрідне (риторичне, поетичне) зловживання сенсу з метою переконання. Це «істотне перебільшення» схиляє інтерпретаторів (наприклад, «впливових представників мовної спільноти» – як окреслює носіїв мовного контексту Блек²⁸) до пошуків відповіді на два певною мірою паралельні питання:

– як то є насправді: «X є Y» або «X не є Y»?

– в якій точці зору, в якому ступені (чому?) «X є як Y»?

Перше з них можна назвати питанням, що «демістифікує» риторичний сенс метафори. Натомість друге є головним питанням, що супроводжує інтерпретаційну взаємодію. Проте обидва схиляють до «підтвердження» або «фальсифікації» метафоричного вислову. Скажімо, суспільна теорія Спенсера є пропагуванням візії суспільства як своєрідної цілісності, що функціонує аналогічно до організму.

Евристична функція метафори

Коментуючи пункти 6 і 7, ми хочемо звернути увагу на одну з головних проблем, пов'язаних з рефлексією над метафорою. Вона є істотною принаймні для тих дослідників, які правильно оцінюють когнітивні властивості метафори, й які, свідомо чи несвідомо, виявилися заангажованими до семантичної проблематики.

Макс Блек, пояснюючи вищезгаданий перший приклад, стверджує, що в цій метафорі «говориться про людину мовою вовка». Це визначення можна прокоментувати таким чином: семантики суб'єктів створюють поле взаємодії, в межах якого відбувається інтерпретаційне розгортання семантики вторинного суб'єкта в напрямку семантики первинного суб'єкта. «Ініціатива» в цьому процесі визнається за вторинним суб'єктом (*vehicle* у Річардса), але загалом інтерпретаційне розгортання семантик обох суб'єктів є одночасним. Філіп Вілрайт для позначення цього процесу вживає слово *epiphor*, тобто транспозиція, перехід, різновид асиміляції. Багато дослідників є прихильниками найменш семантичної у своєму сенсі ідеї, що у метафоричному вислові досягається взаємодія не лише у межах *vehicle/tenor, focus/frame, modificateur/sujet principal, sujet primaire/sujet secondaire*, а й між семантиками, що супроводжують ці складові метафори. Починаючи від концепції «угоди контекстів» Річардса, через ідею поля спільних асоціацій (*lieux communs associees*) Блека і вже згадане *reseau d'interactions* Рікера, аж до поля потенційних конотацій (*lieux connotations potentiels*) Бердслі, ми маємо справу з поняттями, які, здається, витісняють рефлексію цих дослідників за межі семантики. Блек, притиснутий до стінки логікою власного мислення, говорить, що систему імплікації запроваджують «впливові представники мовної спільноти». Натомість Рікер послідовно заводить семантику метафори в бік своєї герменевтики.

Внаслідок семантизації рефлексії над метафорою центр тяжіння дискусії змістився з «контексту відкриття» до «контексту обґрунтування». Проблематику генези метафори було замінено на її «легітимізацію»

²⁷ Ibidem. P. 252.

²⁸ Black M. Models and Metaphors. P. 43.

і поширення в культурі. Блек ставить питання про генезу метафори, але відповідає на питання про функції. Автор «Моделей та метафор» звертає увагу на те, що подібність між станами речей, які формуються суб'єктами метафори, встановлюється через метафоричний вислів. Саме тому ця подібність, на його думку, не може бути генезою метафори. Таке рішення є, на наш погляд, цілком слушним. Якщо, як стверджували прихильники субституційної і порівняльної концепції метафори, її джерелом є подібність (або аналогія, як вважає Ч. Перельман), то чи передує друга з них першій? Що саме у даному випадку є творчим актом: відкриття подібності станів речей чи метафора як їхнє сплетіння? Блек слушно констатує, що саме метафора відкриває і встановлює подібність. Творчий акт залишається таємничим явищем.

Генеза і доля метафори

Окремою проблемою є, як сказав би Макс Блек, асиміляція метафор у мовних спільнотах. Дослідники, які замислюються над цим питанням, опиняються у глухому куті внаслідок протиріччя, пов'язаного з вже згаданим поєднанням «контексту обґрунтування» із «контекстом відкриття». Скажімо, Блек, який нібито прагне займатися логічною граматикою, уникає семантики. Річардс займається рефлексією над філософськими основами риторики. Проте обидва, бажаючи того чи ні, впроваджують до своїх міркувань семантичну проблематику. Рікер, йдучи за Бенвеністом, Фреге, Расселом і іншими, свідомо застосовує семантичний аналіз. Наслідуючи французького мовознавця, він розрізняє проблематику події і значення (семіотику і семантику), що є, по суті, мовчазним визнанням різниці між контекстом відкриття та контекстом обґрунтування (тобто між генезою та функцією).

Усі ці концепції передбачають процес асиміляції метафори у мовних спільнотах. Блек допускає ситуацію, за якої в межах поля спільних асоціацій (*lieux communs associatifs*) можуть знаходитися девіації, нібито передбачаючи тим самим, що внаслідок сплетіння семантик суб'єктів процес інтерпретаційного зближення семантик може не розпочатися. За таких умов не сформується спільні асоціативні імплікації, «потенційна метафора» залишиться у цьому просторі безплідною.

У цій ситуації необхідно прийняти рішення. Або ми будемо у такому випадку наголошувати на тому, що вже сформована метафора (що є тоді її конститутивною рисою?) так і не була асимільована (невже з самого початку була мертвою?). Або ми мусимо визнати, що маємо справу із несформованою метафорою (тоді, що це за творіння вийшло?): адже вона постає лише тоді, коли розпочинається інтерпретаційна взаємо-

дія, процес зближення семантик шляхом формування пов'язаних з ним імплікацій. Можемо сказати у відповідності до інтенцій Бердслі: вислів (логічний абсурд, парадокс або, якщо комусь більше до вподоби, нон-сенс) стає метафорою тоді, коли надає рух процесові творення групи асоціативних імплікацій між семантиками суб'єктів. Ці імплікації, додавши Блек, мусять бути схвалені мовною спільнотою, в межах якої виникає цей процес.

Рікер погоджується з таким визначенням, пропонуючи, втім, власну назву для цього семантичного творіння. Він називає його напіввзаємодією (*lieux d'interactions*). Залишається, втім, досить суттєва невідповідність між поняттям метафори як події (тобто такої, що формується в межах напіввзаємодії) та ідеєю «мертвої» метафори. Рікер в одному місці пише, що метафора може бути лише «живою». Проте в інших місцях він вживає визначення *métaphore morte* або називає метафорою вислів, який мовна спільнота ще навіть не намагалася верифікувати. Вважаємо, що наше визначення в цьому відношенні прояснює ситуацію. Визнання завершення інтерпретаційної взаємодії граничною межею існування метафори відповідало б ототожненню її народження з початком інтерпретаційної взаємодії.

Отже, весь процес, від утворення метафори до набуття нею застиглої форми у знанні та мові, можна назвати її історією або долею (якщо слідувати духу окреслень, запропонованих автором «Живої метафори»). Як хотілося б сказати — метафори живої, свіжої. Існуючи у культурі, метафора стає загальнодоступною, а згодом — маргіналізується, аж до повного забуття. Метафора, втім, може оживитися внаслідок реінтерпретацій, що її реанімують. Але може й, навпаки, стати жертвою баналізації та догматизації. Адже історія метафор є, по суті, історією культури²⁹.

Завдання епістемології історії

Отже, завдання епістемології історії, серед іншого, полягає у з'ясуванні того, яким чином метафори в межах культури, їхня змінність або сталість, визначають своєрідність історичного мислення, і зрештою — «природу» історіографічних образів світу, накреслених в історичній літературі. Епістемологія історії, зрозуміла в такому ключі, могла б надавати історії історіографії пояснювальне обґрунтування. Водночас завданням

²⁹ Див.: Barnes B. *Scientific Knowledge and Sociological Theory*. London, 1974. Р. 92: «усвідомлення творчої ролі науки завжди пов'язане із зрозумінням метафори, а зрозуміння метафори відіграє ключову роль у усвідомленні всіх різновидів культурних змін».

епістемології історії має стати дослідження того, яким чином змінність фундаментальних категорій у сфері культури впливає на пізнавальну долю історії, її закоріненість поза наукою, непорушність пізнавальних меж. У такому трактуванні епістемологія була б постачальником пояснювальних засновків для традиційної методології історії.

Таким чином, у кінцевому підсумку мета епістемології історії полягала б у пошуку, відкритті та з'ясуванні генези та ролі метафор, які формують інтерпретаційну базу історичної науки. А отже, також — у реконструкції та інтерпретації генези та функцій історіографічних метафор, які формують візію світу й людини³⁰, тобто мисленнєвий фундамент історіописання.

І нарешті, епістемологія історії прагне з'ясувати діапазон і сферу культурного приписування, яке полягає у привнесенні до досліджуваної дійсності історіографічних метафор.

Розділ II

СУПЕРЕЧКА ПРО МЕТАФОРИ У СУЧАСНІЙ ФРАНЦУЗЬКІЙ ІСТОРІОГРАФІЇ

Головна теза, яку ми спробуємо тут обґрунтувати, зводиться до того, що в основі зламу в історіографії ХХ ст. лежить перетворення історіографічних метафор: з тих, на які спирається традиційна (класична) історіографія, у нові, що формують сучасне (некласичне) історіописання.

Доля однієї метафори: «революція»

Отже, змалюємо у загальних рисах долю поняття «революція» як свого роду метафору. Якоюсь мірою воно залишається в опозиції до фундаментальних з точки зору західної культури метафор розвитку і генези, але в певному відношенні — доповнює їх. Ми маємо намір показати, що критика класичної концепції революції (зокрема, мовчазна байдужість щодо викликаних нею проблем) походить з відмінних візій руху суспільної дійсності, сформованих протидіючими сторонами. А отже — з різниці між історіографічними метафорами, що лежать в основі тих візій історичного світу, яким надає перевагу кожна зі сторін суперечки.

Принагідно ми також спробуємо показати, яким чином ці трансформації засад мислення про минуле впливають на образ «нової» історії; а також — з допомогою якого саме комплексу метафор вибудовується нове історичне бачення минулого.

Емпіричною базою нашого аналізу є шістдесятирічна доля *nouvelle histoire*, історія французької історіографії, яка розглядається у контексті успіху того інтелектуального руху, що був започаткований і розвинений школою «Анналів»³¹. Процес утвердження в європейській культурі

³¹ На конференції, присвяченій шістдесятиріччю «Анналів» («L'École des Annales — hier — aujourd'hui», Москва, 1989 р.), Жак Ревель, тонко відчувачи дух часу, запропонував замість терміна «школа Анналів» поняття «рух Анналів» («le mouvement Annales»). Ревель Ж. Ответ из Редакции // Споры о главном. Дискусии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов». М., 1993. С. 117. Матеріали московського колоквіуму були також опубліковані в Італії: Atti del Colloquio Internazionale «Les "Annales" — hier et aujourd'hui», (Mosca, 3–6 ottobre 1989) // Rivista di Storia della Storiografia Moderna. 1993. № 1–2.

³⁰ Див.: Topolski J. Teoria wiedzy historycznej. Poznań, 1984. S. 46.

категорії «революція» ми розуміємо як появу та поширення метафори, процес її баналізації й догматизації³².

Згідно з різними джерелами, термін «революція» (*la révolution*) з'являється у французькій мові наприкінці ХІІ ст. В середні віки він вживається як астрологічно-астрономічне поняття, чітко прив'язане в змістовному відношенні до своїх латинських прототипів: *revolutus* («знову перетворений») або *revolutio* (походить від *revolvere* – «котитися назад»). Скажімо, у св. Августина зустрічаємо таку фразу: «aut post multas itidem per diverse corpora revolutiones»³³. Між: (1) застосованим Овідієм визначенням «*revoluta saecula*», яке є виразною поетичною метафорою, (2) наведеною вище фразою з твору св. Августина і (3) первинним, повсякденним, дослівним (етимологічним) сенсом – можна помітити метафоричні напруження, пропозицію переміщення значення, семантичні інновації. В результаті, починаючи від сенсу дослівного, через сенси поетичні, теологічні і аж до астрономічного настає – за висловом Рікера – полісемантизація значення вихідного терміна³⁴. Наслідком подібного переміщення, розширення значення стає збагачення нашого словника новими сенсами. Поняття «*revolutio*» знаходимо у назві твору Коперніка «*De revolutionibus orbium coelestium* [Про обертання небесних сфер]».

Цей термін знову перетворюється на новаторську метафору (або, згідно з Рікером – «живу») приблизно у середині ХVІІ ст. Скажімо, у 1636 р. він з'являється разом з поняттям «*d'Etat* [державний]»³⁵. Нескладно помітити, що вислів «*La révolution d'Etat*» запроваджує нове семантичне напруження (між баналізованим і новим сенсом), спричинене відсутнім раніше предметним віднесенням назви «революція».

Як відомо, ще з часів, коли поняттям «метафора» цікавилися стародавні риторичні і філософи, вважалося, що вона нібито формується на основі зафіксованої подібності між складовими дослівного і метафоричного сенсів. У наведеному прикладі чітко простежується, які саме подібності «уповноважили» культуру, в межах якої існував термін «революція» до нового, метафоричного розширення його значення³⁶.

³² Див.: Ricoeur P. *La Métaphore vive*.

³³ Цит. за: Grand Larousse de la langue française en sept volumes. Paris, 1977. Vol. 6. P. 5179; aut post multas itidem per diverse corpora revolutiones (лат.) – або також після глибоких різнобічних перетворень осіб. – Прим. пер.

³⁴ Ricoeur P. *Język, tekst, interpretacja*. S. 239.

³⁵ Див.: Picoche J. *Dictionnaire étymologique française*. Paris, 1979.

³⁶ У даному разі вживаємо слово «нібито», оскільки вважаємо порівняльну концепцію метафори невдалою. Все-таки процес асимілювання метафори у культурі

Відступ про метафори розвитку і генези

Ми вже згадували, що до особливого різновиду метафор належать ті, які ієрархізують метафорику в межах цілих культур та епох. Ідеться про радикальні метафори (*roots metaphors* Стівена Пеппера або «метафори п'ятого рангу» Вілрайта³⁷), які немов би організують увесь людський дискурс. Поль Рікер називає їх домінуючими метафорами, Філіп Вілрайт – архетипами, а Мірча Еліаде – символічними парадигмами³⁸. Використовуючи результати досліджень Робіна Дж. Колінгвуда і Роберта Нісбета, ми можемо назвати ті метафори, які визначають «парадигму» історичного (і не лише) мислення в межах європейської цивілізації. Ними є метафора розвитку (еволюції) і генетична (генеалогічна) метафора. «З-поміж усіх концепцій, – писав Нісбет, – усіх ідей, первинних для західної думки, жодна не справила такого впливу як ідея розвитку або, якщо комусь більше подобається, ідея еволюції»³⁹. Починаючи зі стародавніх часів вона формує історичне мислення. На думку Нісбета, ідея розвитку була винайдена в ході умовиводу через аналогію, після усвідомлення подібності в розвитку живих організмів і зовнішніх щодо них явищ⁴⁰. Вже у часи Аристотеля було створено подібне семантичне напруження між розвитком живого організму і держави⁴¹.

Чергові «освіження» і паралельна догматизація ідей розвитку спричинили її повсюдність й надзвичайну довготривалість, а також – неможливість подолання тієї очевидності, з якою вона пронизує культуру. Багатовікова історія ідей розвитку у нашій культурі демонструє, що ця метафора, будучи домінуючою ідеєю, зазнала баналізації і стала загальноприйнятною. Крім того, вона паралельно оживлялася метафорами, що надавали їй додаткової інтерпретації. Скажімо, значення ідей розвитку розширюється ідеєю поступу, еволюціоністською метафорою тощо. Су-

може відбуватися з урахуванням уже засвоєних у ній подібностей. Див. розділ «Ідея історіографічної метафори».

³⁷ Pepper S.C. *World Hypotheses*. University of California Press, 1942. P. 91-92; Wheelwright Ph. *Metaphor and Reality*. Indiana University Press, 1962. Цит. за: Ricoeur P. *La Métaphore vive*. P. 307 (примітка 2).

³⁸ Див.: Ricoeur P. *La Métaphore vive*. P. 107 і n. 307.

³⁹ Nisbet R. *L'Histoire, la sociologie et les révolutions*. P. 131. Див. також: Colingwood R.G. *The Idea of History*. Oxford, 1961.

⁴⁰ Див.: Nisbet R. *Op. cit.* «Сама ідея *physis* – цього грецького поняття, принципного для розуміння світу, що нас оточує, походить від подібності, яка констатується у випадку всіх речей і організмів, що розвиваються».

⁴¹ Див.: Ibidem.

путні метафори диференціюють, поглиблюють і поширюють її семантику на розлогі терени європейської культури. Саме так коротко можна передати сенс тези Нісбета про значення ідеї розвитку для західної культури. В процесі опанування культури цією ідеєю сформувалися її фундаментальні риси. Згідно з Нісбетом, це – уявлення про те, що розвиток є (1) природний, (2) іманентний, (3) безперервний, (4) необхідний, (5) має однорідні причини і є (6) спрямованим⁴².

Іншою універсальною ідеєю є метафора генези (генеалогічна ідея). На думку Нісбета, історичний метод засновується саме на ній і має свої витоки щонайменше у Біблії. Наше мислення є просякнуте генетичною ідеєю, наслідком чого є: 1) розуміння часу у тріаді минуле-сучасне-майбутнє; 2) сприйняття подій у єдності; 3) припущення наявності причинності між хронологічно сусідніми подіями. Саме ці риси й формують сутність генетичної метафори⁴³.

Метафора генези виступає в історичних наративах у двох іпостасях. Перша, змістовно близька до французького *origine*, відноситься до ситуації, коли йдеться про окреслення обставин виникнення, появи того чи іншого явища. Ці генеруючі обставини мають, звісно, передувати генерованому явищу. Генерування в такому разі слід розуміти в цілому, що заважає визначити, про який саме різновид зв'язку між явищами йдеться. Досить поширені вислови на кшталт: «генеза польської держави», «генеза Відродження», «генеза демократичного ладу» за своїм змістом відповідають таким визначенням, як «обставини, що ведуть до ...», «переплетіння чинників, що викликають ...», «чинники, що обумовлюють ...» тощо. Наведені як генеруючі явища, вони «породжують»: Просвітництво, Тридцятирічну війну, феодалізм тощо. Поняття генези у значенні *origine* часто виражає дію, яка є ближчою за своїм значенням до антропоморфізуючого «народження», ніж до причинно-наслідкового зв'язку. Історик не вживає замість «генези феодалізму» визначення «причини феодалізму», але є схильним застосовувати саме вислів «причини Першої світової війни», а не «генеза Першої світової війни».

Ідея генези, на думку Аристотеля і Нісбета, має антропоморфічне коріння. Додамо: серед іншого йдеться про те, що буденне знання про людину та навколишній світ спонукає до таких уявлень про початки

⁴² Ibidem. P. 133-138.

⁴³ Ibidem. P. 138-148. Це питання я детальніше аналізую у статті: In Search of Historical Time. An Essay on Time, Culture and History // Narration and Explanation. Contributions to the Methodology of the Historical Research / Ed. by J. Topolski. Amsterdam-Atlanta, 1990 (Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities. Vol. 19).

(появу) явища, необхідною складовою яких є згадка про хронологічно випереджальні обставини, які наперед визначають його виникнення. Так само, як людина має батьків, в кожного явища мусить бути своя генеза. Саме так, певно, вважають історики і стилізують свій наратив таким чином, аби він відповідав цьому переконанню. Історіописання є в'язнем потрактованої таким чином генези, і стає для історика, як писав Марк Блок, своєрідним фетишем. Гірше того, як констатував французький медієвіст, неодноразове змалювання генези історики ототожнюють із з'ясуванням явища⁴⁴.

Іншою, поряд із *origine*, формою генеалогічної метафори (як окреслює ідею генези Нісбет) є один з видів пов'язування наративу в єдине ціле, який полягає у сплетінні подій зв'язками генерування⁴⁵. Випадки, що трапляються один за одним, утворюють ланцюги подій, пов'язані гіпотетичним генеруванням одних з них іншими. Одні «спричиняють» інші, «народжують» наступні. Минуле «творить», «народжує» сьогодення. Останнє, у свою чергу, «є породженням» минулого і «спричиняє» майбутні стани.

Думка Нісбета, згідно з якою історик припускає існування причинності, коли розбудовує генетичні зв'язки, насправді значно спрощує сенс генетичної метафори⁴⁶. Зв'язок генерування є загальнішим і водночас поверховішим. Здається, що у багатьох випадках історик не зможе напевно стверджувати, що між явищами утворюється причинно-наслідковий зв'язок (хіба що у трактовці Г'юма). В таких ситуаціях звичайно легше обмежитися загадковим визначенням: «генеза».

Варто, однак, погодитися з Нісбетом у тому, що метафора генези є невід'ємною складовою історичного мислення, хоча вона, як стане зрозумілим в процесі нашого подальшого аналізу, й може набувати різних історичних втілень.

Пізнавальна функція метафор

Існуючи у мисленні метафори розвитку, генези й інші, тісно пов'язані з ними, творять різні варіанти категорій, у світлі яких здійснюються історичні інтерпретації. Останні (і насамперед ті з них, які реалізуються при використанні метафор концептуалізованих наукою) є своєрідним виведенням рис досліджуваних явищ зі сфери семантики метафор. Мета-

⁴⁴ Bloch M. Pochwała historii, czyli o zawodzie historyka. Warszawa, 1962 (розділ «Фетиш генези»).

⁴⁵ Nisbet R. Op. cit. P. 139-140.

⁴⁶ Ibidem. P. 150.

фори, що домінують в певній культурі (зокрема, й ті, які створюють цю сферу знання), певним чином моделюють досліджувану галузь.

Будучи глибоко вкоріненими в культуру, метафори «нейтралізуються» і врешті-решт об'єктивізуються у свідомості інтерпретатора. Це значить, що вони неконтрольовано керують процесом інтерпретації явищ. Отже, метафоричні твердження нав'язують певний визначений спосіб розпізнавання світу, стають свого роду евристичними моделями.

Найвиразніше ця функція унаочнюється тоді, коли ми маємо справу з метафорою «живою», інноваційною (за влучним визначенням Рікера). На думку Блека, згідно з якою ми й розглядаємо це питання:

«...гідні запам'ятовування метафори є спроможними встановлювати пізнавальні і емоційні взаємовідносини між двома окремими галузями. При цьому вони так використовують мову, що вона, як безпосередньо підлаштована до однієї з них (нібито "прижилася" в її межах. – В.В.), перетворюється на об'єктивне спостереження за іншою»⁴⁷.

Зокрема, метафори, взяті з буденного досвіду людини, антропоморфізують досліджувану дійсність, з механіки – механізують, з фізики – фізикалізують тощо.

Про метафору «революція» – продовження

Повертаючись до долі метафори «революція», можна сказати, що з появою метафори «la revolution d'Etat» було заново описано явища, які досі не сприймалися у таких категоріях. Явище, яке відтоді називається «la revolution d'Etat», було описано за допомоги живої метафори. Водночас семантика терміна «революція» поширилася на політичні, а отже – соціальні, явища. Можемо припустити, що це був перший крок на шляху до виникнення метафори «революція» з прикметниками: соціальна, політична, промислова, культурна тощо, які є загальноживими в наш час.

Нескладно побачити, що у сфері явищ, які раніше описувалися за допомогою метафор розвитку і генези, з'являється дедалі потужніша конкурентна метафора (принаймні з точки зору окремих їхніх рис). Вона надає альтернативні можливості інтерпретації історичної дійсності⁴⁸.

⁴⁷ Black M. Models and Metaphors. P. 236.

⁴⁸ Принагідно зауважимо, що надзвичайно цікавим у даному контексті нам видається проблема формування тих понять соціальних наук, які створюються шляхом полісемантизації буденних термінів. Адже саме таким чином, згідно з нашим припущенням, і з'являються наукові терміни. В процесі концептуалізації буденних

Внаслідок полісемантизації терміна «революція» в його нинішньому понятті залишилося від первинного, буденного, а також – від проміжних значень, лише те, що виявилось корисним для опису явищ, які окреслюються тим ім'ям у наш час. Разом із черговими фазами метафоризування навколо метафор, що зазнавали баналізації, повставала система метафор, які надавали терміну «революція» додаткового значення. Вони збагачували його (як у випадку різних концепцій революції, що існують в історіографії) сукупністю тверджень, без яких ті перші метафори мали б у своєму розпорядженні надто бідну семантику. Паралельно скорочується кількість тих значень метафори, які вже вийшли із вжитку.

В історіографії зустрічаються різні метафори революції: від змістовно бідних до розвинутих теорій, від сформованих на основі одного словникового (етимологічного) розуміння цього терміна до розгорнутих концепцій чи теорій соціальної революції або принаймні розлогіх описів конкретних революцій (наприклад, промислової, буржуазної, культурної). Ті з-поміж них, що є змістовно бідними, дають можливість ледь не універсального їхнього використання, пов'язану, втім, як правило, з надзвичайно обмеженими можливостями для концептуалізації світу.

Боротьба метафор у сучасній французькій історіографії

Отже, розглянемо більш детально ті концепції революції, які існують у французькій історіографії і безпосередньо стосуються Французької революції або є пов'язаними з нею.

Найавторитетніша і водночас одна з найдавніших концепцій Французької революції, яка має загальновизнані чималі досягнення – це класична (ліберальна чи буржуазна)⁴⁹. Цей напрямок досліджень, започаткований ще двісті років тому самими учасниками подій, згодом формували і розвивали видатні історики: Жан Жорес, Альбер Мат'єз, Жорж Лефевр, Альбер Собуль, Ернест Лябресс, Жак Годешот, Мішель Вовель, Клод Мазарік тощо.

На думку Франсуа Фюре, класична інтерпретація Французької революції сформувалася в XIX ст. та за часів II Республіки і згодом не зазнавала змін⁵⁰. Представимо її крізь призму критики, з якою цей за-

термінів (у тому числі часто – природознавчих) їхня семантика принаймні частково переноситься до гуманітарних наук. Питання, наскільки сильний відбиток накладає семантика буденності й природознавства на бачення історичних і суспільних явищ, залишимо наразі відкритим.

⁴⁹ Див.: Соколова М. Наши современники – зарубежные историки великой французской революции // Новая и новейшая история. 1987. № 4.

⁵⁰ Див.: Mazauric C. Réflexions sur une nouvelle conceptions de la Revolution

гальновизнаний на той час напрямок досліджень зіткнувся приблизно в середині 1960-х рр. Символом цієї критики стала праця Франсуа Фюре і Дені Ріше «Революція» (1965–1966 рр.). Вона розвинула низку ідей попередньої історіографії. А саме ті, які опонували героїчному образу Революції. Зокрема, йдеться про концепції Едмунда Берка, Іполіта Тена, Алексіса де Токвіля, а також – менш відомі праці Рішара Кобба (з другого періоду його творчості) або Огюстена Кошена, які гостро атакують деякі аспекти традиційного уявлення про Французьку революцію. Однак лише праця Фюре і Ріше сформувала другу «парадигму», яка відтоді незмінно присутня у французькій історіографії та вже має свої досягнення, які ґрунтуються на таких авторитетах, як Еманюель Ле Руа Ладюрі, П'єр Шоню і Марк Ферро.

Отже, проаналізуємо, які саме риси мають метафори «революції», що стоять за кожною з цих дослідницьких орієнтацій. Загалом, в класичній інтерпретації Французька революція – це соціальна революція, що трансформує історичний процес, знаменує перелом між феодализмом і капіталізмом, перемагає аристократичну монархію. Вона є героїчним двобоєм між старим і новим, боротьбою егалітарних, демократичних, прогресивних ідей проти старого порядку. Її очолює буржуазія, яка спирається на боротьбу радикалізованого народу. Якобінський рух є позитивним, а терор – необхідним явищем в умовах наявних загроз для республіки і нації.

Концепція «нових істориків» має, можливо, лише одну точку перетину з класичним баченням Французької революції. Йдеться про консенсус щодо позначення цим терміном періоду в історії Франції, який припадає на кінець XVIII ст. Натомість, з точки зору Фюре, Ріше, Шоню, а також – Ле Руа Ладюрі і Броделя, такої революції, якою вона постає у класичній інтерпретації, в принципі не було. В їхньому розумінні визначення «Французька революція» лише вказує на період в історії Франції. Якщо він і концептуалізується ними, то винятково за допомогою категорій, діаметрально протилежних або несумісних із класичним підходом. Зокрема, автори «Революції» пишуть, що вже з 1789 р. простежується зіткнення (*téléscopage*) трьох окремих і синхронних течій революції: руху ліберальної еліти (дворянства і буржуазії), течії селянської революції та руху санкюлотів. Наслідком «новаторських прагнень» еліти і неспроможності монархії виконувати роль арбітра стало відхилення (*dérageage*) в 1792 р. від курсу ліберальної революції. А причиною було втручання

санкюлотів, які боролися в ім'я егоїстичних, містифікованих інтересів⁵¹. Через це революція втратила свій позитивний сенс як рух ліберальної еліти. Селяни, на думку Фюре, насправді виступали не проти феодалів, адже феодализм на той час вже був зникаючим явищем. Селянські виступи мали антикапіталістичний характер, а отже – гальмуючий і реакційний. Революція, роздрібнюючи власність, сповільнювала тим самим розвиток капіталістичних відносин. Натомість застосування насильства і терору було викликане винятково магічною вірою в силу.

До подібного трактування цих питань приєднується у своїх дослідженнях Ле Руа Ладюрі, розвиваючи положення, викладені в праці про селян у Лангедоці. Світ підприємницької активності не потребував революції⁵².

Зрештою в цій інтерпретації не залишилося жодної з головних тез, що стосувалися значення і сенсу подій 1789–1799 рр. Не відбулося будь-якої соціальної революції, глобальної трансформації історичного процесу, занепаду *ancien régime* (тобто старих економічних структур), не було класової боротьби, провідної ролі буржуазії тощо⁵³. Чільні представники «третього покоління» «Анналів», які залишилися у наш час, підтримують ці ідеї у своїх дослідженнях і рецензіях⁵⁴. Проблема нової інтерпретації революції приділяється чимало місця у часописі «Анналі». Таким чином, можна стверджувати, що третє покоління «Анналів» вважає своїм завданням досліджувати Французьку революцію.

Освіження класичних метафор

При уважнішому аналізі ранніх періодів існування школи «Анналів» (блоківсько-феврівської та бродєлівської доби) стає зрозуміло, що згідно із головною історіософсько-методологічною течією, сформованою їхніми лідерами, проблематика Французької революції не вважається значущою – такою, що потребує спеціальних досліджень. Якщо в процесі синтезування наукового твору, автор натрапляв на так званий період Революції, то не концентрував на ньому особливого уваги. Февр як співредактор часопису «Анналі» толерував цю проблематику (голо-

⁵¹ Furet F., Richet D. La Révolution. Paris, 1965. Vol. I. P. 170.

⁵² Див.: Ibidem. P. 165, 170–229, 294–359.

⁵³ Див.: Ibidem. P. 282; Furet F. Prawdziwy koniec Rewolucji Francuskiej. Kraków, 1994. S. 21.

⁵⁴ Прикладом можуть слугувати хоча б рецензії Е. Ле Руа Ладюрі (насамперед – на праці Фюре, Ріше, Кобба [Cobba]), що увійшли до його книжки: *Parmi les historiens*. Paris, 1983. P. 181–193.

вним чином, у розділі рецензій). Блок мав чітко визначений інтерес до соціально-економічної історії, хронологічно обмеженої дореволюційним періодом. Бродель цікавився модерною добою. Безперечно, він помічав в історії світу індустріальну революцію, але, як сам зазначав, «розуміючи цей термін всупереч етимології, як розтягнутий у часі процес накопичення змін <...>».

Розвиток в напрямку промислової революції – як стверджував Бродель – не був рухом в напрямку наперед встановленої мети. Промислова революція – це накопичення багатьох змін, які мали місце у Європі вже починаючи з XI століття⁵⁵.

Ще раніше він констатував: «революція є рівною мірою як серією живих подій, так і вочевидь повільним процесом»⁵⁶.

З'ясуємо ж, чому саме «нові історики» відкидають традиційне уявлення про революцію.

Бродель трактує Французьку революцію як подію. Так само робить Фюре у вступі до циклу, що відкриває її нову інтерпретацію. Він зараховує Французьку революцію до сфери подій, які задовольняють маніакальне прагнення істориків до датування. І далі додає:

«якщо [історія] має бути реконструкцією *temps long* і столітніх ритмів, як слід трактувати, мислити про ті кілька років наприкінці XVIII ст.»⁵⁷

На думку Шоню, палкого прихильника *histoire quantitative* і *histoire sérielle*, у контексті антиподієвої програми і нового розуміння соціальних досліджень, сенсом яких є заміна подій їхніх послідовністю, історія Революції є іграшкою (*amusette*), що не повинна привертати увагу серйозних істориків – «квантитативістів». В одній зі своїх праць автор «Севільї та Атлантики» стверджує:

«Революція і Імперія є “улюбленою” темою того, що варто було б назвати “безглуздою історією [histoire bête]”, навіть не “історією-битвою” [histoire-bataille], яка може мати сенс»⁵⁸.

У разі послідовного дотримання антиподієвої програми реконструкції історії, для визнання Французької революції лише подією, необхідно показати, що її не супроводжували жодні фундаментальні структурні перетворення. Вищезгадані історики вважають, що саме так і було. Їхню

думку підтверджують уже численні на цей час дослідження. З-поміж них піонерним був проведений Ернестом Лябрусом аналіз економіки *ancien régime*, який засвідчив брак корінного перелому у французькій економіці другої половини XVIII ст. Навіть більше, на думку Фюре, Ріше і Шоню, період 1789–1799 рр. спричинив уповільнення розвитку капіталізму. Наприклад, автори «Революції» воліють судити, що семантика метафори «революція» – ми дозволимо вжити прийнятту тут стилістику – була не-правомірно поширеною на соціально-економічну сферу, що, на їх думку, не підтверджується дослідженнями⁵⁹.

Ця розширена метафора виникає внаслідок поєднання якобінсько-більшовицького міфу революції із концепцією лінійного поступу. У результаті такого синтезу отримуємо тезу про переломний характер революції. Цей діагноз схильні поділяти Ле Руа Ладюрі та Даніель Белл. Перший з них вбачає, за його власним визначенням, «в якобінсько-ленінській концепції революції стежку поступу від буржуазної до пролетарської революції»⁶⁰. Натомість другий вважає інтерес до Французької революції манією, викликаною потребою легітимізації ідеї революції⁶¹.

Отже, ці точки зору є протестом проти ідеї лінійного розвитку та його телеологічності, які піддавав сумніву також Бродель. Ідея лінійного розвитку є тісно пов'язаною із подієвою історіографією, в якій домінує генетичний наратив. Обидві ці риси традиційної історіографії долали Бродель, Ле Руа Ладюрі, Шоню, Фюре. Їх підтримував Раймон Арон, який акцентував увагу на тому, що традиційна історіографія є в'язнем однолінійного розвитку і генетичної причинності⁶².

На думку анналістів, класична метафора «революція» нав'язує сприйняття попередньої щодо неї доби як періоду визрівання. Саме в ній відбувається накопичення усіляких змін, аж до так званого вибуху. Звідти з'являється концепція *ancien régime*⁶³. «Переломний характер революції», її «епохальність» накладає відбиток на до- і післяреволюційний періоди. А це, як демонструє Фюре, є фальшуванням дійсності і проявом *présent centrisme* (згідно із визначенням Арона)⁶⁴.

«Нові» історики, концентруючи свою увагу на довготривалих процесах, на явищах, які існують у соціальних структурах упродовж століть,

⁵⁹ Furet F., Richet D. Op. cit. Vol. 1. P. 295.

⁶⁰ Le Roy Ladurie E. Op. cit. P. 184.

⁶¹ Bell D. Виступ у дискусії // L'Historien... P. 158.

⁶² Aron R. Виступ у дискусії // L'Historien... P. 289.

⁶³ Див.: Peronnet M. Rozważania o pojęciu «ancien régime'u» w początkach rewolucji // Historia. 1989.

⁶⁴ Aron R. Op. cit. P. 289.

⁵⁵ Braudel F. La Dynamique du capitalisme. Paris, 1985. P. 109.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ancien Régime et Révolution: Reinterpretations. (Présentation par F. Furet) // Annales E.S.C. 1974. № 1. P. 3.

⁵⁸ Chaunu P. De l'histoire à la prospective. Paris, 1975. P. 38.

виступають за таку складову метафори розвитку, як безперервність. Відшукування незмінності й безперервності є їхнім методологічним принципом і своєрідною історіософією. Історія «довгого тривання», сталість ідентичності культури у формі тривалої незмінності її структурних рис у Броделя⁶⁵, *histoire immobile* Ле Руа Ладюрі, *histoire sérielle* Шоню, фази Лябрусса, чималі хронологічні рамки праць Губера – все це ґрунтується на метафорі розвитку, поєднаній з безперервністю та ідеєю альтернативних шляхів розвитку (концепція *possible/impossible* у Броделя⁶⁶ чи ідея необхідності у Фюре). Якщо ти обираєш «тяглість», тоді не можеш бути прихильником «перервності», яка є складовою метафори революції. Місце ідеї перервності, яка є конститутивною для поняття «революція», посідає концепція альтернативного розвитку і ще одна значуща для анналістів ідея – розриву. Семантика цієї категорії не несе в собі стільки ідеологічних змістів, як поняття революції (воно пов'язане з такими ціннісно навантаженими категоріями, як переломність, глобальність, епохальність, прогресивність революції), а тому справляє враження нейтральної в аксіологічному відношенні.

На підставі усього відомого нам можна зробити висновок, що концепція розвитку, яку приймають деякі історики з середовища «Анналів», також відкидає багато рис, характерних для класичного розуміння метафори генези. Генетичний зв'язок спаює події, упорядковує їх у групи фактів, які йдуть один за одним. Ще раз наголосимо, що час, характерний для такого розуміння минулого, є хронікальним. Натомість антиподієвість, нелінійність, інтерес до масових явищ при одночасному усуненні людини-особистості як творця подій, роблять зайвими поняття хронікального часу, лінійного розвитку, причинно-наслідкового зв'язку, а також – генези (*origine*) як своєрідного способу пояснення історичних явищ. Їхнє місце посідають категорії, запозичені з соціології школи Дюркгайма, а також ті, що з'являються внаслідок структуралістських і функціоналістських інспірацій⁶⁷. Вони ж нав'язують переоцінку вищезгаданих базових категорій класичної історіографії.

⁶⁵ Про концепцію Ф. Броделя я пишу у нарисах: *Koncepcja historii globalnej F. Braudela* // Drozdowicz Z., Topolski J., Wrzosek W. *Swoistości poznania historycznego. Poznań*, 1990; *Человек в социальной системе Фернана Броделя* // Споры о главном; *Braudelowska idea kultury materialnej* // *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*. 1994. № 2; *Les Concepts historiographiques de F. Braudel. L'homme dans le système sociale* // *Studia Historiae Oeconomicae*. 1993. Vol. 20.

⁶⁶ Пара *possible/impossible* відіграє надзвичайно важливу (хоча й недооцінену) роль у концепції Броделя. Див. мій аналіз у нарисі «*Koncepcja historii globalnej F. Braudela*».

⁶⁷ Відношення між ідеєю «каузального» часу і причинним зв'язком, а також –

Ці зміни розвиваються у бік структуралістсько-функціоналістських підходів. На думку Арона:

«в функціоналістсько-структуралістських теоріях відсутні концепції зміни, вони містять лише опис різних елементів системи і в кожному випадку необхідно з'ясувати, де саме відбувається зміна»⁶⁸.

Можливо, думка Арона і є доречною стосовно таких соціологічних концепцій, як система Парсонса, але не у разі функціоналістського підходу до розуміння історії, продемонстрованого Броделем у його найзначущих працях. Історик, хоча й вживає час *longue durée*⁶⁹ і розуміє світ як ієрархію функціонуючих процесів, але, утім, параметризує явища лінійним часом, що демонструє, яким є рух суспільної цілісності⁷⁰. Столітні тренди Сіміана і Лябрусса, цикли і кон'юнктури Броделя – всі вони мають свою величину, яка визначається по відношенню до стріли часу. Бродель, використовуючи категорії *possible/impossible*, досліджує рух ідентичності (*l'identité*) – її тривалу незмінність у розвитку. Вона має свої розриви і внутрішні цикли. «Історія схожа на іспанську процесію: кожного разу, зробивши два кроки вперед, відступає на один-два кроки назад», – говорив Бродель⁷¹. Натомість Фюре підкреслював, що «сьогодні ми є свідками свого роду глобалізації [*planétisation*] світу, учасниками своєрідної гігантської кризи лінійного поступу»⁷².

Варто додати, що в цьому разі йдеться не стільки і не тільки про кризу ідеї поступу в її ідеологічному сенсі, але про кризу тих концепцій розвитку, які є просякнутими ідеєю поступу. Зрештою, криза ідеї революції є також наслідком кризи його конститутивної складової – метафори поступу.

Як пам'ятаємо, Нісбет вважає, що класичне поняття розвитку запроваджує однорідність його детермінант. Ця властивість, як можна легко здогадатися, була також критично переосмислена анналістами. Заперечуючи однозначні залежності, вони вважають фальшивими висновки про те, що суспільна цілісність детермінується так званим єдиним чин-

часом *longue durée* аналізуються мною у нарисах: *Czas a determinizm...; In Search of Historical Time*.

⁶⁸ Aron R. *Op. cit.* P. 156.

⁶⁹ *Longue durée* (фр.) – довге тривання. – Прим. ред.

⁷⁰ Див.: Wrzosek W. *Les Concepts historiographiques de F. Braudel*.

⁷¹ В інтерв'ю, яке він дав М.А. Мачіоччі (*El Pais*. 1985. № 114). Наскільки мені відомо, це – останнє інтерв'ю Броделя.

⁷² Furet F. Виступ у дискусії // *L'Historien entre l'ethnologue et le futurologue*. P. 41.

ником. Це яскраво простежується у творчості Броделя, Февра, Фюре. На думку першого з них, неможливо назвати сферу соціального життя, яка б детермінувала (тим більше самотужки) рух цілісності. Розвиток суспільної цілісності, в розумінні Броделя, визначають структурні процеси. Ними рівною мірою можуть бути довготривалі процеси (як економічні чи соціальні, так і ментальні). Іншу ситуацію спостерігаємо у випадку Ле Руа Ладюрі, який називає чинниками історичного розвитку біологічні (або ширше – природничі) чи навіть зрозумілі у біологічному сенсі демографічні процеси⁷³. Натомість Шоню вважає фундаментом ідентичності суспільств Заходу, який визначає їх розвиток, ментальні структури (в тому числі – релігію)⁷⁴. Тому він й пропонує, в рамках так званого третього етапу розвитку *histoire sérielle*, дослідження над *mentalité*⁷⁵.

Редагування класичних метафор

Можна сказати, що поява на небосхилі історіографії напрямку, відомого як школа «Анналів», стала спробою ревізії підстав традиційної історіографії. Це явище слід вважати боротьбою нової, ще несформованої до кінця метафори історичного розвитку, яка витісняє класичні метафори: розвитку і генези. Обидві, з відходом від подієвої історії, виявилися позбавленими сенсу існування, втратили свого носія. Відкидання історизуючої історії, як визначав традиційну історіографію Анрі Берр, пов'язане з ревізією метафор, на яких вона ґрунтується. У боротьбі з традиційною історіографією постає певною мірою потреба принагідно зіткнутися з тими її сферами, в яких класичні метафори зазнали баналізації або, що є ще гіршим, догматизувалися. В цьому разі маю на увазі й простір досліджень Французької революції, для якого досі характерною є особлива світоглядна плутанина⁷⁶.

Вона виникає внаслідок того, що: по-перше, в цій сфері панує баналізована метафора розвитку (разом з давно вже банальною метафорою поступу, підсиленою героїчною легендою зламу, свободи, рівності і братерства); по-друге, цю сферу значною мірою вже опанувала мертва і догматизована метафора революції в її ліберальному і марксистському

варіантах. Результатом укладання між ними свого роду історіософсько-ідеологічного союзу стало існування особливо стійкого щодо критики бастиону традиціоналізму. Додатковою обставиною, що ускладнює його розпізнавання і руйнування, є той факт, що марксизм свого часу мав репутацію прогресивної, антитрадиціоналістської історіософії. Відповідно, його вживання приховувало застосування закостенілої метафори революції і супутньої їй метафори розвитку/генези.

Отже, критики традиційної історіографії неминуче мусили зустріти опір як прихильників легенди Французької революції, так і міфу революції взагалі. Це породило запеклу дискусію, як правило, у вигляді світоглядної чи ідеологічної суперечки. Водночас вона є зовнішнім проявом дискусії про панування метафори в історичному мисленні. Категорія історичного розвитку, запропонована так званою модерністською течією школи «Анналів», виникає як результат критики класичної метафори, що формує традиційну історіографію (а також пов'язаних з нею традиційних понять: революції, кумулятивного поступу, лінійного часу, генетичних зв'язків тощо). Внаслідок успіху поширюється «освіжена» метафора розвитку – нова ідея руху історії, яка бере участь у творенні некласичної історіографії.

Сконцентруємо ж нашу увагу на модерністських тенденціях у французькій історіографії.

⁷³ Le Roy Ladurie E. Histoire du climat depuis l'an mil. Paris, 1967. P. 11.

⁷⁴ Chaunu P. Op. cit. P. 386.

⁷⁵ Chaunu P. Un Nouveau champ pour l'histoire sérielle, le quantitatif au troisième niveau // Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel. Paris, 1972. Vol. 2.

⁷⁶ Див.: Vovelle M. Historiografia Rewolucji Francuskiej w przededniu dwusetnej rocznicy // Historyka. 1989.

Розділ III

ВИНИКНЕННЯ МОДЕРНІСТСЬКОЇ ІСТОРІОГРАФІЇ

Історизація економічної науки і економізація історії

Це може здатися банальним, але з минулого економічної історії (як і з минулого економіки) ми зазвичай беремо те, що в нашому розумінні є генезою або станом, який визначає наперед її нинішнє обличчя. І насамперед видобуваємо те, що цінуємо сьогодні.

Звертаючись до минулого певної дисципліни, ми таким чином стилізуємо мислення і наратив, аби створити лінію міркування, яка б вела від найдавнішої збірної думки або афористичного проблиску інтелекту через прояви безперервного поступу аж до її сьогоднішньої досконалості, або хоча б зрілості.

Скажімо, від того, як саме в цей момент ми розуміємо економічну історію і якому з варіантів її дослідницьких цілей та методів надаємо перевагу, залежить, що, власне, береться і, навпаки, відкидається нами з історії людського мислення про господарчі явища.

У такому підході виокремлюються дві стратегії. В першому випадку джерелом систематичної рефлексії над минулим економічним життям вважається історизація політекономії. Натомість в другому початки економічної історії вбачаються в тих дослідженнях минулого, що тяжіють до розширення і поглиблення історичного пізнання. Ця остання тенденція пов'язана із ширшим процесом відмови від фактографічної, ідеографічної та описової історії на користь глобальної й роз'яснюючої історичної науки.

Таким чином, процес виникнення економічної історії, по суті, має два аспекти, а саме: історизацію економічної науки й економізацію історії. Розглянемо ж цей процес у загальних рисах.

Економічна наука у тенетах історіографічних метафор

Історизація політекономії полягає, якщо спрощувати, у збагаченні наявної економічної рефлексії історичною перспективою. Економічні концепції, що мають відношення до сьогодення, починають вживатися

при дослідженні минулого. У результаті економічна наука перетворюється на евристичну модель, горизонт спостереження за минулими економічними явищами. Завдяки цьому економічна наука здобуває можливість користуватися часовою перспективою минулого, що дозволяє аналізувати більш ранні стани, які передують економічній сучасності. Зрештою, це спричиняє – і ми на цьому особливо наголошуємо – корінні перетворення її методологічної специфіки. Найголовнішими з-поміж них є:

(1) розгортання порівняльного аналізу не лише у просторі, що є загальноприйнятним в економічних дослідженнях, а й також у часі;

(2) використання традиційних історіографічних метафор (розвитку, прогресуючого розвитку, еволюції тощо) як засад сприйняття економічної реальності, своєрідного кістяка пояснення економічних явищ;

(3) застосування генетичних, а в деяких випадках – причинно-наслідкових пояснень економічних явищ.

Тим самим у цілому історизація економічної науки спричиняє привнесення до економіки певної історичної осмисленості, а при спробах генетичного пояснення – також *implicite* присутньої в ній доцільності. Звідси у подальшому виникає переконаність у закономірному характері, а іноді – й у раціональності економіки.

У цьому разі складно не помітити внесення до сфери економічних явищ оптики, що наділяє дійсність сенсом, тобто своєрідної логіки здійснення економічних процесів, раціоналізації світу господарських явищ. Трохи розвинемо цю характеристику.

Збагачення економічних досліджень перспективою минулого зазвичай пов'язане із влєвненістю у тісному переплетінні суміжних етапів історії економіки. Йдеться про те, що попередні стани є пов'язаними із наступними за ними; що між станами, скажімо, А і В, крім часового наступництва, виникає якийсь матеріальний зв'язок, стик чи контакт. Йому надається певний сенс. Враховується генетичний зв'язок (скажімо, стан А породжує, створює, спричиняє стан В) або припускається, що стан В є ближчим за стан А до певної завершеної форми, пізнішого стану С. Останній може бути одним із чергових етапів розвитку, поворотним моментом (циклічність) або кінцевим (фінальним) станом. Хоч би як там було, але додавання перспективи минулого пов'язане із припущенням наявності зв'язку між сучасністю й минулиною.

Водночас перспектива минулого, поєднана із сьогоденням, проковує думки про майбутні стани. Вона перетворює часовий горизонт минуле-сучасне на тріаду: минуле-сучасне-майбутнє. Причиною цього є те, що згадані стани речей є пов'язаними між собою постульованими

гіпотетичними взаємовідносинами. Вишезгадана тріада зводиться до діади тільки у тому разі, коли сьогодення вважається фінальним станом. Інакше — ще раз наголошуємо — кожний новий випадок мислення про минулі стани, про зв'язки станів у минулому неминує наштовхує на думку щодо продовження їхнього існування у сьогоденні та майбутньому. Доречним буде припустити, що долучення перспективи минулого до міркувань на економічну тематику надає руху таким висновкам: зіставлення актуальних і минулих станів нібито автоматично викликає питання про майбутні стани, є порівнянням минулого з сьогоденням і водночас мисленням про майбутнє; крім того, ідея станів, що передують певному стану, викликає проблему генези.

Ідея генези, як вже знаємо, є не лише однією з найстійкіших і найдавніших засад європейської культури та історичного мислення. Ритуалізована й зачарована в народженні, одруженні й смерті, вона перетворюється на універсальну метафору, що використовується для опису долі не лише індивідів, а й — наслідуючи класичні історичні джерела й взірцеві наративи історичної літератури — інших історичних явищ.

Метафора генези складається із кількох рис, що виростили довкола неї впродовж століть. Генетичні залежності пов'язують явища, упорядковують їх у зв'язки генерування, водночас нав'язуючи описуваній галузі хронологічний порядок. Генетичні послідовності накреслюють напрямки безупинного перебігу подій, наділяють реальність безперервністю, сенс якої випливає із характеру обставин акту генези і кінця існування⁷⁷.

І тут ми знову бачимо, як додавання перспективи минулого до міркувань про економіку немов би автоматично надає чину проблемі генези економічних явищ.

Ідея генези часто асоціюється із причинним зв'язком. Багато чого вказує на те, що міцний генетичний зв'язок інтерпретується як причинно-наслідковий зв'язок. Явища, що обумовлюють генетично, розуміються як причини. Подібно до ідеї генези, ідея причинності має своє багатовікове коріння у практичній інтуїції й щоденно-життєвих асоціаціях⁷⁸.

⁷⁷ Ось точка зору Франсуа Фюре: «Вся подієва історія є телеологічною історією: лише "кінець" історії дозволяє вибрати і зрозуміти ті явища, з яких вона є зітканою». Furet F. *L'Atelier de l'histoire*. Paris, 1982. P. 75.

⁷⁸ Проблема зв'язків ідеї генези з причинністю порушував ще Марк Блок. Зокрема, він зазначав: «А може, вислів "початки" будемо розуміти по-іншому — як причини? [...] Проте для цих двох значень дуже часто є характерним взаємопроникнення, особливо небезпечне тим, що воно є слабо відчутним. У розмовній лексичній вислів "початки" означає відправну точку, яка пояснює, що саме відбулося згодом; або ще гірше — є достатньою для пояснення. Звідти, власне, й походить двозначність, і саме в тому криється небезпека». Bloch M. *Op. cit.* S. 55.

Неодноразово відтворювані людьми схеми поведінки в ситуаціях, які викликають міркування, що слід здійснити (як і викликати причини) аби досягти якогось результату (наслідку), породжуються і зміцнюються інтуїтивним відчуттям причинно-наслідкового зв'язку. Скажімо, ідея каузальної детермінації має коріння в інтуїтивних відчуттях антропоморфічного характеру. Згодом, певно вже у новітні часи, вона об'єктивізувалася. Причинно-наслідковий зв'язок, завдяки сучасній науці, або точніше — супутній їй філософії, був визнаний об'єктивною рисою світу навколо нас. Тим самим практичні інтуїції здобули наукове й філософське визнання. Силу очевидності повсякденного досвіду зміцнив авторитет науки.

Разом з поширенням у дослідженнях з економіки ідеї генези (в її каузальному інтерпретаційному варіанті) зміцнюється переконаність у тому, що одні економічні явища є причинами, а інші — наслідками. У мисленні інтерпретаторів дійсність упорядковується у причинно-наслідкові ланцюги. Звідси залишається лише один крок до формулювання такої гіпотези: якщо існували, існують і будуть існувати причини певних явищ, то залишатимуться актуальними й їхні наслідки. У такому разі бачимо немов би природне джерело формулювання узагальнень про постійність і змінність явищ, пов'язаних каузальним зв'язком. Отже, ще одним наслідком додавання до економічного аналізу історичної перспективи є можливість формулювання номологічних тез як логічного результату пошуку постійності у світі економічних явищ.

У поданій вище послідовності залежностей, навіть попри її можливу дискусійність, привертає увагу хоча б те, що доповнення аналізу явищ горизонтом минулого спричиняє приписування економіці певної специфічної сенсовності. І чи то буде сенсовність руху, протяжності, розвитку й тривання, чи тяжіння до якогось стану, так чи так, це буде історична сенсовність. Тобто сенсовність, що походить від категорій, метафор та ідей, характерних для історичного мислення.

Додавання історії до економічної науки дозволяє подавати економічні явища не лише у статичному описі (винятково синхроністично), але, що, власне, й сприяє унаочненню їхньої сутності — також у діахронії, в своєрідній динаміці. Мінливість економіки, змінність або сталість проявів останньої, є однією з її конститутивних рис. Це є кроком до розуміння економічних явищ не лише як історичних, але також — як соціальних.

Водночас внаслідок історизації рефлексії над економікою з'явився шанс побудувати економічну науку на емпіричному історичному матеріалі. А він дає широкі можливості для розвитку різних компаративістських

досліджень. Все це дозволяє зробити висновок: внаслідок додавання до економічної науки горизонту минулого в образі економічної реальності запанували розмаїття і плідність історичних метафор.

**Економізація історії. Творці економічної історії:
Франсуа Сіміан і Ернест Лябресс**

Щоб докладніше проаналізувати інші явища, які супроводжують зближення історії й економічної науки, звернемося до тенденції, яку можна назвати «економізацією історії».

Наприкінці 1920-х – на початку 1930-х рр. після тривалих закликів до інтеграції і відновлення наук про людину в дусі постулатів *science sociale* (вони вперше прозвучали у відомій статті Франсуа Сіміана у 1903 р.⁷⁹, а згодом були розвинені, зокрема, Полем Лякомом, Анрі Берром і школою Еміля Дюркгайма) можна побачити перші результати досліджень. Те, що тоді сталося, можна окреслити як тривалий роман історії з науками про людину (насамперед – з економікою і соціологією). Безпосереднє застосування економічної науки до потреб історії (чи навпаки) є заслугою насамперед Франсуа Сіміана і Ернеста Лябресса⁸⁰.

Сіміан, як писав Жан Був'є:

«...фактично завжди залишався трохи на маргінесі, був надто часто соціологом для історії економіки і економістом для соціологів, але надзвичайно рідко економістом для економістів».

Проблеми з належністю Сіміана до певної дисципліни відображають бродіння, що панувало у той час. Зрештою, Сіміан прислужився усім трьом вищезгаданим сферам знання⁸¹. Тодішні перетікання ідей між ними були, як виявилось згодом, надзвичайно важливими для їхньої ідентичності та розвитку.

Історія цін – дискусія про метафори

В працях, присвячених аналізу історіографії 1920-х рр., часто підкреслюється значення двох чинників для формування нових течій в історичній науці. Кшиштоф Помян наголошує, що вирішальну роль у формуванні сучасної історії відіграли дослідження з історії цін. П'єр

⁷⁹ Simiand F. *Méthode historique et science sociale. Étude critique d'après les ouvrages récents de Lacombe et de M. Seignobos* // *Revue de synthèse historique*. 1903.

⁸⁰ «Нині вся історична школа є лябрессівською», – написав П'єр Шоню. Chaunu P. *Conjoncture, structures, systèmes de civilisations // Conjoncture économique. Structures sociales. Hommage à Ernest Labrousse*. Paris, 1974. P. 21.

⁸¹ Bouvier J. *Feu François Simiand // Conjoncture économique*. P. 61.

Шоню вважає їх початком кількісних досліджень і урочисто відкриває *histoire sérielle*. Зокрема, він зазначає:

«...з усіх складових економічної історії вирішальних результатів в рамках історії, потрактованої як кількісна наука (як у випадку середньовіччя, так і Нового часу), безумовно досягла історія цін. Вона мала піонерний характер»⁸².

Помян зіставляє дві – як би ми сьогодні сказали – парадигми досліджень історії цін⁸³. Перша з них ототожнюється з Анрі Озером (Hauser), співтворцем міжнародних досліджень у цій сфері, а друга – з Ернестом Лябрессом. Озер є представником ідеографічної, тоді як Лябресс – нової історії. Дискусія довкола історії цін є виразним прикладом суперечки традиційної історії із сучасною і водночас – чудово демонструє, як саме економічна наука трансформує історію. Видатний представник історизуючої історії вступає у поєдинок з прихильниками антиподієвої історії⁸⁴.

Нова історія цін народжується в 1929–1933 рр. Називаються шонайменше чотири обставини, що викликали й сприяли поширенню інтересу до історії цін. Зокрема, йдеться про Велику депресію та потребу зрозуміти, що саме сталося у світовій економіці; творча діяльність Сіміана і Лябресса; дослідницька й організаторська активність Озера і заснування Комітету Досліджень Цін; поява часопису, в якому було присвячено окремий розділ дослідженню цін⁸⁵.

Остаточне оформлення новітніх досліджень минулого цін, як і новітньої економічної історії, є справою рук Лябресса. Його основні праці «Нарис» і «Криза» є зрілими і класичними спробами застосування економічної науки до потреб історії або, інакше кажучи, реалізованими на практиці завданнями історизації першої з них⁸⁶.

Для Лябресса джерельною базою під час дослідження цін стали меркуріали. Натомість, Озер спирався на домашні рахунки. Вже тут ми бачимо різницю у підходах до дослідження та причину практично-

⁸² Chaunu H., Chaunu P. *Séville et l'Atlantique (1504–1650)*. Paris, 1955. Vol. 1. P. 28. Схожим чином визначає роль історії цін у розвитку економічної історії Е. Ле Руа Ладюрі. Див.: Le Roy Ladurie E. *Le Territoire de l'historien*. Paris, 1973. P. 15.

⁸³ Pomian K. *L'Ordre du temps*. Paris, 1984. P. 75–79.

⁸⁴ Див.: Kula W. *Problemy i metody historii gospodarczej*. Warszawa, 1963. S. 503.

⁸⁵ Див.: Chaunu P. *L'Économie. Dépassement et prospective // Faire de l'histoire / Red. J. Le Goff, P. Nora*. Paris, 1974. Vol. 2. P. 57.

⁸⁶ Labrousse E. *Esquisse du mouvement des prix et revenus en France au XVIII^e siècle*. Paris, 1932. Vol. 1–2; Idem. *La Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et début de la Révolution*. Paris, 1944.

дослідницької і методологічної суперечки. Середні ціни дня на окремі товари, що реєструвалися державними чиновниками, дозволяли Лябруссу дослідити тенденції у русі цін, сезонність, циклічність змін, а також – стабільність вартості товарів. Шляхом підрахунків і статистичних операцій він встановлював факти, які неможливо було побачити «неозброєним оком». Тим самим надіндивідуальні феномени ставали параметрами дослідження економічної реальності. Ідучи шляхом Сіміана, Лябрусс розпочав вивчення коливань. Слідом за сіміанівськими фазами А і В він відкривав взаємозалежність руху цін в економіці. В праці про рух цін напередодні революції її автор сформулював низку тверджень про існування залежності між господарськими і соціальними явищами. Одним із найважливіших з них був висновок про те, що напередодні революції 1789 р. збіглися фази довготривалого, циклічного і сезонного руху цін. Усі вони перебували в той час на найнижчому рівні. Натомість у праці про кризу знаходимо численні узагальнення на кшталт:

«Криза аграрної продукції породжує падіння споживання промислової продукції і викликає кризу відносного промислового перевиробництва».

«Криза є наслідком неврожаю, набуває загального характеру в результаті неминучого зростання цін на збіжжя... І навпаки, зниження цін на зерно спричиняє відновлення на певний час купівельної спроможності»⁸⁷.

Очевидно, що Лябрусса цікавлять соціальні, масові, повторювальні явища, серії даних, цикли, кон'юнктури й коливання. Як можна вже було пересвідчитися, лябруссівська історія не задовольняється лише накресленням кривих. Вона прагне віднайти причинні закони, сталі зв'язки.

Позицію Озера найкраще передають його власні висловлювання:

«Подробиці й аномалії мають цікавити історика у першу чергу... Лише тут видно, що наука не може існувати, не будучи прив'язаною до подробиць»⁸⁸.

«Людина не живе ані середніми показниками, ані довгохвилювими коливаннями. Людина живе завдяки справжньому хлібові, придбаному за певну ціну, певної ваги, у певний момент»⁸⁹.

Анрі Озер зібрав чимало вагомих аргументів проти антиподієвого підходу, який застосовували Ернест Лябрусс, Марк Блок і Люсьєн Февр.

Він аргументовано заперечував вірогідність і репрезентативність джерел, які вони використовували; виступав проти статистичних методів і застосування антиіндивідуалістичного підходу в історичних дослідженнях.

Суперечка навколо досліджень з історії цін тривала аж до 1955 р., коли Февр на шпальтах «Анналів» оголосив, що подібний обмін думками вже не привносить нічого нового, і тому він пропонує його завершити⁹⁰. Отже, це була розтягнута у часі дискусія між ідеографістами і прихильниками сучасної історії.

Фактично в ній йшлося про найважливіші речі, принципові проблеми методології історії: про ставлення до індивідуального і масового факту, про типовість і винятковість, про існування чи відсутність соціальних регулярностей тощо. Можна сказати, що обидві сторони дискусії неодноразово відкривали істини, які вже давно були в методологічному арсеналі інших соціальних наук, а також – економічної науки, статистики і математики (теорія ймовірності, репрезентативний метод, пізнавальний сенс середніх показників тощо)⁹¹.

Розвиток досліджень цін, платні, прибутків і далі – попиту, пропозиції, грошей, коливань споживання, падіння і зростання життєвого рівня веде історію від реконструкції динаміки цін і розміру платні до вивчення економіки *en globe*, і – це для нас є найважливішим у такому випадку – до аналізу соціальних явищ. Розуміння коливань цін обумовлює відповідне розуміння людської поведінки. У цьому добре переконує чимало з наведених нами понять (хоча б від динаміки цін до поняття кризи *ancien régime*). Отже, початок досліджень однієї галузі економіки приводить до вивчення багатьох сфер господарського і суспільного життя. Праця Броделя про Середземне море доводить, що для того, аби пояснити економічні явища, необхідно продемонструвати їхню пов'язаність з матеріальними умовами існування людини та її природним середовищем. У своїй відомій праці «Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм XV–XVIII ст.» (1979) Бродель спробував досягнути глобальності світової економіки. У вступі до другого тому цієї праці він зазначає:

«...я намагався проаналізувати всю сукупність механізмів обміну, починаючи з найпростішої мінової торгівлі і аж до найскладнішого капіталізму... я спробував "схопити" закономірності та механізми, своєрідну загальну економічну історію (як є загальна географія). Або ж, якщо ви віддаєте перевагу іншій мові, збудувати типологію, чи модель, чи навіть граматику,

⁸⁷ Labrousse E. Esquisse du mouvement des prix et revenus... Vol. I. P. 176, 180.

⁸⁸ Цит. за: Kula W. Op. cit. S. 519-520.

⁸⁹ Hauser H. Recherches et documents sur l'histoire des prix en France de 1500 à 1800. Paris, 1936. P. 72.

⁹⁰ Febvre L. // Annales E.S.C. 1955. № I. P. 47.

⁹¹ Kula W. Op. cit. S. 525.

здатну принаймні визначити сенс кількох ключових слів, кількох очевидних реальностей»⁹².

Вторгнення до історії економічної проблематики, зрозумілої у типовому для економічної науки ключі, розширило сферу історичних досліджень за рахунок нового розлогого проблемного поля. «Нова французька історія, — писав Лябресс, — хотіла привнести до історії, а не поставити поряд із нею економічну й соціальну історію»⁹³. В іншому місці додавав:

*«Історія повинна тягнати до того, аби бути відкритою для усіх горизонтів соціально-економічного життя, життя суспільства взагалі, для людини в усіх її проявах»*⁹⁴.

Чергові фази асиміляції нової проблематики у просторі історії спричиняють далекосяжні методологічні перетворення самої історії. Вихід поза межі опису політичних явищ призвів до спроб дати загальне пояснення. Скажімо Лябресс таким чином сформулював постулат номотетичної історії:

*«...закони історії не можна належним чином пояснити грошовим чи економічним законодавством, податковою системою, миром або війною як такими. В будь-якому разі пояснення треба шукати поза межами політики»*⁹⁵.

Однією з найсуперечливіших ідей, яка привнесла чимало корисного бродіння в економічну історію й історіографію взагалі, є мальтузіанська концепція та її сучасні варіанти й прояви. Потрапляючи часто під вогонь нищівної критики, вона є однією з найжиттєздатніших думок про зв'язки соціальних явищ. Мальтузіанська концепція вимагає шукати залежності між явищами різного роду; встановлювати кореляції, що виникають на довгій часовій дистанції. Звертає увагу на зв'язки між продукцією, споживанням і буттям людини. Сліди ідеї Мальтуса — часом занадто натуралістичної з точки зору сьогоденних підходів до розуміння суспільних явищ — знаходимо в працях Лябресса, а також — Ле Руа Ладюрі, Шоню і багатьох інших дослідників, які займаються історичною демографією

⁹² Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм. XV—XVIII ст. / Пер. з фр. Г. Філіпчук. К., 1997. Т. 2. С. 7.

⁹³ Labrousse E. Передмова до: Heaton H. Histoire économique de l'Europe. De origine à 1750. Paris, 1950. P. VI.

⁹⁴ Histoire économique et sociale de la France / red. F. Braudel, E. Labrousse. Paris, 1976. Vol. 2. P. XV.

⁹⁵ Ibidem. P. 385.

єю і соціальною історією⁹⁶. Після 1798 р., коли з'явилася праця Джона Мальтуса і відкриттів Климента Юглара дослідження циклів зростання й зниження, циклічності і регулярності та різного роду кореляцій стали типовими для економічної науки. Але лише систематичне використання комплексів історичних даних продемонструвало пояснювальну плідність зіставлення окремих відомостей і порівняння їх у часі й просторі. Лише дослідницькі зусилля Сіміана і Лябресса та їхніх послідовників (Броделя, Шоню, Ле Руа Ладюрі, Губера та інших) унаочнили плідність статистичних, кількісних і порівняльних досліджень. З'явився шанс виявити глибинні течії історії шляхом дослідження та обробки даних, які охоплюють широкі просторові і часові терени. Доведено, що економіка має надодиничний, кількісний, процесуальний характер. Вона є динамічною та її можна адекватно зрозуміти лише за умови, якщо вважати діахронічною і структурною реальністю світу, вплетеною у сукупність історичних явищ.

Цікавою обставиною, яка потребує детальнішого з'ясування, є те, що разом з присвоєнням економічної історією історії економіки посилилася тенденція до трактування економічних явищ як внутрішньообумовлених (ними ж самими або іншими соціальними явищами). У процесі їхнього висвітлення дослідники дедалі рідше вдаються до пояснень, побудованих на твердженнях про природничі явища⁹⁷.

Кількісний аналіз, метою якого є статистика, радикальним чином змінює характер досліджень. Безперечно, вивчення одиничних явищ та їхніх сукупностей є якісно відмінними процесами. Перенесення аналізу з рівня одиниць на сукупності докорінно змінює категорії, що характеризують ці об'єкти. Адже одні риси є визначальними для сукупностей, а інші — для їх одиничних складових. Для того, аби виголосити щось про сукупності, треба вжити інших понять. А щоб сказати щось про комплекси даних, послідовності величин, середні значення чи сукупності параметрів, необхідно їх піддати статистичній обробці, економічній і історичній інтерпретації. Одинична ціна товару лишається для Озера одиничним фактом, результатом одиничної ринкової взаємодії. Вона не дає підстав для проведення будь-якого аналізу ринку, грошей, попиту, пропозиції, руху цін, співвіднесення з іншими товарами, а що вже казати про такі атрибути економічного і суспільного життя, як рівень споживання, розподіл прибутків, бідність чи добробут, криза або *prosperity*⁹⁸.

⁹⁶ Франсуа Фюре пише про повторне відкриття цими авторами Мальтуса. Furet F. L'Atelier de l'histoire. P. 83.

⁹⁷ Див.: Pomian K. Op. cit. S. 62.

⁹⁸ Prosperity (англ.) — процвітання. — Прим. ред.

Одинична інформація не дозволяє дослідити структуру економіки і механізмів її розвитку. Натомість комплекси й сукупності даних, розтягнуті в часі та взяті з ретельно відібраних джерел, створюють можливість для зрозуміння рис сукупностей (комплексів сукупностей), співвідношень між ними і співвідношень між співвідношеннями. Об'єктом аналізу стають невидимі неозброєним оком риси дійсності (на відміну від випадку, коли маємо справу із ціною, пов'язаною з одиничною взаємодією).

Проти подібного аналізу, предметом якого є величини, «ненааявні» з точки зору бачення світу з перспективи здорового глузду (адже їм однозначно не відповідають розпізнавані об'єкти), гаряче протестував Анрі Озер. Абстрактні категорії, що відображають практично невлесими величини, не можуть слугувати об'єктом інтерпретації для історика.

Особливо плідним у роботі з новими комплексами даних є порівняльний метод. Сукупності даних, підібрані за певною окресленою рисою (наприклад, ряди цін на збіжжя на якомусь ринку), можуть ставати об'єктом різноманітного аналізу і бути: (1) зіставлені з динамікою інших цін, (2) порівняні з цінами в інші хронологічні відрізки, (3) співвіднесені з цінами на інших ринках тощо. Тут з'являється стільки можливостей, скільки й не снилося дослідникам у старі часи. Якщо історик виявиться спроможним інтерпретувати, проаналізувати, піддати різним мисленим процедурам вищезгадані сукупності даних, тоді вони можуть стати для нього новою, плідною і достовірною емпіричною базою, придатною для розвитку багатогранного аналізу. Опрацьовані кількісні дані стають підґрунтям для розбудови подальших гіпотез. Озер, який наполягає на необхідності аналізу саме одиничних рахунків як емпіричної бази досліджень цін, схильний вважати їх окремими одиничними актами з усією властивою для них унікальною специфікою. Натомість для квантитативіста є неминучим поєднання подій у сукупності (найчастіше у дистрибутивному значенні цього слова). Одинцею аналізу стає сукупність⁹⁹. У цій різниці й полягає розмежування між традиційною і «ною» історією. Вони реконструюють й інтерпретують якісно відмінні та віддалені один від одного світи — незіставні реальності.

Дані, що аналізуються сучасною історією, сприяють з'ясуванню повторювальних, регулярних, типових явищ, які є результатом людських діянь масового характеру. Процеси, які вбачає економічна історія, ство-

⁹⁹ Скажімо, Фюре так висловився про цю процедуру, реалізовану в сфері історичної демографії: «Демографія як цілісність заснована на абстрактно-егалітарному постулаті, згідно з яким народження Наполеона є настільки ж значущим, як і народження одного із його майбутніх солдат». Furet F. L'Atelier de l'histoire. P. 81.

рена в душі Лябресса, — це соціальні процеси і колективна поведінка. Індивідуальні вчинки з її точки зору є настільки визначальними, наскільки вони є подібними до інших. Відповідно закономірності, що описуються істориком нової генерації, виявляються неспроможними пояснити унікальні, інноваційні чи творчі вчинки. Адже ці останні не мають рутинного характеру. А отже — не є науковою проблемою з точки зору візії господарського життя, властивої для економічної історії.

Наслідком охарактеризованих вище процесів стало зникнення людини з поля зору сучасної історіографії. «Нові історики» пишуть про соціальні явища. Особистість перестала бути героєм історії.

Історія, розбудована за взірцем *social science*, втім, залишається наукою про людину. Вона продовжує досліджувати її долю, проте шукає сенс історії вже не стільки у діяннях особистостей, скільки у з'ясуванні сенсу процесуальних явищ шляхом виявлення закономірностей у колективних діях, дослідження створеної людиною цивілізації.

Сучасна історіографія змінює оптику бачення світу. Світ *nouvelle histoire* є непорівняним зі світом подієвої історії¹⁰⁰.

Здається, що поява сучасної історіографії стала б неможливою без вторгнення економічної науки до історії і вже наявної на той час кризи традиційного історіописання. Історичні дослідження світу економіки примусили Кліо розірвати зв'язки з класичними ідолами класичної історіографії. Ідоли зникли. Природу економічних явищ у розумінні економічної науки Сіміана неможливо узгодити з канонами описової історії. Економічні і соціальні явища є надіндивідуальними, кількісними, масовими, періодичними. Для їхньої реконструкції й інтерпретації необхідно залучати світ нових категорій, світ понять економічної науки, соціології, географії, етнографії.

Суперечка традиційної історії з новими науками про людину, побудованими у стилі *social science*, є, по суті, суперечкою історії в душі *lettre* з історією в душі *science*. Наочним прикладом цього явища є процеси «історизації» економічної науки й «економізації» історії, без яких неможливо зрозуміти сучасне обличчя історії, а також, якоюсь мірою, — й економічної науки.

Економічна історія перетворилася не лише на галузь історії та сферу знання, допоміжну щодо економічної науки, але також мимоволі змінила обличчя обох цих наукових дисциплін.

¹⁰⁰ Див.: Вжозек В. Историография как игра метафор...

Від поміркованого до крайнього модернізму

Перетворення історії під впливом економічної науки, які унаочнилися в творчості Франсуа Сіміана і насамперед — Ернеста Лябрусса, знайшли продовження у повоєнні роки у славетних працях модернізму доби його найбільшого розквіту. Частина з них тяжіла до історії на кшталт *social science*, що розумілася як тотальна й глобальна наука, до сфери досліджень якої входять географічно-екологічні, соціально-економічні й культурні явища. Натомість інша частина еволюціонувала в напрямку розділення історії на відносно незалежні галузі історичних досліджень.

У той час взірцем тотальної і глобальної науки, співтворцями і популяризаторами якої були Марк Блок і Люсьєн Февр, стала праця Фернана Броделя «Середземне море і середземноморський світ в епоху Філіпа II»¹⁰¹. Він поєднав досягнення *géographie humaine* Поля Відаль де ла Блаша, Жюльє Сіона, Альбера Деманжона з економічною історією, що ґрунтувалася, з одного боку, на «Характерних рисах французької аграрної історії» Марка Блока, а з іншого — насамперед на працях Лябрусса. Візія глобальної історії, що містилася у згаданій праці Броделя про Середземне море, згодом була розвинена у розширеному і зміненому її виданні 1966 р. Остаточо ж модерністський ідеал глобальної історії був реалізований у творі «Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм XV–XVIII ст.»¹⁰².

Поміркований варіант модерністської історії, символом якого є книга про Середземне море, забезпечив світовий успіх школи «Анналів» і приніс загальне визнання історіографії, написаній неklasичним способом. Крім праць Броделя авторитетом користувалися й інші роботи цієї течії: «Каталонія в модерній Іспанії: дослідження економічної бази та національної структури» (1962) П'єра Вільєра, «Бове і бовеїці в 1600–1730 рр.» (1960) П'єра Губера, «Селяни Лангедока» (1966) Еманюеля Ле Руа Ладюрі. Значущість цих досліджень, просякнутих концепціями Броделя і Лябрусса, ще більше посилювалася завдяки авторським візіям історії. Ці роботи, стрижнем яких є соціальна та економічна проблематика, принаймні за духом були також носіями метафор марксистської історіософії, відфільтрованих думкою XIX і XX ст.¹⁰³

¹⁰¹ Див. підрозділ «Броделівське метафоризування світу».

¹⁰² Ця праця розглядається нами у підрозділі «Сцієнтистське розуміння матеріальної культури».

¹⁰³ П'єр Вільєр задекларував прихильність до марксизму у вступі до своєї праці й у багатьох інших випадках. Vilar P. La Catalogne dans l'Espagne moderne: Recherches sur les fondements économique des structures nationales. Paris, 1962. Vol. I. P. 12.

Апологети квантитативної історії:

П'єр Шоню і Еманюель Ле Руа Ладюрі

У повоєнні роки ідеал історії як *social science* знайшов своє радикальне втілення у квантитативній історії. Остання народжується ще на межі 1920–1930-х рр. завдяки Сіміану і Лябрусу. Проте її радикальна форма, яку можна назвати крайнім модернізмом, зачатковується творчістю учня Броделя — П'єра Шоню¹⁰⁴. Разом зі своєю дружиною Угетт він у 1955–1960 рр. видав працю під назвою «Севілья та Атлантика (1504–1650 рр.)». Дванадцятитомний твір, що загалом налічує понад сім тисяч сторінок, мав реалізувати у величезному масштабі ідею глобальної історії Броделя. Як зазначав останній, це потребувало неймовірних зусиль¹⁰⁵. Спираючись на архівні дані (торговельні реєстри, рахункові і митні книги), автори спробували показати процес ослаблення економічної потужності Іспанії як економічної і торговельної метрополії. В шести томах вони реалізували титанічну працю з оцінювання вартості й асортименту торгового обміну, що здійснювався через порт Севільї, виразивши це у звітах, графіках, таблицях. Всюди числа, а також — їхня статистична обробка і графічна презентація¹⁰⁶. Часовий діапазон праці сприяв дослідженню структур і кон'юктур у розумінні історії довгого тривання та породив ідею серійної історії.

Успіх вищезгаданих праць Губера, Вільєра, Броделя, Ле Руа Ладюрі деякі історики почали пов'язувати із застосуванням кількісних і статистичних методів, а також — з обробкою даних за допомогою комп'ютера¹⁰⁷. Головними ідеологами квантитативної історії у Франції стали Шоню, Фюре і Ле Руа Ладюрі. Впевненість у слушності цієї стратегії унауковлення історії зміцнилася у зв'язку з успіхом нових економічних концеп-

¹⁰⁴ Ле Руа Ладюрі писав: «Приблизно у 1932 р. разом з великими творіннями Сіміана і Лябрусса... систематичне застосування квантитативних методів стало нормою для істориків». Le Roy Ladurie E. Le Territoire de l'historien. P. 15. Цей автор визнав Шоню одним з отців квантитативної історії. Ibidem (розділ «Квантитативна революція в історії»).

¹⁰⁵ Braudel F. Pour une histoire sérielle. "Séville et l'Atlantique. 1504–1650" // Annales E.S.C. 1963. № 3. P. 542.

¹⁰⁶ Про роль графіки і мап у наративах Броделя, Ле Руа Ладюрі та Шоню див.: Carrard Ph. Figuring France: The Numbers and Tropes of Fernand Braudel // Diacritics. A Review of Contemporary Criticism. 1988. № 3. P. 6.

¹⁰⁷ У даному випадку ми погоджуємося з думкою Філіпа Каррара про те, що, попри величезне захоплення числами, Бродель завжди використовував їх лише як інструмент для реалізації своїх головних дослідницьких цілей — формування глобальних візій. Carrard Ph. Op. cit. P. 5.

цій, особливо теорії зростання Волта Ростоу¹⁰⁸. У Франції її перевірів Жан Марчевські. Інститут Прикладних Економічних Наук проводив активну діяльність, спрямовану на математизацію економічної науки. Деякі історики критикували зведення сенсу останньої – адже її вважали суспільною наукою – до математики, статистики, комп'ютерних технологій. Насамперед вони виступали проти такого способу побудови економічної історії, який перетворював її на ретроспективну теорію зростання, і врешті-решт – зводив історію (науку про всю історичну реальність) до зрозумілої в подібному ключі історії економіки. В цьому зв'язку доречним виглядає епітет Вільяра, який називає її «ретроспективною економетрією»¹⁰⁹.

Для прихильників квантитативної історії вагомим аргументом на користь необхідності проведення кількісних досліджень стало сенсаційне виникнення і розвиток *New Economic History*¹¹⁰. Наприкінці 1960-х – на початку 1970-х рр. французькі квантитативісти (головним чином Ле Руа Ладюрі і Фюре) із захопленням читали праці кліометриків зі Сполучених Штатів Америки¹¹¹.

Не підлягає сумніву, що весь цей час зберігає свою життєздатність постулат боротьби проти подієвої історіографії. Саме він заохочує французьких дослідників до створення концепції історії як кількісної науки, яка пропонує вкрай опозиційну щодо старої історії ідею історичного факту. Отже, історія як кількісна наука протиставляється в їх свідомості якісній, якою була для них традиційна історія. Дійсно, ці історики будували нове підґрунтя історичних якостей, що спиралося на «непомітні», у буденному розумінні того слова, лані.

«Сучасна історія, – писав в 1972 р. Ле Руа Ладюрі, – яка прагне бути кількісною [*quantifiée*], структурною, була змушена вбити, аби жити. Вже кілька десятиліть тому вона засудила на

¹⁰⁸ Rostow W. The Process of Economic Growth. Cambridge (Mass.), 1953; Idem. The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifest. Cambridge (Mass.), 1960.

¹⁰⁹ Vilar P. Pour une meilleure compréhension entre économistes et historiens. Histoire quantitative ou économétrie rétrospective? // Revue historique. 1965.

¹¹⁰ Див. Pomorski J. Paradigmat "New Economic History". Lublin, 1985. У цій праці здійснюється ретельна методологічна діагностика цієї течії історіографії та кількісної історії взагалі.

¹¹¹ Бесіда Еманюеля Ле Руа Ладюрі та Франсуа Фюре з Робертом Фогелем і Стенлі Ентерманом доводить, що обидва французи не лише є прихильниками дослідницької стратегії, яку реалізовували їхні американські колеги, а й погоджуються також і з їхніми конкретними інтерпретаційними тезами: Le Nouvel Observateur. 1974. № 513.

забуття подієву історію і атомістичну біографію. Клію нині відвертається від того довгого ланцюга подій, надто простих і легких, якими жили історики старого типу. Вона є зорієнтованою на пізнання структур [...], збір даних, які можуть знадобитися при серійних і кількісних дослідженнях»¹¹².

З середини 1960-х – до середини 1970-х рр. Ле Руа Ладюрі присвятив себе популяризації «нової історії» і робив це у суто американському стилі, активно експлуатуючи засоби мас-медіа. Водночас він брав участь у творенні історіографії, що демонструвала можливості нової, квантитативної історії. «Селяни Лангедоку» – це праця, яка є водночас свідченням продуктивності кількісних методів в історії, плідності *longue durée* Броделя й ідеї Лябрусса про потребу дослідження кон'юктур і циклів. Вона також засвідчує пізнавальну ефективність історичної демографії. Більше того, використання нових джерел і методів їхнього опрацювання дозволило Ле Руа Ладюрі запропонувати свіжу й небанальну інтерпретацію забутих і трохи злегковажених тез Мальтуса¹¹³. Поеднання концепції «великого аграрного циклу» з ідеєю «стабільного суспільства» знайшло багате і новаторське емпіричне обґрунтування. Праця про селян у Лангедоці ілюструє плідність концепції *histoire immobile*, яку можна вважати поєднанням броделівської *très longue durée* й антропологічної ідеї стаціонарних суспільств¹¹⁴. Крім того, в синтетичному образі французького суспільства кількох століть (хоча й лише в регіональному масштабі) автору вдалося показати соціальні (зокрема, й культурні) явища, що провіщає його пізніші праці, належні вже до антропологічної течії¹¹⁵.

У збірках нарисів, рецензій і виступів під назвою «Територія історика» (1973) і «Серед істориків» (1983) Ле Руа Ладюрі присвятив кількісній історії два розділи. В «Серед істориків» вона репрезентована одним із найповажніших своїх втілень – історичною демографією. В «Території історика» у розділі під назвою «Квантитативна революція в історії» він рішуче висловлюється на користь кількісної історії: «Кількісна революція докорінно змінила ремесло історика». В іншому місці Ле Руа Ладюрі

¹¹² Le Roy Ladurie E. Le Territoire de l'historien. P. 165.

¹¹³ Ле Руа Ладюрі визнав Мальтуса «просвіченим пророком традиційних суспільств». Le Roy Ladurie E. Les Paysans de Languedoc. Paris, 1969. Vol. I. P. 370; Див. також: Le Roy Ladurie E. En Haute Normandie: Malthus ou Marx? // Annales E.S.C. 1978. № I. P. 115.

¹¹⁴ Див.: Le Roy Ladurie E. Histoire immobile. Leçon inaugurale au Collège de France 30 nov. 1973 // Annales E.S.C. 1974. № 3. P. 678.

¹¹⁵ Див. розділ «Історична антропологія».

додає: «лише кількісна історія є науковою історією» і пророкує, вживаючи ефектну фразу: «Завтрашній історик або буде програмістом, або його не буде взагалі»¹¹⁶.

Практичним виразом цієї віри стала участь Ле Руа Ладюрі у дослідницьких проектах, які концентрували увагу історика на природознавчих аспектах людського буття. Конкретніше, йдеться про дослідження, інспіровані не лише розбудованими на сциєнтифічний манер науками про людину, а й самим природознавством. Як здається, об'єкти, риси й властивості, що ідентифікуються природознавчо, легше зрозуміти й опрацювати у кількісній формі. Захоплення ідеалом кількісної історії неминуче веде до натуралістичного розуміння соціальної реальності. Результатом цієї дослідницької позиції стала робота, проведена Ле Руа Ладюрі та групою його колег щодо вивчення антропологічних рис (у розумінні біологічної антропології) популяції призовників до війська¹¹⁷.

Схильність Ле Руа Ладюрі до розширення поля історичних досліджень, яка була викликана також довірливістю до нових кількісних методів, утілилася не лише у порушенні бар'єрів між науками про людину, а й у привнесенні до сфери історичних досліджень природничих аспектів світу. «Історія клімату від 1000-го року» (1967) — це не лише спроба знайти глибинні детермінанти долі людини і суспільства, викликані кліматичними змінами. Створюючи цю працю, Ле Руа Ладюрі сподівався пролити нове світло на перебіг економічних і суспільних явищ, а також — був переконаний у тому, що історія мусить зайнятися не тільки людиною, а й фізичними явищами.

Здається, що творчість «бродяги» — а саме так назвало Ле Руа Ладюрі періодичне видання «L'Atc», цілком присвятивши йому одне зі своїх чисел (1976, № 65) — впродовж десяти років, починаючи від «Селян Лангедоку» (1966) і до «Монтайю, окситанське село (1294–1324 pp.)» (1976), пройшла еволюцію від глобальної історії в річищі замислу Броделя, через крайнощі квантитативної і натуралістичної історії аж до історичної антропології.

Прикладом дещо іншої долі прихильника квантитативної історії є кар'єра П'єра Шоню. Як найплідніший французький історик ХХ століт-

тя він впродовж багатьох років залишався вірним своїй *histoire sérielle*. Подібно до інших своїх колег, він відкидає подієву історію, називаючи її «безглуздою»¹¹⁸. Дійсність «приховується» у реальності серії даних, фактів, які конструюються істориком, — як говорить Франсуа Фюре¹¹⁹.

Ідею серійної історії Шоню виклав ще у «Севільї та Атлантиці». Цей твір можна вважати взірцевою працею радикального прихильника квантитативної історії, який, перебуваючи під впливом доктрини примату кількісних досліджень, продемонстрував у формі історичного наративу справжню майстерність квантитативіста. Наочним втіленням претензій мови математики, статистики і їх графічних відображень на роль наративу стали шість з дванадцяти томів, які Шоню присвятив Севільї і Атлантиці. Слід, однак, пам'ятати, що Бродель в той час також закликав використовувати мову математики як підґрунтя інтеграції наук про людину¹²⁰. При цьому він наполягав на необхідності формування «соціальної математики», «якісної математики». Шоню надає перевагу кількісній історії. Йому потрібні сукупності та серії даних для того, аби піддавати їх математичній обробці. «Без математичного апарату не існує наукового знання, — вважав Шоню. — Історія — це наука, що рахує і вимірює»¹²¹.

¹¹⁶ Le Roy Ladurie E. Le Territoire de l'histoire. P. 14–15, 22.

¹¹⁷ Aron J.-P., Dumont P., Le Roy Ladurie E. Anthropologie du conscrit français d'après des comptes numériques et sommaires du recrutement de l'armée (1819–1826). Paris, 1972; Demonet M., Dumont P., Le Roy Ladurie E. Anthropologie de la jeunesse masculine en France au niveau d'une cartographie cantonale (1819–1930 // Annales E.S.C. 1976. № 4.

¹¹⁸ Chaunu P. De l'histoire à la prospective. P. 38.

¹¹⁹ Фюре переконливо стверджував: «Історик сьогодні не може уникнути думки про те, що він сам конструює свої факти». Furet F. Le Quantitatif dans l'histoire // Faire de l'histoire. P. 853.

¹²⁰ Braudel F. Historia i trwanie. Warszawa, 1971. S. 85, 97.

¹²¹ Chanu P. Histoire science sociale. La durée, l'espace et l'homme l'époque moderne. Paris, 1974. P. 54, 325.

Розділ IV

ПОМІРКОВАНИЙ МОДЕРНІЗМ

Броделівське метафоризування світу

Різноманітну й багату творчу спадщину, яку залишив по собі Бродель, звісно, складно переоцінити. Смиренність перед метром історіографії ХХ століття не повинна, втім, обеззброювати нас, звільняти від критичних міркувань і бажання продовжувати ті його справи, які здаються особливо доречними і перспективними¹²². Важко узагальнити синтетичну думку, яка втілюється не лише у панорамних образах минулого (розлогих у часовому й просторовому відношенні), але насамперед — у глибині дослідження історичної реальності: починаючи від природи і матеріального існування людини, через економіку і суспільні явища, аж до сфери духу. Щоб продемонструвати настільки широкі складові суспільного життя, необхідно добре орієнтуватися в просторах теренах знання, нагромаджених історією, а також — в інших гуманітарних і соціальних науках. Більше того, постає особлива потреба у такій концепції синтезу, яка б дозволила включити в цілісність, знайшовши їм місце, як дрібні факти, так і закономірності окремих сфер життя й історії взагалі.

Концепція глобальної історії в одному зі своїх аспектів і є, по суті, спробою подібного синтезування минулої історичної реальності. Ідея глобальної історії відображає суть історіографічних пропозицій, які сформулював Бродель упродовж своєї багатолітньої діяльності. Можна вважати, що ось ця глобальність підходу, цілісність краще характеризує його творчість, ніж славетна *longue durée*, яка є скоріше похідною, а не відправною точкою броделівської концепції суспільного світу. Реконструючи й інтерпретуючи її, ми отримуємо уявлення про центральну ідею творчості Броделя. В рамках концепції глобальної історії ми маємо

¹²² Смиренність з неосяжністю творіння Броделя і думку про необхідність певної часової дистанції для оцінки його творчості висловив Броніслав Геремек у своїй доповіді під час урочистого, присвяченого Броделю засідання Товариства Любителів Історії у Варшаві 19.05.1986. У зв'язку зі смертю Броделя з'явилося багато праць, здебільшого — публіцистичних, в яких підбивалися підсумки його життя і творчості. Зокрема, промовистими є назви статей, надрукованих у «Le Nouvel Observateur» (1985, № 2, від 6.XII): «Епопея короля Броделя» і «Заповіт Броделя».

справу із: (1) візією глобального історичного процесу; (2) ідеєю історії як тотальної (цілісної) науки; (3) програмою інтеграції наук про людину та історії¹²³.

Концепція глобальної історії, що стала всесвітньо відомою та набула реноме одного з найбільших досягнень у галузі історіографії, народилася у процесі конкретної дослідницької діяльності Броделя. В образі, який ми презентуємо, вона може бути відчитана (головним чином — шляхом реконструкції й інтерпретації) у конкретних працях цього історика. Отже, шукаючи концепцію глобальної історії, ми насамперед аналізуємо його творчість, пов'язану з історією Європи і світу в модерну добу (XV–XVIII ст.).

Кожен історик — а особливо той, який прагне до синтезування, — закладає, хоча почасти й імпліцитно, певне визначене бачення суспільної реальності, в тому числі — й окреслену візію людини¹²⁴. Історик, який вдається до синтетичного вивчення історії, що розглядається у широких хронологічних і територіальних межах, вимушений надати перевагу, хоча б імпліцитно, певним домінуючим історіографічним метафорам. Саме вони організують його мислення і поєднують у єдине ціле його наратив. Адже без організуючої думки неможливо зв'язати між собою численні терени дійсності, яка є надзвичайно розмаїтою і наповненою величезною кількістю значущих подій і глибинних процесів.

Великі суспільні теорії визнаються такими в тому числі тому, що вони у виразній і прямій формі формулюють судження у принципових історіографічних питаннях. Відповідно, великі творіння історіографії вважаються такими, оскільки вони містять значущі у філософському відношенні (і зазвичай імпліцитно присутні) судження з подібних питань.

Презентоване історією бачення соціальної реальності є неподільним із візією людини. Вони не можуть існувати одне без іншого. Адже людина сприймається в історичному контексті. Від того, як розуміється останній, й залежить образ людини. Якщо людина «вмонтована» у подієву політичну історію, тоді вона постає перед нами як свого роду *homo politicus*, якщо у сферу економіки — як *homo oeconomicus* тощо.

Броделівські підходи — це концепція соціальної, історичної людини. Можна від імені Броделя виголосити таке: «Ти бажаєш пізнати люди-

¹²³ Анджей Фелікс Грабський називає концепцію Броделя «паністоричною». Вона є викликом для всіляких «антиісторичних візій світу». Grabski A.F. Kształty historii. Łódź, 1985. S. 499.

¹²⁴ Ідею управління (sterowania) історичним дослідженням сформулював Є. Топольський в працях: *Teoria wiedzy historycznej* (позд. 5-6); *Wolność i przymus w tworzeniu historii*. Warszawa, 1990 (позд. 1. S. 1-4).

ну? Тоді мусиш пізнати історію її існування у соціальній реальності, в усіх вимірах людського буття, починаючи від «діалогу» з природою і завершуючи сферою духа (культури). Ти повинен пізнати загальну соціальну систему, до якої, бажаючи того чи ні, належать усі люди». Образ цивілізації, створений Броделем, чітко демонструє, як саме він розумів історичний феномен людини.

Людина у соціальній системі

Бродель розуміє історичну реальність як глобальну соціальну систему. Вона уточнюється за допомогою мережі категорій. Наведемо найважливіші з них.

1. Реальність — це історична соціальна цілісність:

а) люди є вмонтованими до різних підсистем цілісності, які виокремлюються й називаються, зважаючи на певний визначений різновид людської активності і певний характер внутрішніх зв'язків з іншими підсистемами або ж системою як цілісністю; зокрема, йдеться про «регіони світу», «культурні спільноти», «різновиди економічної діяльності», «соціальні групи», «професійні групи», «конфесійні групи», «міста», «держави», «цивілізації», «війни», «острова», «події» тощо;

б) система складається також з підсистем-процесів, які мають чітко окреслені хронологічні і територіальні межі. Причому головним чином йдеться про довго- і середньотривалі процеси.

2. Соціальна цілісність (глобальність) — це соціальна система зі змінною історичною ідентичністю. Остання є провідною рисою цієї системи, її глобальною властивістю. Історичну ідентичність формують найдовготриваліші процеси. Їхня довжина визначає тривалість системи як цілісності, а також — напрямки її еволюції.

3. «Успадкований», наявний рівень розвитку глобального історичного співтовариства визначає рамки можливих форм буття людського суспільства, а також — рівень згаданого діалогу.

4. Відносини характеру «можливе-неможливе» («possible-impossible»), що виникають в усьому спектрі суспільної діяльності, визначають ідентичність глобальної системи. Найважливішими, однак, є межі можливого у сфері «діалогу» людини з так званою природою. Рівень людських можливостей найповільніше еволюціонує саме у сфері контактів з так званим природним середовищем. Воно також визначає у вихідній точці межі того, що є можливим і неможливим.

5. Соціальна система (за винятком світової) є відкритою. Тобто як цілісність вона пов'язана з іншими системами. Адже існують зв'язки, які поєднують соціальну систему (й її підсистеми) з процесами, що від-

буваються поза її межами. Ці зв'язки беруть участь у формуванні цієї глобальної цілісності, впливають на функціонування системи, є співтворцями її ідентичності.

Уважно вивчивши вищенаведену характеристику, можна побачити такі риси глобальної системи Броделя: вона є автодинамічною, ієрархізованою, функціонально організованою, відкритою, нетелеологічною.

Спробуємо доповнити і прокоментувати цю стислу характеристику. Людина завдяки своїй активності є творцем реальності, що її оточує. Своїми діями вона заповнює соціальний простір (саме тому він і є соціальним), є ініціатором руху всередині його. Внаслідок діяльності людини зазнає історичної еволюції межа, що відділяє «можливе» для неї від «неможливого». Зусиллями людини виникають цивілізації і імперії, міста і шляхи, війни і мирне існування. Діючи (живучи), людина залишається вписаною у певний соціальний простір, в якому їй випала доля існувати. Він визначає більшу чи меншу кількість можливих форм активності людини, а тим самим — окреслює сферу її свободи (коло можливих дій). Довготривалі процеси, структурні риси дійсності є тими визначальними складовими, які формують її, а також — остаточно окреслюють, що саме неможливо досягнути чи навіть уявити. Інакше кажучи, вони визначають, що, власне, можливо здійснити і уявити.

«Структурні» процеси — у броделівському розумінні цього терміна — мають довготривалий характер, сприймаються індивідами і групами як незмінні, до певної міри — як уже наявні, «природні» й очевидні. Їхню повільну змінність важко помітити. Структурні економічні й культурні процеси є не менш стабільними, ніж природно-соціальне середовище. Вони мають закономірний характер, а їхні конкретні історичні прояви (часові і просторові) є розмаїтими за своїм «колеритом». Ці конкретно-історичні структури й становлять сталі основи людського буття. Саме вони визначають межі можливостей конкретно-історичних індивідів (соціальних груп).

Вписування людини до соціального простору трапляється й тоді, коли ми маємо справу з тим, що є менш стабільним, в більшому ступені навіть — кон'юнктурним. Кон'юнктури наповнюють соціальний простір «живим рухом», як його окреслює Бродель. Людина бере участь у цьому процесі, створює і перетворює те, що є стабільним.

Крім того, долі людей «переплітаються» із долями соціальних груп (класів, релігійних, професійних чи взагалі культурних, цивілізаційних спільнот), а також є тісно пов'язаними з долею своїх міст, держав, цивілізацій, імперій.

«Суспільства, — пише Бродель, — насправді рідко коли рухаються

семимильними кроками, але змінюються впродовж надзвичайно тривалих періодів часу»¹²⁵.

Зрештою, трансформації соціальних груп обумовлюються загальними кон'юнктурами, які й визначають їх місце у соціальній системі. Спадаючий ритм економічного життя, відносний регрес, спричиняє поляризацію суспільства на заможних і бідних¹²⁶. Натомість добра кон'юнктура, навпаки, сприяє активності, соціальній мобільності, перетіканню населення між групами і класами.

«Маркс мав рацію, – коментує Бродель, – коли стверджував, що тому, хто володіє засобами виробництва, землею, кораблями, верстатами, сировиною, готовими виробами належить і “панівне становище”»¹²⁷.

Дворянство, що має у своєму розпорядженні землю, посідає вишнє місце у середземноморському суспільстві. Воно спирається на довготривалі структури феодалізму. Попри несприятливі для дворянства тренди або також погіршення його економічного становища, пов'язане зі структурним послабленням економічного розвитку, дворянство все ж зберігає свої позиції у суспільстві.

«Заможні і впливові уникають пасток, до них потрапляють лише “бідні і ті, які опинилися у немилості” (los desfavorecidos i los pobres). Чи не є це однак істиною усіх часів?»¹²⁸, – робить висновок Бродель.

Цей дослідник воліє насамперед помічати поділ суспільства на бідних і заможних. Описує терени злиднів, голоду й страждання, які є лігвом бандитизму, волоцугства, жебрацтва й інших недугів тодішнього суспільства. Бачить прояви соціального гніту і сфери свободи¹²⁹. Скажі-

¹²⁵ Braudel F. *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*. Gdańsk, 1977. T. 2. S. 71.

¹²⁶ Див.: Ibidem. S. 110.

¹²⁷ Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм. Т. 1. С. 485.

¹²⁸ Braudel F. *Morze Śródziemne*. T. 2. S. 44.

¹²⁹ Бродель, наприклад, стверджує, що «відірваність від магістральних історичних струменів, соціальний архаїзм (зокрема, всендета) зберігається насамперед з тієї простої причини, що гори є горами. Отже, перешкодою. Але водночас – сховищем, країною вільних людей. Адже будь-які примус і покора, що їх нав'язує цивілізація (соціальний і політичний лад, грошова економіка), в даному випадку вже не тяжіють над людиною. <...> Натомість у низинних краях – тісні, задушливі суспільства, священники на пребендах, пихате дворянство, ефективне виконання акту правосуддя. Гори – це сховище для свободи, демократії, селянських “республік”». Ibidem. T. 1. S. 45, 46.

мо, селяни не усвідомлюють власного існування, є позбавленими можливості діяльності (революційної) і приреченими відігравати лише роль пасивних спостерігачів. Рівень їхньої пауперизації є настільки великим, що виключає можливість свідомої, групової діяльності¹³⁰.

Бродельська людина є рабом свого соціального оточення.

Людина впродовж багатьох століть є в'язнем кліматів, типів рослинності, фауни, обробки землі, повільно набутої рівноваги, якої він не може позбутися без ризику, що захитається уся будівля¹³¹.

«Чи можна поставити знак рівності між самоусвідомленням тих обмежень і запереченням ролі індивіду в історії? – розмірковує Бродель. – Я так не вважаю... На мою думку, як це не парадоксально, великою людиною вчинку є той, хто чітко розуміє обмеженість власних можливостей, діє у їх вузьких рамках і намагається скористатися тим, що є неминучим. Кожний вчинок, що йде у розріз із глибинною течією історії, – він не обов'язково має бути найбільш очевидним – заздалегідь приречений на невдачу»¹³².

З усього зазначеного вище вочевидь слідує (але ми все-таки хочемо наголосити на цьому), що історичний розвиток, соціальні процеси є результатом людської активності, хоча й не становлять продукт свідомого їхнього конструювання. Вони – наслідок переплетених, пов'язаних між собою, соціально обумовлених дій, які спричиняють чітко окреслені, тривалі, структурні і кон'юнктурні перетворення суспільної системи. Якби вчинки не робила людина (соціальна група), вони обов'язково обумовлюватимуться історичним бар'єром можливостей. Адже в іншому разі їхнього значення та наслідки були б знівельовані залізними соціальними правилами, нав'язаними структурними й кон'юнктурними процесами. Бродель неодноразово акцентує увагу на тому, що сяяння величезного потоку подій тьмяніє, якщо подивитися на нього з довготривалої перспективи.

Скінчимо ці наші міркування, навівши ефектне твердження Броделя:

«Проблема полягає не у запереченні індивідуального (під приво-

¹³⁰ «Зростає провалля між нечисленною меншістю багатіїв (можливо – 5 відсотків населення) і переважаючою кількістю бідняків і злидарів. Вважаю, що спроби соціальної революції не досягли успіху і навіть не знайшли чіткого вираження внаслідок значної пауперизації». Ibidem. S. 489.

¹³¹ Braudel F. *Historia i trwanie*. S. 55.

¹³² Braudel F. *Morze Śródziemne*. T. 2. S. 614.

дом того, що над ним тяжіє випадковість), але у подоланні його меж, розрізненні індивідуального і відмінних щодо нього сил, у спротиві історії, яка безапеляційно зводиться до висвітлення ролі героїв, які визначають її хід. Ми не віримо у культ цих напівбогів або, простіше кажучи, не підтримуємо зухвалу й односторонню думку Трейчке: "Люди творять історію". Ні, історія також творить людей і визначає їх долю. Історія анонімна, глибока і часто мовчазна..."¹³³.

Отже, коротше кажучи: людина у кайданах глобальної системи.

Приділимо трохи уваги детермінації в межах цієї системи, що приведе нас до висвітлення чергових характеристик, різновидів вписування в неї людини.

Детермінація у глобальній системі

Чи є глобальна властивість броделівської соціальної системи однозначно детермінованою? Поняття «неоднозначна детермінація» можна зрозуміти двояко. Перше значення стосується ситуацій, коли детермінанта зумовлює не однозначно, але типологічно, тобто визначає клас, сукупність детермінованих станів (у даному разі доречним буде вжити термін «рамково»). Йдеться про такі випадки, коли детермінований стан визначається альтернативно (або диз'юнктивно), тобто чітко окреслюється лише період, в якому містяться ці альтернативні стани¹³⁴. Інакше кажучи, детермінанта визначає коло можливих станів.

У подібному розумінні система Броделя є неоднозначно детермінованою. Глобальна властивість (ідентичність системи) визначається як відношення можливості до неможливості, детермінується структурними процесами, в процесі історії змінюється і набуває додаткових визначень.

Другий сенс терміна «однозначна детермінація» можна найкраще передати словом «монодетермінація», адже він стосується саме чинника, що детермінує, але не детермінованого¹³⁵. У подібного роду концепціях історичного процесу вказується на певну сферу реальності, її фрагмент або так званий чинник, що вирішальною мірою (в так званий останній інстанції) визначає характер системи. Таку роль може відігравати гео-

графічний чинник (географічне середовище), біологічний, антропологічний (расовий), економічний (технологічний), ментальний тощо.

У випадку концепції Броделя неможливо говорити про якусь одну вирішальну детермінанту. Ми вже помітили, що рух соціальної цілісності визначається (детермінується) структурними процесами. Не можна, втім, напевно сказати, які з них є найважливішими. Загалом мусимо зробити висновок (зокрема, спираючись на заяву автора, в якій заперечується моністичне детермінування)¹³⁶: викладене тут поняття соціальної системи не вказує на те, що ми маємо справу з детермінізмом, забезпеченим «галузевим» прикметником.

Історизація природи у соціальній системі Броделя

Ця проблема цікавила багатьох інтерпретаторів творів Броделя і, як мені видається, не безпідставно. Адже існують численні дискусійні проблеми, які можна коротко висловити за допомогою питання: чи детермінується рух броделівської суспільної системи географічним середовищем?

Завдяки дослідженням Броделя (а раніше – також його попередників, творців так званої *géographie humaine*, Февра й інших) природне (географічне) середовище сьогодні одностайно вважається повноправною галуззю історичних досліджень.

Перше завдання, яке мав вирішити Бродель, полягало у необхідності інтегрувати природу в соціальну систему. Вимоги внутрішньої організації останньої примушували вписати природне середовище у ті зв'язки (відношення) і детермінації, які існують між складовими елементами цілісності. Ці зв'язки з будь-якої точки зору не могли принципово відрізнятися від решти зв'язків усієї системи. Адже в іншому разі вони б сформували окрему площину (підгалузь) реальності, настільки очевидну, що її можна було б легко прийняти за таку, що існує за межами соціальної системи. Вона б локалізувалася поза нею і немов би ззовні визначала рух цілісності. Згідно з вимогами соціальної системи Броделя будь-яка її складова може бути лише оточенням людської активності, нею самою або її наслідком. Якби було інакше, тобто обрані елементи природи розумілися у природознавчому сенсі, то система вочевидь виявилася б незв'язаною або ж – ці елементи так і лишилися б поза нею. Зовнішнім проявом цієї останньої ситуації стала б наша нездатність, сягаючи до тверджень Броделя, відповісти на питання: чому подібні фрагменти,

¹³³ Braudel F. Historia i trwanie. S. 28.

¹³⁴ Див.: Ajdukiewicz K. Język i poznanie. Warszawa, 1960. Т. 1 (розділ «Про деякі способи обґрунтування, характерні для природничих наук». S. 72.

¹³⁵ Вживаючи поняття «однозначне» або «багатозначне», я маю на увазі детермінований чинник.

¹³⁶ «Я не вірю в можливість пояснення історії, – проголосив Бродель, – за допомогою будь-якого вирішального чинника» // L'Express. 1971. № 1063. Р. 77.

«природні описи», опинилися в його наративі. Здається, що автор не ставить нас у настільки скрутне становище¹³⁷. Адже цілком зрозуміло, навіщо він описує геологію Середземного моря. Зовсім не для того, аби задовольнити наші геологічні інтереси, але з метою показати, наприклад, що брак мілких, біологічно активних акваторій не сприяв розвитку тут рибальства¹³⁸. Натомість комплексну характеристику природи гір, долин, улоговин, островів тощо Бродель подає не тому, що бажає змалювати їхню «географію», але для того, аби вказати на комплексні обумовленості людського буття.

Отже, в історичній системі Броделя відсутні «чисто» природні елементи. Природа з'являється, опосередковано або безпосередньо, в соціальному контексті.

Другим завданням Броделя, тісно пов'язаним з першим, було показати, що навколишній світ не впливає на людську активність ані «причинно», ані вертикально, ані також прямо на окрему людину.

Природне середовище впливає на форми людської активності комплексно, а не через свої окремі складові (наприклад, клімат, середню величину температури і її амплітуди, вітри, опади, рельєф території, тобто гори, плоскогір'я, «протигори» тощо). У формуванні історичного регіону бере участь цілий комплекс елементів середовища і діяльність людей, що «протиставляється» йому. Дія людини протистоїть не окремим елементам фізичного оточення, але їх цілісності. Тому, якщо часом людська діяльність не може розвинути в якійсь одній формі активності, тоді вона компенсується іншою. Природа в такому регіоні є своєрідною цілісністю й їй протистоїть людина. Подібна конфронтація не має, втім, відвертого, тобто безпосереднього, характеру. Якщо ми добре розуміємо Броделя, людина протистоїть природі соціально. Це означає, що група, яка живе у якомусь регіоні «Внутрішнього Моря», має у своєму розпорядженні певний, успадкований з минулого, рівень «діалогу» з природою. Наявний рівень співвідношення можливого і неможливого є площиною контакту між спільнотою і природою. Накопичений впродовж історії досвід (форми активності) визначає галузі діяльності, що розвивається¹³⁹. Природа

¹³⁷ Бродель творить передусім «макроедність басейну Середземного моря», — стверджує А. Ф. Грабський. Grabski A.F. Op. cit. S. 476.

¹³⁸ «Середземне море хворіє на свого роду біологічну недостатність... Крім того, це море є надзвичайно давнім творінням, і, здається, що довголічність знищила в ньому самі фундаменти життя...» Braudel F., Coarelli F., Aymard M., *Morze Śródziemne. Region i jego dzieje*. Gdańsk, 1982 (розділ «Море»). S. 30.

¹³⁹ Цю наявну ситуацію можуть збагатити активність даної спільноти, цивілізаційне запозичення тощо. Спільнота, що збільшує кількість форм своєї активності

прямо не впливає на форми активності людини (скажімо, політичної чи релігійної). Проте вона має вплив на загальні, основні, буттєві форми суспільного руху і лише вкрай опосередковано «сприяє» прийняттю і фіксації саме таких, а не інших форм руху. Подібна детермінація не є вертикальною. Вона відбувається за посередництва окремих різновидів суспільної активності, площин соціальної дії.

Лише на підставі цього можна зробити висновок, що природа не впливає на індивіда безпосередньо. Інакше кажучи, він веде «діалог» з нею у певному, історично змінному, соціальному контексті.

Третім завданням, яке поставив Бродель, прагнучи інтегрувати природу до своєї системи, було продемонструвати найтриваліші форми суспільного «діалогу» з природою. З одного боку, він хотів показати те, що є найтривалішим у суспільній реальності (майже нерухомим). З іншого — підгрунтя всіляких інших форм суспільного руху, які найсильніше динамізують рух цілісності. У подібних намірах ми вбачаємо спробу задовольнити поширену серед істориків потребу показати генезу (вихідну точку) явища, процесу, події... Це є єдиним виходом у рамках системного трактування історичної дійсності. Глобальна соціальна система, що триває, змінюється, не походить з жодної прасистеми чи передсистеми, яку можна було б вважати її коріннями. Неможливо знайти те, що передувало б чи існувало поза автодинамічною системою. Адже в такому разі це була б вже інша система, яка б виконувала роль її «причини». Вона б сприймалася за обґрунтування існування глобальної суспільної системи. Якщо ми хочемо зрозуміти функціонування системи в певний історичний період (скажімо, впродовж «довгого XVI століття» або в доіндустріальну добу), тоді, з метою ідентифікації цілісності, необхідно показати — наважується стверджувати Бродель — що саме в цій системі є стабільним або в найменшому ступені змінним. Усе найсталіше успадковується з минулого системи і становить те, що «дається» прийдешнім часам, становить їх вихідну точку (є своєрідною «внутрішньою генезою системи»).

Четверте завдання, пов'язане з попереднім, полягає у тому, аби вмонтувати навколишній світ до соціального рухопростору (*ruchoprzestrzeni*)¹⁴⁰,

(соціального руху), перебуває у стані стагнації або «сну». Braudel F. *Historia i trwanie*. S. 302.

¹⁴⁰ Бродель ужив визначення *espace-mouvement* у такому контексті: «Стверджувати, що якийсь глобальний середземноморський простір сягає в XVI столітті однаково до Азорських островів... і до закруту Нігера, значить — розуміти його як занадто широкий простір руху». Braudel F. *Morze Śródziemne*. T. 1. S. 184. Див.: Wrzosek W. *Koncepcja historii globalnej F. Braudela*.

яким є система Броделя. Історик, згідно з Броделем, не може обійтися без основних параметрів свого дослідження, а саме – чинників часу і простору. Як вже неодноразово згадувалося, час залишається невіддільним від простору. Простір уточнюється суспільним рухом, визначається суспільними цілісностями.

Динаміка «діалогу» людських спільнот з природою – це найтриваліший різновид суспільного руху. В історичні періоди, що розглядаються Броделем, комплекс основних чинників, які становлять природне оточення людини, лишається незмінним. Циклічні, більш-менш регулярні пертурбації довкілля (річні флуктуації, роки погодних зламів, землетруси, повені, бурі тощо) є іманентною ознакою реальності. Сталою, структурною її властивістю.

У світлі вищевикладених зауважень (про роль природного середовища у системі Броделя) не підлягає сумніву, що саме такий характер існування чинників середовища уможливило формування світу, історичного регіону чи історичної спільноти. Чинники середовища колись давно визначили основні, загальні умови формування різновидів суспільної активності, які в подальшому зазнали повільних змін. У широких межах, позначених природою, реалізується специфічна цивілізаційна діяльність людини.

Вирішальною з точки зору руху історичної дійсності є активність людини (від економіки до політики). Саме вона, а не процеси *stricte* природні (вони тривають у незрівнянно ширшому масштабі, ніж історичний), визначає напрямок руху соціальної системи, є основним рушієм історичної еволюції. Ми спробували відповісти на питання: чи зумовлює природне середовище рух соціальної системи? Проведений нами аналіз доводить, що ні. Раніше ми вже встановили, що еволюція ідентичності системи залежить від співіснування різних структурних процесів, які в ній відбуваються.

Неповна глобальність

Передаючи броделівське бачення соціальної дійсності, ми звернули увагу на його основні ознаки й окремі характерні моменти. Наслідуючи Броделя у його ставленні до Тойнбі, ми хочемо виопуклити те, чого, на нашу думку, бракує в його спробі накреслення глобальної історії. Насамперед йдеться про сфери соціальної активності, які є занедбаними на тлі інших її складових, у повній невідповідності до їх дійсних значень для броделівської ідеї суспільної цілісності.

Враховуючи місце, яке посідає аналіз форм соціальної активності на стику «людина-природа», сфера людської діяльності в економіці тракту-

ється автором праці про Середземне море занадто «плоско». Вживаючи, за браком кращого, саме таке визначення, ми маємо на увазі таке: з трьох складових економічної сфери, на які вона традиційно поділяється (виробництво, обмін і споживання), у Броделя виразно домінує друга. Сфера циркуляції в його роботах однозначно посідає привілейоване становище. Обміну різних товарів, його обумовленостям і наслідкам автор приділяє надзвичайно багато місця. Він сприймає його як результат різниць (напруги) між районами обміну. Диспропорції у висвітленні окремих сфер життя, безперечно, спотворюють картину формування цілісної економічної системи. На нашу думку, цей дослідник вважає, що сфери обміну домінують, стимулюють і навіть викликають рух в економіці. Варто зауважити, що це і є одна з головних ідей неокласичної економічної науки.

Цей невірноважений образ міг сформуватися під впливом багатьох причин. Період економічної історії, який досліджує Бродель в роботі про Середземне море, розуміється ним як фази розвитку торгового, промислового (керованого купцями) і фінансового капіталізму. Головне джерело економічної динаміки, зрештою, локалізується у сфері обміну. Перетворення, які відбуваються в галузях виробництва і споживання, є лише відблиском ініціативи в сфері циркуляції.

Другу причину можна сформулювати так: Бродель, знаючи, що обмін охоплює лише незначну частину вироблених цінностей, проте саме йому присвячує найбільше уваги. Здається, це пов'язане з однією із принципів тез Броделя (її протоколює *nota bene*, втім, не він один) про те, що аграрне виробництво у доіндустріальний період (до XVIII ст.) залежить від рухів клімату (погоди), що розуміється комплексно. За таких умов історик є схильним частіше розглядати аграрне виробництво в оточенні явищ з простору людина-природа, а не у сфері економіки як такої. У трактуванні Броделя вони є процесами структурного характеру, а не середньотривалими явищами, які зазвичай зараховуються до сфери економіки¹⁴¹. Ще одна причина пов'язана із певним, як визнає Бродель, зачаруванням містами, а отже – центрами циркуляції.

І насамкінець ми залишили головний аргумент. Бродель свідомо довірився джерелам. Ті з них, що стосуються сфери обміну, є значно повнішими, компактнішими, докладними й численнішими за інші, що мають відношення до виробництва (землеробського) чи явищ споживання. Вони становлять підґрунтя для висновків (утім, лише – опосередкованих)

¹⁴¹ Так само вважає Гюнтер Рот: Roth G. Duration and Rationalisation: Fernand Braudel and Max Weber // Roth G., Schluter W. Max Weber's Visions of History, Ethics and Methods. Berkeley, 1979. P. 183.

про сферу виробництва. «Пласке» трактування економіки – це приклад неврівноваженого образу системи, результат компромісу на користь доступної для використання емпіричної бази досліджень.

Бродель, беручи приклад з Лябрусса, виступив у цій ситуації прихильником кількісних досліджень. Кон'юнктуру можна зрозуміти в числових категоріях. Натомість структури – це не коливання, їх характеризує відносна незмінність. Таким чином, складається не надто зручна для квантитативіста ситуація. Міста, торгівля – це, власне, є зручним тереном для проведення кількісних досліджень, якщо вбачати в них середньотривалі явища, процеси кон'юнктурного масштабу.

На відміну від свого вчителя (Люсьєна Февра), Бродель не займається сферою суспільної свідомості. В цьому відношенні він не є продовжувачем традицій класиків школи «Анналів». На колективні уявлення, їхню «земну силу» і велике значення для соціального життя звертали особливу увагу Дюркгайм і Мосс, які часто надихали представників школи «Анналів» (зокрема, й Броделя). Створюючи широку панораму розвитку середземноморських цивілізацій, він, утім, концентрується на взаємовідносинах між ними, нехтуючи таким чином аналізом їх ідентичності – культурного змісту. В межах такого висвітлення не залишається місця для звичаїв, релігійності, художньої культури, науки, філософії. Їх нібито й не було в середземноморському світі. Але автор все-таки визнає: рамки мислення спільноти також беруть участь у творенні того, що є структурним у соціальній системі. Однак ми так і не дізнаємося, яким чином суспільне мислення визначало межі того, що є можливим і неможливим. Яку роль у регулюванні активності людини відігравала релігія? Яким чином на конкретні вчинки впливала обов'язкова в той час візія світу і як вона змінювалася? Що саме в ньому було структурним, а що циклічним?

Бродель із захопленням висловлюється про накреслені Февром образи «рамки суспільного мислення». Він акцентував увагу на тому, що суспільна свідомість і її форми так само об'єктивно визначають людські дії, як і так звані об'єктивні умови (наприклад, природне чи економічне середовище).

Безперечно, для відтворення суспільної свідомості (групової та її форм) важко знайти настільки ж певні й повні джерела, як у випадку історії політики або торгівлі та транспорту. Однак головною перешкодою є недооцінка цієї складової моделі соціальної системи його творцем.

Ще один недолік підходу Броделя стосується сфери політики. Безперечно, дослідник докладає зусиль, намагаючись з'ясувати, що саме в ній є структурним, а що кон'юнктурним. Проте, по суті, сфера політики

висвітлюється ним у подієвій конвенції¹⁴². Ймовірно, це є результатом концептуалізаційних занедбань, характерних для конкретної галузі ще з часів посиленої боротьби з подієвою історією, яка отожднювалася зі сферою так званої політики. Впродовж довгого періоду часу панувало переконання, що не вивчати історію традиційним способом – це значить не займатися політичною історією. Побічним наслідком такого підходу стало відставання цієї галузі історіографії в своєму розвитку від інших. Крім того, Бродель був змушений «доклеїти» політику до решти. Він сприймає її як світ випадків. У книжці про Середземне море носіями політики є держави, міста, імперії. Ці суб'єкти характеризуються «зовнішньо», не мають виразного соціального змісту. Бракує також прикладів механізмів руху політики як такої. Ми знаходимо цікаві гіпотези, які інтерпретують механізми війни, довгі й середні її тривання, спричинені погодою та господарськими процесами. Але це – процесуальне трактування, позбавлене будь-якого соціального змісту. Воно не дозволяє побачити ані соціальних груп, ані індивідів.

Ми можемо запитати: Як могло статися, що господарський успіх схиляє до хрестових походів і джихаду? Як могло статися, що люди здійснюють такі вчинки? Як могла стати історичною реальністю так звана відмова від протестантизму, чому протестантські ідеї не поширюються в мисленні людей середземноморського світу? Ми хотіли б отримати більш гуманізовану відповідь, яка б виявилася глибшою за твердження про те, що наступила «відмова» цивілізації.

Процесуальний світ

Чи можемо ми вимагати від Броделя «повних» відповідей на всі питання? Звичайно – ні. Чому він не виправдовує наших очікувань у вищезгаданих питаннях? Відповідь є складною. Спробуємо ж викласти її у загальних рисах.

Так от, ми вважаємо, що проаналізована нами соціальна система є в принципі процесуальною. Основними складовими соціальної цілісності виступають соціальні процеси – соціальні підсистеми. Вони формуються людською діяльністю, але не є наслідком колективних чи індивідуальних мотивацій. Структурні чи кон'юнктурні процеси є результатом поєднання різноманітних дій, але вони не розуміються як замислені людьми.

Людську діяльність Бродель розглядає з точки зору об'єктивних наслідків, які виникають. Соціальна дійсність складається з процесів, не-

¹⁴² Див.: Wrzosek W. Wojna w systemie społecznym F. Braudela // Przemoc. W poszukiwaniu interpretacji / Red. W. Hanasz, G. Zalejko. Toruń, 1992.

залежних від чиеї-небудь свідомості. Суб'єктами процесів, кон'юктур, суперечностей, війн є елементи системи, а не люди.

Ми вже знаємо, що рамки можливостей, які є історично визначеними для кожної людської спільноти, наповнюються формами суспільної активності. Невідомо, як саме ці рамки сприймаються тими спільнотами і яким чином подібне сприйняття бере участь у процесі їхнього творення. Адже люди все-таки не діють всліпу, ставлять перед собою певні цілі. Фальшиво розуміючи свій світ, вони плекають марні надії, ангажуються у великі і малі справи, які заздалегідь приречені на прогаш. Вони є забобонними і фанатичними, активними або пасивними.

Розглядаючи соціальну дійсність, змальовану Броделем, ми помічаємо, що вона містить кінцеві наслідки людських дій. Масові чи одиничні, вони вважаються об'єктивними, упорядковуються у процеси, явища і включаються до різноманітних підсистем. Функціонуючи, вони визначають еволюцію системи. Можна коротко сказати: не має значення, що саме люди думали і до чого прагнули. Важливо, що їх поєднані починання обумовлюють об'єктивні зміни або незмінність дійсності.

Бродель оминає суб'єктивний, пов'язаний зі свідомістю аспект процесів, що відбуваються у соціальній системі. Тим самим він пропонує нам глобальну модель соціальної системи в образі загальної моделі процесів, що тривають у ній.

У певному сенсі це суперечить думці французького історика про те, що структури свідомості (рамки суспільного мислення) є в дійсності таким елементом ідентичності системи, який неможливо недооцінювати. Адже він визначає (разом з іншими структурними процесами) напрямок еволюції цілісності. Категорія цивілізації, яка певною мірою виражає культурну однорідність якоїсь історичної спільноти, розуміється занадто процесуально для того, аби вона змогла компенсувати нам брак історично відтворених форм суспільної свідомості. Натомість — і це є не менш важливим для розуміння гри, яка точиться всередині системи — свідомість дієвців здається нам її необхідним елементом. Людські дії зумовлюються навколишньою реальністю об'єктивних процесів (тобто станів соціальної дійсності, не пов'язаних зі свідомістю) не прямо, але опосередковано, через колективні уявлення про цей світ. Серед іншого саме тому їх пізнання є необхідним для розуміння різних колективних дій, заснованих на переконаннях, які походять із сучасних для них уявлень про світ. Бродель хоче розуміти рух дійсності як нелінійний, звертати увагу на його альтернативні шляхи. Хочє спостерігати розриви у розвитку. Якби поряд із так званими об'єктивними історичними процесами вдалося врахувати чинник суб'єктивної свідомості, тоді з'явився б шанс

докладніше з'ясувати те, що є нелінійним у розвитку суспільств. Подібний підхід міг би надати додаткові аргументи проти еволюціоністського бачення руху соціальної дійсності, який відкидає (можливо, слідом за дюркгаймістами) Бродель, підтримуючи антиеволюційні ідеї Гуревича.

Ми підживлюємо певну підозру щодо традиції сприйняття соціальної реальності без суспільної свідомості. Ось висловлювання Дюркгайма:

«Соціальні явища є все-таки речами і мають трактуватися як речі... Адже річчю є все, що дається, що підлягає або скоріше — нав'язується спостереженню. Трактувати явища як речі — значить вважати їх фактами, які є вихідною точкою науки... Отже, не можна дістатися до них [тобто переконань, поглядів, ідей] прямо, але лише за посередництва феноменальної реальності, яка їх виражає...»

Таким чином ми мусимо розглядати соціальні явища самі по собі, окремо від свідомих суб'єктів, які їх уявляють; потрібно досліджувати ці явища ззовні, як зовнішні щодо нас речі, оскільки лише такими вони нам уявляються»¹⁴³.

Здається, що ця ідея є також близькою Броделю. Зокрема, він стверджував: «Матеріальне життя — це люди і речі, речі і люди»¹⁴⁴. Матеріальне життя світу автор пізнає за допомогою речей. Суспільної свідомості в тому сенсі, який цікавить нас, немає. Ймовірно, це є прояв симпатії до феноменалізму (емпіричного пізнання, що розуміється у відповідності до феноменалізму). Це — виразна традиція філософії позитивізму.

Ми вже зазначали, що у випадку концепції Броделя маємо справу із зображенням людини у системі. Людина є вмонтованою в підструктуру і процеси, вписаною в успадковану, чинну соціальну систему, яка еволюціонує незалежно від неї. Згідно з Броделем, можна стверджувати, що подібне вписування у випадку кожного конкретного суспільства, історичної спільноти має специфічний (тобто конкретно-історичний) характер. Це вписування також відбувається в межах тих форм суспільної активності, в яких бере участь конкретний індивід. Отже, ця спільнота (індивід) повинна мати своєрідну свідомісну картину світу, яка є наслід-

¹⁴³ Durkheim É. *Zasady metody socjologicznej*. Warszawa, 1968. S. 56-57.

¹⁴⁴ Braudel F. *Civilisation matérielle et capitalisme*. Paris, 1967. P. 17. Бродель, здається, був прив'язаний до подібного зіставлення людей і речей. Том 2 своєї історії Франції (посмертне вид.: *L'identité de la France*. Paris, 1986. Vol. 1-2) він назвав «Люди і речі».

ком окресленої часткової участі в суспільній цілісності – в соціальній системі.

Межі контакту людини (спільноти) з природою є водночас кордонами, що окреслюються релігією, правом, державою, правилами організації суспільства. Природа сприймається (і використовується) у світлі наявних знань про неї. Доповнення образу «людина – природа» цим елементом-посередником безперечно збагатило б (гуманізувало б) розуміння броделівської картини «людина – природа».

Метафори поміркованого модернізму

Бродель хоче сприймати, інтерпретувати і моделювати світ – як ми це визначаємо – процесуально. Прагне розглядати світ з точки зору глобальності його руху та рівня системи, а також в оптиці процесів довгого тривання. Отже, це – рішення, яке закономірно впливає з прийнятого Броделем бачення світу і людини. Дослідницькі наративи, запропоновані нам французьким істориком, є наочним доказом реалізації цієї візії. Вона заснована на некласичних історіографічних метафорах. Ми називаємо їх саме історіографічними, оскільки вони – вмонтовані до історичного світу. Вписані у контекст, що надає руху, як сказав би Рікер, інтерпретаційній взаємодії за участі семантик, взятих з функціоналізму (з очевидною схильністю до теоретико-системного трактування в дусі Людвіга фон Берталанфі й Іммануїла Валерстайна), структуралізму Клода Леві-Стросса, соціологізму Еміля Дюркгейма і марксизму. Ці інспірації, здається, насичують простір історіографічних метафор (генези, розвитку, еволюції) новим змістом і неодноразово змушують відійти від традиційних уявлень про них. Ми вказали на специфічне внутрішньосистемне поняття генези, відредаговане поняття розвитку (продовження/розрив, альтернативний розвиток, рамковий розвиток), опозиційне поняття часу *la longue durée* щодо лінійного часу і проблеми детермінації, що діаметрально відрізняється від генетичного чи причинно-наслідкового зумовлення традиційної історії. Додамо, що складена метафора людини є образом пасивного учасника колективного життя, приневоленого світом процесів, структур, систем, вразливого до кон'юнктури світу, на який – власне, такий світ – він не має жодного впливу. Людина не є його рушієм, але скоріше несвідомим співтворцем історії у межах, які визначає її процесуальна історична дійсність.

Спробу «освоєння» броделівською глобальною історією метафор сциєнтично орієнтованих наук про людину ми називаємо поміркованим модернізмом, оскільки її результатом стала їх успішна історизація. Винятково стійкими до останньої є ідеї структуралізму і функціоналізму,

які більше сприяють статисти й синхронії, ніж змінності й діакронії. Спроба примирити вимоги структуралістського (теоретико-системного) підходу з необхідністю показати сутність функціонування глобальності (з урахуванням її руху), ймовірно, є одним із найважчих завдань, які поставили перед сучасними науками про людину, що виводяться з духу *social science*. Особливо важким здається це завдання у випадку історичних наук, які є занадто вразливими на тлі діакронії.

«Середземне море» Броделя є, безсумнівно, найбільш гідною спробою вирішити це завдання. Разом із тим ця праця засвідчує, що боротьба між метафорами традиційної історії і модернізму, внаслідок опору першої з них, завершилася – через двадцять років після появи цього шедевр модернізму – своєрідним перемир'ям.

Підсумовуючи, хотілося б звернути увагу на особливу ознаку таких синтезів, які прагнуть включити в одну глобальну (тотальну) цілісність надзвичайно структурований і неоднорідний простір явищ. Типовою рисою подібних структур (принаймні тоді, коли інспірація впливає із теоретико-системних рішень) є внутрішня ієрархізація. Структурована цілість складається з елементів, диференційованих з точки зору їх значення для підтримки системою так званої глобальної властивості. Броделівський світ Середземного моря має таку властивість. Це – ідентичність моря, яка залишається незмінною і дає підстави стверджувати, що цивілізація середземноморського світу сьогодні є такою ж самою, як і дві тисячі років тому¹⁴⁵. Співвіднесення з нею всіляких складових системи ієрархізує їх, надаючи якійсь з підсистем роль детермінанти «в останній інстанції». У випадку броделівського світу моря ідентичність формують структурні процеси з дуже довгим терміном тривання (*très longue durée*), майже нерухомі явища (*presque immobile*). Ними, як ми вже знаємо, є процеси на перетині людина – природне середовище.

Принагідно слід зауважити, що броделівський світ є внутрішньо ієрархізованим за певним, поширеним впродовж останніх століть, стандартом: передусім економіка, потім соціальні і лише наприкінці – культурні явища. Первинність в цій ієрархії економіки – або, як у великій синтезі про матеріальну культуру, первинність матеріального буття (*la vie matérielle*), за яким слідує економіка (ринок) і далі капіталізм (інакше кажучи, інфраекономіка під або перед супраекономікою) – схиляє щонайменше до поступки на користь подібних візій соціального світу, які надають перевагу так званому матеріальному над так званим ідеальним. Найвідомішим носієм цієї стратегії є, певно, марксизм, який доводить її

¹⁴⁵ Про поняття ідентичності глобальної системи див.: Wrzosek W. Konceptja historii globalnej F. Braudela. S. 168.

(особливо у своїх догматизованих варіантах) до крайності. Якщо вірити Броделю, що вирішальне значення для руху і незмінності глобальної системи мають структурні процеси (а з-поміж них найважливішими є «матеріальні»), тоді французький історик вочевидь піддається – напевно, свідомо – впливу таких візій історії, які локалізують динамізм світу в його матеріальній складовій. І в такому разі Бродель, власне, не суперечить марксизму.

У суперечці про метафори в сучасній історіографії Бродель не підтримує ті історичні концепції, що вбачають в якійсь сфері громадського життя чинник, що детермінує історію «в останній інстанції». Концепцію глобальної історії Броделя ми називаємо помірованим модернізмом також і тому, що вона не містить рішень, які були б моністичними в цьому відношенні. Натомість крайній модернізм може проявлятися, як доводить проведений нами вище аналіз, у формі економізму (це є, напевно, у випадку Лябрусса чи Шоню), біологізму (в деяких роботах Ле Руа Ладюрі) чи демографізму (в переважній більшості робіт з історичної демографії).

Подібні різновиди концептуалізації історичної реальності мають тенденцію до своєрідного редукаціонізму. Він унаочнюється тоді, коли пояснюються сфери дійсності, нерідко значно віддалені від тих, які вважаються їх детермінантами. Пояснення відносно цих останніх ведуться таким чином, немов би зв'язок між двома сферами дійсності є ближчим, ніж того хотілося б. Прикладом подібного аналізу є ранні роботи Жоржа Дюбі, в яких автор скорочує перспективу (дистанцію посередництва) між економікою і ідеологією. Мішель Вовель, характеризуючи такі підходи, порівнював їх із пересуванням у багатоповерховому домі. Піднімаючись на найвищий поверх, ти мусиш пройти через перший. Так само коли спускаєшся вниз, то також обов'язково долаєш перший поверх. До цього можна додати: навіть якщо з чиеюсь допомогою ти й опинишся на найвищому поверсі, не подолавши при цьому нижчі, то і в такому разі, коли захочеш вибратися звідти власноруч, мусиш обов'язково пройти через перший поверх. Його роль у мандрівках по будівлі історії часто виконує обрана істориком сфера дійсності. Історикам часто здається, що історія зумовлюється саме тією галуззю, якою вони займаються.

Як відомо, традиційна історіографія застосовує перспективу безпосередньої антропоморфізації й тоді, коли шукає в тому «рушії» (*sprawa*) подій генезу. Блок порівнював історика зі слідчим, який веде справу в цілях викриття винуватця злочину. Таким безпосереднім «рушієм» історії був «герой» традиційної історії: правитель, політик або антропоморфізований «дієвець», стилізований під людину: держава (наприклад,

«Франція прагнула виключити Росію з антинаполеонівської коаліції»), суспільство (французьке «суспільство не погоджувалося з політикою Людовика XIV») чи народ, так як його міфологізує Мішль. В ситуації, в якій перебуває модерніст (скажімо, Бродель) – у випадку «безлюдної» і «понадлюдської» історичної дійсності, наповненої процесами та функціями – визначення сфери історичної науки, відповідальної за рух історії, є проявом того самого пошуку «рушії» у певній виокремленій частині функціонуючої системи. Подібне визначення здійснюється шляхом виявлення функціональної зверхності, тобто виокремлення тієї складової системи, що має найбільший вплив на її динаміку. Відбувається стилізація системи з метою пошуку «рушії». Ним є «остання інстанція», що зумовлює. Однак у цьому разі «рушій» є функціонуючим у системі підкладом, який має вирішальний вплив на синхронне існування і діяхронічний рух цілісності. Оскільки він перебуває всередині системи, його хронологічне розташування не може бути – як у випадку «рушії» класичної історії – зовнішнім. Аж ніяк не мусить бути. Більше того, цей модерністський «рушій» не може бути старішим за саму систему. В традиційній історіографії «рушій» явища є його «генезою» в класичному сенсі. Тобто обумовленістю, яка хронологічно передує явищу, що генерується нею. Отже, вона існує до нього, оскільки викликає його до життя. У зв'язку з цим подієва історіографія оперує лінійним часом, параметризує хронологічно в тріаді: минуле (рушій) – сьогодення (акт дії) – майбутнє (наслідок дії). Натомість функціональні залежності, як відомо, не впорядковуються лінійно. Важливим є їхнє тривання і співтривання з іншими функціями, тоді як хронологічне випередження і наслідування стають малозначущою річчю.

Коли Рікер стверджує, що світ Броделя наповнюють *quasi-personnage*, тобто стилізовані під суб'єкти історії складові системи, то він має рацію настільки, наскільки броделівська візія світу є перенасиченою перспективою опосередкованої антропоморфізації¹⁴⁶.

Сциєнтистське розуміння матеріальної культури

Історія матеріальної культури вже не є «риторикою курйозів», якою вона була в класичній історіографії. Традиційна історіографія презентувала явища з цієї сфери громадського життя в анекдотичний спосіб.

¹⁴⁶ Ricoeur P. Temps et récit. Vol. 2. P. 256. Джон Гекстер писав, що Бродель заповнив свою книгу «нелюдськими персонажами». Hexter J.H. Fernand Braudel and the Monde Braudellie // Hexter J.H. On Historians: Reappraisals of Some of the Makers of Modern History. Cambridge, 1979. P. 116.

Створена Броделем при *École Pratique* – в дусі Блока і Февра – група з досліджень матеріальної цивілізації займалася матеріальним життям і біологічними чинниками, історією харчування, археологією обезлюднених сіл. У Польщі вивчення матеріальної культури становить лише фрагмент досліджень, які у Франції називаються студіями матеріального життя чи матеріальної цивілізації. Однак вони не є самостійною галуззю історичних досліджень.

Від історичної географії до історичної екології

Жан-Марі Песе зараховує до історії матеріальної культури різноманітні дослідження, що охоплюють величезний простір історичної дійсності¹⁴⁷. А отже, до цього кола входять також наукові праці, інспіровані *géographie humaine*, на перетині людина – природа, людина – географічне середовище. До цієї сфери, певно, належать й такі відомі твори, як «Земля та еволюція людини» Люсьєна Февра, величезний фрагмент «Середземного моря» Броделя, «Історія клімату» Еманюеля Ле Руа Ладюрі, «Історія сільської Франції» Жоржа Дюбі й Армана Валлона. Усі ці дослідження схилиються у бік соціальної історичної екології. Їхнім теоретичним підґрунтям є уявлення про нерозривність людської активності і природи. Остання розуміється як середовище, що перетворюється людиною. Найвідомішим трактуванням цієї проблематики є накреслений Броделем образ середовища діяльності людини в межах цивілізації Середземного моря. Тобто картина цивілізації, що породжується сферами можливого і неможливого, які надає суспільствам Моря світ місцевої природи. Бродель є творцем свого роду екологічного посибілізму.

Традиції зв'язків географії з історією з успіхом розвиває аграрна історія, класиком якої є Марк Блок. Сучасна аграрна історія відкидає поняття навколишнього середовища, вважаючи його міфом. Вона висловлюється на користь екосистеми як відносної рівноваги між численними соціотехнічними і природними чинниками¹⁴⁸.

Отже, географічно-екологічний напрямок історії матеріальної культури здавна існує в межах географічної історії, аграрної історії, історії села. Матеріальна культура села також розглядається в аспектах: історії техніки та джерел енергії, історії агротехнічної думки, звичаїв, повсякденного життя, побуту, харчування, одягу. Досліджуються ліси, поля, виноградарство, вирощування оливков тощо.

Таким чином, ми бачимо тенденцію до всмоктування історією міркувань про природу, певною мірою – до історизації середовища і сприйняття його як частини соціальної долі людини (в ім'я екосистемної єдності природи з культурою). У результаті історія матеріальної культури повністю включає цю сферу явищ. Бродель у творі про Середземне море трактує демографічні явища, хвороби, епідемії як повноправні складові його екосистеми. Разом вони становлять те, що можна назвати біологічно-демографічною умовою соціальної людини. Людське населення, його сила і загрози для Броделя – це настільки ж значуща характеристика цивілізації (епохи, суспільства), як і природні чинники. Адаже людина рівною мірою є елементом природи і екосистеми. Я змалював цей напрямок для того, аби показати, як у межах історіографії школи «Анналів», унаслідок інтердисциплінарної взаємодії історії та географії людини, виникає соціологізуюче трактування природних умов людського життя. Крім того, цей контакт дозволяє накреслити рамки так званої історії повсякденності, яка починає займатися щоденним життям – рутинними, регулярними діями (починаючи від прокреаційної сфери, через виробництво, споживання і закінчуючи духовною сферою). Все це розглядається в ритмі, що визначається циклічністю природи, клімату і, власне, життя.

Шедевральна і класична робота Андре Леруа-Гурхана «Еволюція техніки» (у назвах її томів маємо людину і природу; середовище і техніку) засвідчує, що у вивченні техніки одразу запанувала ідея пов'язаності речей (матеріальних предметів) із людиною¹⁴⁹. Найважливіша тема тут – це людська досвідченість у роботі. Одним з найвідоміших досліджень з історії техніки є історія водного млина Марка Блока, що з'ясовує причини поширення цього винаходу лише в середньовіччі¹⁵⁰. Ця праця стала одним з перших досліджень, написаних в річиші історичної антропології, яка вважає матеріальні об'єкти слідами, що дозволяють реконструювати «технологічну свідомість», і в цілому – колективну ментальність.

Антропологізація матеріальної культури

Зв'язок історії з антропологією – це, по суті, антропологізація історії. Вона спричиняє сприйняття минулого у формі історії суспільств, а не держав, династій, видатних індивідуальностей, як це було раніше. Феодальне суспільство Блока – це візія світу, що становить гомогенну єд-

¹⁴⁷ Pesez J.-M. L'Histoire de la culture matérielle // La Nouvelle histoire / Red. J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel. Paris, 1978.

¹⁴⁸ Див.: Bertrand G. Pour une histoire écologique de la France // Duby G., Wallon A. Histoire de la France rurale. Paris, 1975. Vol. 1.

¹⁴⁹ Léroï-Gourhan A. Évolution et technique. Paris, 1943–1945. Vol. 1–2.

¹⁵⁰ Bloch M. Avènement et conquête du moulin à eau et les inventions médiévales // Annales d'histoire économique et sociale. 1935. Vol. 7.

ність, своєрідну культурну групу, функціонуючу як матеріально-духовна цілісність¹⁵¹. Аби її пізнати, необхідно вивчити економічно-соціальну сферу, способи виробництва, обмін і споживання. Блок доводить, що це є неможливим без розуміння мисленнєвої реальності, яка пов'язує соціальну цілісність у справно функціонуючий організм. Матеріальною активністю управляє специфічна колективна ментальність. Будь-який матеріальний об'єкт є для Блока ознакою громадського життя, свідченням матеріального і духовного життям. З поміж іншого, звідси походить задум пізнання глобальності людських дій: сфери економіки, суспільної структури, інституцій, вірувань, права, звичаїв, жестів, емоції, а також – характеру домогосподарств, способу харчування, нарядів, смаків, обрядів, ритуалів тощо. Блок трактує феодальне суспільство так само, як антрополог культурну групу. Рекомендує використовувати археологічні дослідження, музейні колекції, сприймати матеріальні об'єкти нарівні з письмовими джерелами.

Матеріальна культура і глобальна історія

У середині 1940-х рр. завершилося формування ідеї глобальної історії. Тобто тотальної історії людини в усіх вимірах її буття (у щоденному житті, в екологічно-суспільній, економічно-суспільній, соціально-культурній і культурній сферах). Усі аспекти людської долі виявилися гідними історії. Як зауважив Єжи Топольський: глобальна історія намагається пізнати обумовленості буття людини, людські вчинки і будь-які їхні наслідки¹⁵². Бродель вивчав сферу історичної дійсності, відому під назвою матеріальна культура, вважаючи її складовою своєї концепції глобальної історії. І ми рівно настільки можемо вважати його автором концепції історії матеріальної культури, наскільки будемо при цьому пам'ятати, що вона слугувала йому лише інструментом накреслення широкоекранних, синтетичних та універсальних описів модерного світу.

Глобальність середземноморської цивілізації, яку продемонстрував Бродель, є чудовим, упорядкованим в трьох часових вимірах образом географічно-екологічно-економічно-соціального світу. Сферу найменш змінних, відносно стабільних явищ, розтягнуту у довгому триванні, становили зв'язки типу людина – географічне середовище. Ідентичність світу Середземного моря, стійкість цієї глобальної цивілізації визначалася формами активності людини, спричиненої її постійними столітніми контактами з природним оточенням. На тлі майже незмінних форм ді-

яльності людини Бродель простежує розмаїття в єдності, змінність щодо стабільності у сфері економічних і суспільних явищ.

У своїй роботі про Середземне море Бродель звернувся до тієї сфери історії, яка, як вже зазначалося, часом зараховується до історії матеріальної культури. Йдеться про форми активності людини, пов'язані з їхніми умовами життя. Зокрема, дослідник описує матеріальне буття швейцарських горців, рибалок Сицилії, африканських кочовиків, селян рівнин. Він також займається структурою сільського господарства, обміном товарів щоденного ужитку і предметів розкоші, техніками рільництва, способами і техніками боротьби, але насамперед – обміном різноманітних цінностей. А отже, вже в цій найзнаменитішій синтезі Броделя ми бачимо широку панораму матеріальної культури світу.

Матеріальна культура як інфраекономіка

Після успіху твору про середземноморський світ Февр, добре розуміючи масштабність роботи, пов'язаної із накресленням глобальної історії, запропонував Броделю написати для серії «Долі світу» працю з соціально-економічної історії. Натомість сам він мав намір дописати до неї другу частину, присвячену історії культури. Впродовж 1950–1960-х рр. Бродель писав фрагменти своєї пізнішої монографії «Матеріальна цивілізація і капіталізм» (1967). Однак лише в 1979 р. з'явилася відома тритомна праця «Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм. XV–XVIII ст.»

У цій монографії він запропонував триступеневий поділ реальності, яку загалом – наслідуючи класифікацію археологів-фахівців з доісторичної доби чи антропологів – можна було б назвати матеріальною цивілізацією або матеріальною культурою. Вона, по суті, включає сфери виробництва, обміну і споживання, а крім того – так звану побутову сферу і повсякденне життя. Згідно із класичним поняттям матеріальної культури, взятим з археології, до неї належить вся дійсність, що описується Броделем. Цілі три томи він присвятив матеріальній цивілізації Нового часу, відокремлюючи в ній три сфери. Перший том, присвячений матеріальному або повсякденному життю, називається «Структури повсякдення». Другий, в якому розглядається ринок, має назву «Ігри обміну». Натомість третій, який стосується капіталізму, йменується «Час світу». Таким чином, ім'я матеріальної культури чи матеріального життя Бродель надає лише певній частині цієї, по суті матеріальної, реальності. Власне розуміння матеріальної культури він визначає таким чином:

«... під ринком простягається непрозора для погляду зона, яку часто важко спостерігати за браком достатнього обсягу іс-

¹⁵¹ Bloch M. Społeczeństwo feudalne. Warszawa, 1983.

¹⁵² Topolski J. Teoria wiedzy historycznej (розділ 12).

торичних даних; це та елементарна базова діяльність, що простежується всюди й масштаби, якої просто фантастичні. Цю широчезну зону нарівні ґрунту я назвав, за браком кращого визначення, **матеріальним життям або матеріальною цивілізацією**... Та я вважаю, що... рано чи пізно знайдеться вдаліша вивіска для означення цієї інфраекономіки, цієї другої неформальної, половини економічної діяльності, цієї економіки самодостатності, обміну продуктів і послуг у дуже короткому радіусі»¹⁵³.

І далі доповнює наведену характеристику:

«Це матеріальне життя, що скрізь присутнє, повторюється, все заповнює, проходить під знаком рутини. Хліб сіють так само, як сіяли завжди; кукурудзу саджають так само, як її саджали завжди; рисове поле вирівнюють так само, як його вирівнювали завжди; і по Червоному морю плавають так само, як плавали завжди. Ненаситне минуле, що вперто обстоює свою присутність, монотонно ковтає крихкий час людей. І ця поверхня застійної історії величезна: до неї у своїй переважній більшості належить сільське життя, цебто життя 80–90 відсотків населення земної кулі... Звичайно ж, ця цивілізація не відокремлена від економіки так, як відокремлюється вода від масла. До того ж не завжди можливо незаперечно з'ясувати, по який бік бар'єра перебувають доступні для спостереження дійова особа, чинник чи явище. І треба показати **матеріальну цивілізацію**, що я й зроблю, водночас із **цивілізацією економічною** (якщо можна так сказати), яка існує з нею поруч, обурює її і, протистоячи їй, пояснює її. Але не виникає сумніву, що бар'єр усе ж таки є, а це тягне за собою величезні наслідки»¹⁵⁴.

«Отже, три світи. В першому томі цієї праці ми відвели головну роль споживанню. У наступних розділах ми займемося обігом. Черга важких проблем виробництва настане останньою»¹⁵⁵.

Якщо сказати, що Бродель описав сфери виробництва, обміну й споживання та включив їх до простору повсякденного життя і сфери побуту, що ж тоді залишиться поза простором явищ, який можна було б назвати матеріальною культурою? Адже лише фрагмент цієї цілісності Бродель назвав матеріальною цивілізацією. Чому?

Здається, що, по-перше: наслідуючи доісториків чи етнологів, він

спробував знайти простір матеріальної культури з найбільшою стабільністю, рутинною повторюваністю. Сферу, яка б, на його думку, була стійкою до динаміки змін. Нею виявилася інфраекономіка: сфера побуту, мале виробництво і малий обмін. По-друге: виявилось, що матеріальна культура – це значною мірою явища, вже описані історією матеріальної культури. І в такому разі дослідник пішов стежкою отриманих результатів. По-третє: Бродель, якого ще з часів роботи над синтезом середземноморського світу захоплювала троїчність і тричастковий перебіг явищ, застосував свою знамениту, безвідмовну, як він сам пише, категорію *longue durée* як концептуальний засновок, що впорядковує досліджувану дійсність¹⁵⁶.

І наприкінці наведемо найбільш доброзичливу щодо Броделя інтерпретацію, автором якої є він сам (втім, ми не зобов'язані їй вірити). Шукаючи пояснення феномена капіталізму, Бродель у своїй тритомній праці намагався окреслити явище його народження як найвищої, найдинамічнішої структури, що надає світового виміру матеріальному життю. Капіталізм простягається над повільною, рутинною, майже незмінною матеріальною культурою, а також – над ринком, який перетворює світ і є свого роду феноменом, що трансформує доіндустріальний світ у постіндустріальний. Отже, Бродель вважає матеріальну культуру фундаментом, тобто апіорі наявною дійсністю, над якою надбудовується другий і третій види руху світу. Матеріальний світ стає «генезою», вихідною точкою для нових явищ.

Бажаючи описати глобальність світу Середземного моря, автор обрав вихідною точкою майже нерухому сферу контакту людина – природа. Вона стала інертним баластом, фундаментом економіки і суспільних явищ, штучно увінчаним фактографічною політикою подій (тобто простором феноменів короткого тривання).

Натомість у роботі «Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм» простір майже нерухомої реальності – це своєрідним чином зрозуміла матеріальна культура. Вона не обмежується, як би це хотілося Броделю, простором споживання у його класичному розумінні. Матеріальна культура репрезентована надзвичайно багатим описом демографічних явищ, закономірностей руху населення з XV по XVIII століття. Опис, структурований навколо концепції біологічного чи скоріше демографічного *ancien regime*, є першою складовою того, що Шоню назвав «зважуванням

¹⁵³ Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм. Т. 1. С. 7.

¹⁵⁴ Там само. С. 11.

¹⁵⁵ Там само. Т. 2. С. 9.

¹⁵⁶ До речі, осередки світової економіки концентрично підпорядковують собі дві сфери, а отже, знову виникає триступеневий уклад. Див.: Day J. Fernand Braudel and the Rise of Capitalism // Social Research. 1980. Vol. 47. P. 509.

світу». Згодом, у другій і третій частині, ми маємо справу з історією харчування – від хліба до смакової речовини. Цей розділ починається з твердження, що в XV–XVIII ст. «харчі мали здебільшого рослинне походження», а також – з французького прислів'я: «Скажи мені, що ти їси, а я скажу тобі, ким ти є». Тут розглядається обробіток землі й харчування, навички споживання – повсякдення й розкіш. Одним словом – історія харчування. У четвертому розділі аналізуються приміщення, інтер'єр, меблі, техніки будівництва, вбрання, одяг, мода. В п'ятому – джерела енергії та металургія у всесвітньому масштабі. У шостому – технічна винахідливість на всьому просторі матеріальної культури. В сьомому розділі описуються монети з дорогоцінних металів, включно із кредитом. Нарешті у восьмому – міста, містобудівні рішення, архітектура. Всі ці аспекти досліджуються у світових масштабах, на основі порівняльного підходу, що спирається на специфічні впорядковуючі ідеї.

Переглянувши наведений вище перелік елементів, що увійшли до складу броделівської візії матеріальної культури, можна побачити в них дослідницьке розуміння на перший погляд самостійних дисциплін, таких як історія харчування чи історія техніки. Дискусійним є питання, чи всі трактування підпадають під авторський задум інфраекономіки. Скажімо, хіба кредит не є складовою сфери ринку? Чи не належить часом поведінка за столом до сфери звичаїв? А рухи населення – до історичної демографії?

Між «речами» і мисленнєвою дійсністю

Отже, постає питання (ним задавався також Бродель у процитованому вище уривку): чи можна сферу, яка в різних місцях називається матеріальною культурою (*la civilisation matérielle* або *la vie matérielle*) обмежити рамками поняття, що нав'язує вказаному фрагментові суспільної дійсності свого роду матеріальність. Чи існує (особливо у випадку модерної доби) шанс виокремити такий простір історичної дійсності, який був би беззаперечно матеріальним світом в певному стислому значенні цього слова. Чи навпаки – у світлі ідеалу історичної науки, який запанував з кінця 1960-х років – поділ на матеріальне і духовне є застарілим, як і багато інших позитивістських підходів до науки. Хтось може поцікавитися: а що тут, власне, є з позитивізму? А хоча б поділ світу на предметний, реїстичний, що сприймається феноменалістично, і мисленнєвий, який нібито неможливо зрозуміти таким чином. На щастя, Бродель виявився неспроможним послідовно дотримуватися запропонованого ним же поділу. В іншому разі цей наратив виявився б зшитим білими нитками, чого насправді не сталося.

Разом із тим історики з інтелектуального руху «Анналів» не захоплювалися дефініціями, стислістю визначень, відкидали тверду понятійну матрицю. Вони послуговувалися літературною метафорикою і візуальністю зображень. Тим самим запевняли своїм візіям солідність і переконливість. Унікали ригоризму поділів і розкладання по полицях.

Темпоральний вимір модерністської історіографії

Отже, розглядаючи творчість Фернана Броделя, продемонструємо кілька напрямків рефлексії над часом в історіографії. Дискусія над доробком Броделя, що точиться вже понад сорок років, майже завжди торкається його концепції часу тривання. На нашу думку, її епістемологічні засновки були потрактовані неправильно, що спричинило поверхове розуміння нової візії історичної дійсності, накресленої Броделем. Натомість її категоріальне осердя становлять історіографічні метафори. Саме вони конституюють броделівську глобальну суспільну систему і вже згодом на їх основі виникає своєрідна для цієї системи темпоральність, суть якої становить ідея часу тривання. Остання ж є близько спорідненою у поняттєвому відношенні зі зв'язком функціонального зумовлення.

Дві передумови

Перш ніж приступити до аналізу «присутності» часу в наративах Броделя, розглянемо передумови нашого міркування.

Згідно з першою з них, час, разом із простором і логікою становить поняттєву основу мислення про світ. Ці категорії упорядковують найелементарніше буденне мислення, а також становлять фундамент культури, науки, зокрема й історіографії¹⁵⁷. Кожен напрямок останньої, кожен епоху розвитку історіописання можна охарактеризувати з точки зору специфічної для них темпоральності. Інакше кажучи, в кожній історичній картині світу і людини є своєрідна «присутність» часу (згідно із визначенням Денбі)¹⁵⁸. Вона породжується хоча б тією ж неминучою «пасткою часу», до якої ми потрапляємо завдяки темпоральності мови, якою створюється історичний наратив.

Отже, пригадаємо: культурне приписування, що здійснюється істориком, складається із логіки, темпоральності, просторовості і тісно пов'язаних із ними історіографічних метафор.

¹⁵⁷ Детальніше це аналізується у моєму нарисі «The Problem of Cultural Imputation in History. Relations Between Cultures Versus History».

¹⁵⁸ Denbigh K.G. Op. cit. P. 12.

Другою передумовою нашого аналізу є розширений варіант відомої тези Ляйбніца–Райхенбаха. Її класична версія проголошує, що сучасне лінійне поняття часу є заснованим на причинно-наслідковому зв'язку¹⁵⁹. Ще донедавна подібне фізикалістичне розуміння часу, що походить з каузально інтерпретованої фізики Ньютона, не викликало великих сумнівів, здавалося цілком обґрунтованим з цілої низки причин. Одна з них була пов'язана із тим, що теорія Ньютона – в розумінні багатьох її інтерпретаторів – надавала аргументи на користь причинно-наслідкової візії залежностей між явищами неживого світу¹⁶⁰.

Переконаність в універсальному характері причинно-наслідкової детермінації у природі, перенесена в дусі механістичної узурпації до соціального та історичного світу, натрапила на поживний ґрунт буденних уявлень про час. Адже вчинки індивіда здійснюються згідно з цією причинно-наслідковою схемою. Об'єктивація причинно-наслідкового бачення реальності, що має місце у сучасній науці і філософії, зміщила сильну прив'язаність до уявлень про час, які вже раніше усталилися під час щоденної практичної діяльності. Отже, санкція науки піднесла значення чималой частини буденних уявлень.

Не вступаючи, принаймні в цьому місці, у дискусію з Гансом Райхенбахом і Адольфом Грюнбаумом щодо того, яке поняття – причинного зв'язку чи лінійного часу – є первинним¹⁶¹, можна стверджувати: гіпотеза про зв'язок між «присутністю» часу у певній системі переконань і домінуючим в ній типом детермінації є цілком гідною уваги¹⁶². Таким чином, ця гіпотеза в нашому випадку є узагальненням, що розширює тези Ляйбніца–Райхенбаха.

Незалежно від цього можна спостерігати, що дедалі більшої популярності набувають ідеї, які відшуковують специфіку «присутності» часу в інших природничих і соціальних науках. Філософи, які уважно стежать за дослідженнями антиредукціоністської спрямованості у біології (вони проводяться немовби в дусі органіцизму) помічають, що у створених за їх результатами концепціях міститься інше, ніж у фізиці, розуміння часу.

¹⁵⁹ Ганс Райхенбах стверджував: «Ідею редукції часового порядку до каузального вперше висунув Ляйбніц». Reichenbach H. The Direction of Time. Berkeley-Los Angeles, 1956. P. 25.

¹⁶⁰ Детальніше це питання розглядається у моїх статтях: «In Search of Historical Time. An Essay on Time, Culture and History»; «Czas a determinizm. Uzurpacje fizykalistyczne w badaniach nad czasem».

¹⁶¹ Grünbaum A. Philosophical Problems of Space and Time. New York, 1963 (розд. 7).

¹⁶² Це питання я детальніше аналізую в статті «In Search of Historical Time».

Проте і тут йдеться про зв'язок між домінуючим типом детермінації, що застосовується при поясненні явищ оживленого світу, і «присутністю» часу. Фізикалістична монополізація рефлексії над природою часу, як здається, є безпідставною¹⁶³. Нове розуміння часу пов'язане із «новим» видом детермінації.

Функціональна детермінація – а саме її ми маємо на увазі – з поважним філософським родоводом (вона походить з ідеї цілеспрямованої причини Аристотеля і телеологічних трактувань віталістів і неовіталістів), набуває у багатьох галузях досліджень уже цілком неметафізичного сенсу¹⁶⁴. Первородний гріх телеологічності, яким нібито обтяжена функціональна детермінація, не мусить бути її природною рисою¹⁶⁵.

Як і причинно-наслідкова детермінація, поняття функціонального зв'язку зазнає в сучасній науці об'єктивації, приховує своє антропоморфізуюче походження. Що є особливо цікавим для нас: багато філософів помічає своєрідність часу, «вжитого» у концепціях, що послуговуються функціональними залежностями.

Райхенбах відверто говорить, що телеологія суперечить напрямку плину часу, який розуміється традиційно. Таку можливість допускає чимало дослідників і філософів. Скажімо, Єжи Кміта вважає, що причинне зумовлення відрізняється від функціонального принаймні тим, що функціонально зумовлюючий чинник не мусить обов'язково бути не пізнішим за зумовлюваний¹⁶⁶. Отже, він може наслідувати зумовлюваному в часі. До цього шокуючого здоровий глузд (заснований на причинно-наслідковому мисленні) висновку схиляють ті ж самі висловлювання Людвіга фон Берталанфі, Ганса Райхенбаха, а опосередковано також – Кеннета Джорджа Денбі¹⁶⁷. Ми не маємо наміру докладно розглядати це питання. Хочемо лише підкреслити, що саме слідує з цих міркувань: багато дослідників помічають, що уявлення про час, яке застосовується в певній галузі культури (науки), є пов'язаним із пануючим у ній типом

¹⁶³ Див.: Wrzosek W. Czas a determinizm.

¹⁶⁴ Arystoteles. O powstawaniu i ginieciu. Warszawa, 1981. S. 73-74.

¹⁶⁵ Ернст Нагель стверджує, що «у багатьох поясненнях, які вважаються телеологічними, не постулюється жодних цілей ані намірів; алге часто такі пояснення називаються «телеологічними» тільки в тому сенсі, що вони вказують на функції предметів і процесів». Nagel E. Struktura nauki. Zagadnienia logiki wyjaśnień naukowych. Warszawa, 1970. S. 347.

¹⁶⁶ Див.: Kmita J. O kulturze symbolicznej. Warszawa, 1982. S. 19-30.

¹⁶⁷ Bertalanffy L.V. Problems of Life. New York, 1960. P. 151-162; Reichenbach H. Op. cit. P. 53; Denbigh K.G. Op. cit. S. 205 (примітка 34).

детермінації. І саме це є для нас вирішальним аргументом на користь дотримання розширеної тези Ляйбніца–Райхенбаха.

Вважаємо, що так само добре проблему зв'язку детермінації та часу можна аналізувати на прикладі соціальних наук.

Час модерністів

Здійснено короткий історичний екскурс. XX століття, немов наперекір XIX-му, названому «століттям історії», принесло багато революційних перетворень у цій сфері знання. Такі модернізуючі тенденції проявилися в різкій критиці традиційної історіографії. Остання трактується як ідеографічна, фактографічна, хронікальна, подієва. Не занурюючись в її розмаїття, можна сказати, що завданням «старої» історії було донесення «об'єктивної» картини минулих подій (тобто опис генетично пов'язаних між собою фактів). Викладення найістотніших подій, історії родів, династій, війн тощо. Під найістотнішими маються на увазі «виблискуючі» факти зі сфери політики і культури. Реконструйовані генетичні зв'язки наповнювали наратив своєрідною часовістю. Її утворював так званий «календарний», «літописний» час, що плинув від події до події. Він є астрономічним, лінарним, впорядкованим у тріаді минуле – сьогодення – майбутнє¹⁶⁸.

Антиподієва історіографія – як ми знаємо – з успіхом виконала завдання включення до сфери історичних досліджень теренів, попередньо привласнених іншими науками про людину. По-перше, на думку прихильників «нової історії» будь-що є гідним історичних досліджень: взаємини людина – природа, світ господарських явищ, щоденне життя, суспільні явища, а також – людські уявлення, сни тощо. Коротше кажучи: суспільне буття у всій своїй повноті. По-друге, це буття мусить сприйматись у цілісному вимірі й у взаємному зв'язку своїх складових. По-третє, предметом аналізу модерністської історіографії є надодинична дійсність, масові явища і процеси. Історіографія пішла шляхом нових, динамічних наук про людину. Запозичила від них нові сфери соціальних явищ, визнавши їх гідними проведення дослідження, а також – перейняла їхні методологічні ідеали. Почала досліджувати простір соціальних і господарських явищ як таких, «самих у собі»¹⁶⁹. В цих дослідженнях

подія перестає бути одиницею аналізу. Метою аналізу в новій історії стають квазі-видимі стани економічної, демографічної, соціальної чи культурної реальності¹⁷⁰.

Предметом досліджень стає не елемент, але сукупність, а саме – її ознаки та їх змінність у часі і просторі. У результаті історик-модерніст не може точно датувати економічні закономірності, кон'юнктури чи культурні дифузії. Він є спроможним визначати їхнє тривання і хронологічну кореляцію з іншими процесами. Але не може точно датувати протестантизм, бароко чи поширення ісламу.

Вершиною досягнень нової історіографії став успіх творчості Броделя¹⁷¹. Нові питання, які він ставить до минулого, звучать таким чином: як функціонував, як еволюціонував середземноморський світ? Як він змінювався у часі? Що становило основу цих змін? Що є в ньому сталим? Як так стається, що цілісність еволюціонує, зберігаючи історичну ідентичність? Яким чином «синхронізуються» у часі явища з різним періодом тривання? Як змінюється соціальна хроноструктура середземноморського світу? Тощо.

Таким чином, Броделя цікавить діахронічна змінність цілісності. Отже, загалом можна сказати, що він задається питанням, як саме функціонувала історична соціальна система. Це питання – напрощуд схоже на інше (як функціонує організм?) – вимагає відповіді, відмінної від тих, що дається на питання: що було? коли було? що було причиною? тощо. Тобто на питання, які є конститутивними для подієвої історіографії. Відповідь на броделівські питання вимагає трактувати реальність на кшталт функціонально організованої системи. Необхідно побудувати такий образ хроноструктури цілісності, в якому можна було б вирізнити те, що триває, є майже нерухомим і практично незмінним впродовж століть. Отже, вся дійсність складається із процесів, що мають найрізноманітнішу тривалість. Значущим для цілісності є саме їхнє існування, а не момент виникнення, зафіксований на календарній (астрономічній) шкалі.

Таким чином, соціальна дійсність зрештою є історичною еволюцією поліхроноструктурної соціальної системи. Така візія світу, зумовлена питанням: як він функціонує (розвивається)? – вказує на те, що ми маємо справу із оптикою, в якій домінує функціональна детермінація, а причинно-наслідкова пов'язаність явищ стає невидимою. Отже, зміна

¹⁶⁸ Див.: Topolski J., Wrzosek W. Kinds of Time in Historical Narratives // Grands thèmes. Méthodologie. Sections chronologiques, 1: Rapports et abrégés. Comité International des Sciences Historiques. Madrid, 1990. P. 152.

¹⁶⁹ Див.: Wrzosek W. Making Economics Historical and Making History Economic. (The Origins of Economic History) // Studia Historiae Oeconomicae. 1994. Vol. 21.

¹⁷⁰ Див.: Pomian K. Op. cit. P. 40.

¹⁷¹ Дослідницьку діяльність цього історика як приклад модерністського підходу я аналізую в нарисі «Konceptja historii globalnej F. Braudela».

візії світу (і його детермінації) призводить до того, що для неї є характерною нова концепція часу. Адже така дійсність мусить інакше упорядковуватися в хронологічному відношенні. Тут немає місця для лінійного, «причинного», часу. Інакше було у випадку історії, що розповідала сюжети. Вона літературно драматизувала минулу дійсність. Оповідання традиційної історії було близьким до белетристики. Саме тому час людського життя, покоління, династії, початок, кінець, важливі події — все це нав'язувалося як очевидні речі.

Неспівмірність історіографічних метафор

Класична історіографія пронизана перспективою безпосередньої антропоморфізації. Вона конструє наратив у стилістиці оповідача — глядача — учасника, у світлі категорій, пов'язаних з вчинком і дією індивіда. Це — реальність, яку історик немовби безпосередньо відчуває і переживає (слідом за стилістикою письмових джерел).

Аналіз метафор подієвої історіографії свідчить про те, що вони в багатьох принципових відношеннях відрізняються від метафор модерністської історіографії. Можна цілком відповідально сказати: світи, накреслені цими опозиційними варіантами історичної писемності, є неспівмірними у категоріальному відношенні. Практичним проявом подібного стану речей є вищезгадана неузгодженість третьої, «подієвої», частини броделівського шедевра про середземноморський світ із антиподієвими підходами, що застосовуються у решті його структурних складових. На епістемологічному рівні подібна неспівмірність проявляється в тому, що фундаментальні метафори (розвитку, генези, еволюції, революції), поняття детермінації, часу, простору по-різному концептуалізуються, ба більше — інакше застосовуються в дослідницькій практиці відповідних варіантів історіографії.

Ми детальніше розглянули зв'язок між домінуючою в броделівських підходах функціональною детермінацією і поняттям часу тривання, намагаючись тим самим знайти революційні відмінності з точки зору класичних метафор часу й причинно-наслідкового зв'язку. «Присутність» *longue durée* в наративах «нових» істориків — це епістемологічний наслідок фундаментальних перетворень поняттєвої структури історичної науки, які були спричинені відкиданням істориками-модерністами старого ідеалу описової, подієвої і ідеографічної історії.

У цьому контексті варто звернути увагу на метаморфозу образу людини, здійснену зусиллями нової історіографії. Традиційні «божища»

історії XIX ст. — політика, індивід і хронологія¹⁷² — виявилися подоланими. Спосіб презентації місця людини в історії зазнає змін з того моменту, коли економічна, соціальна історія Блока, Лябрусса, Февра, Гобера, історія географічного середовища, екологічного життя, матеріальної цивілізації Броделя, історія клімату, природи і релігії Ле Руа Ладюрі та Шоню створили образ світу, що змальовується за допомогою процесуальної системної, структурної метафорики.

Відповідь на питання про природу людини, сутність та історичність її буття, яку пропонують «нові» історики, є наслідком пізнання соціального світу¹⁷³. Людська доля описується у формі різних параметрів, абстракцій, а світ — за допомогою циклів, кон'юктур, тенденцій, дифузій, випромінювань. Історія проторувала шлях від героя до «пошматованої людини»¹⁷⁴. Замість подій, атомів традиційної історії, предметом досліджень нової історії стали соціальні явища, ряди і серії подій, періодичні явища, процеси, стійкі структури. Подія стає чимось, невартим уваги, ефемерним явищем, виблискуючою на поверхні історії дрібницею. Подібна оптика усуває в тінь індивіда як рушійну силу подій. Людина перестає бути актором історії. Адже вже не існує світу подій, рушієм яких вона могла б вважатися. Таким чином, людина або взагалі зникає зі сцени, або постає на ній у формі абстракцій, показникових аспектів її буття у світі.

Подібна трансформація предмета історичних досліджень має масштабніші, ніж здається на перший погляд, наслідки. Результатом відмови від подієвої візії світу стає відхід від генетичного, причинно-наслідкового обумовлення явищ, й особливо — від їхньої суб'єктивно-раціональної детермінації¹⁷⁵. Їхнє місце посідають системні зв'язки і функціональне зумовлення. Оскільки ж зникають людські дії, то щезають й зв'язки «дієвого» типу.

¹⁷² Визначення Франсуа Сіміана, який при цьому послуговується словом «*idole*». Simiand F. Op. cit. P. 17.

¹⁷³ Сталося так, як вимагав у 1903 р. Сіміан: «відвернутися від одиничних фактів, аби взятися за ті з них, які повторюються. Тобто відкинути випадкове, щоб мати справу з регулярним, виключити індивідуальне, щоб досліджувати соціальне». Ibidem. P. 17.

¹⁷⁴ Див.: Wrzosek W. Entre le héros et l'homme «émietté». Доповідь на конференції: «Les «Annales» — hier et aujourd'hui», Москва, 3–8.10.1989, яка була надрукована під назвою «Человек в социальной системе Фернана Броделя».

¹⁷⁵ Аналіз цього питання міститься у праці: Kmita J. Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej. Warszawa, 1971. Див. також: Wrzosek W. Interpretation of the Human Acts. Humanistic Interpretation // Interpretation in the Humanities / Ed. by T. Buksiński. Poznań, 1990.

Відхід від перспективи безпосередньої антропоморфізації

Белетристичний характер написання історизуючої історії пов'язаний з її віддаленою у часі генезою. Адже вона походить від найдавніших літературних творів. Історизуючу історію характеризує своєрідність конструкції і форми, яка є особливо близькою до біографії¹⁷⁶. І якщо навіть темою історичного наративу не є панування правителя, доля династії або діяння славетного вождя, то й тоді її структура лишається обтяженою перспективою безпосередньої антропоморфізації. Остання метафоризує дійсність, яка розглядається на кшталт долі індивіду. Як людське життя обмежується народженням і смертю, так само історія народу, держави, інституції, роду має – в історизуючому розумінні – свій початок і кінець. Отже, вони мають також генезу (своїх батьків-засновників) і мету – сенс чи фінал. Метафору генези доповнює в цьому випадку ідея телосу¹⁷⁷.

Крім того, перспектива безпосередньої антропоморфізації вплутує подієву реальність в аксіологізацію. Ця проблема має два важливі аспекти.

Оптика дій індивіда – рушія подій – є насамперед сферою виборів і цілей. Своєю чергою, вони неминуче мають бути оцінені, оскільки вибір – це поділ цілей на бажані, небажані, нейтральні. Сфера дій немовби «природно» включає цінності. Вже сама мова, якою ми їх окреслюємо, неминуче «висловлюється» за те чи інше оціночне визначення¹⁷⁸.

Ця ситуація пов'язана зі специфікою інтерпретації індивідуальних людських дій. Історик найчастіше діє згідно із стратегією гуманітарної інтерпретації¹⁷⁹. Інтерпретуючи дію індивіда, або аналізуючи результат дії, він припускає, що дія і намір дієвця пов'язані між собою. Отже, він вважає, що між мисленням і дією існує зв'язок, встановлення якого до-

зволяє приписати цій дії сенс. Історик припускає, що в такому разі має місце суб'єктивно-раціональна детермінація. Історик передбачає, що діючий суб'єкт, приступаючи до якоїсь дії, керується своїми знаннями про обставини дії і власною системою цінностей. Отже, інтерпретатор ідеалізує (раціоналізує) дії для того, аби вловити їх історичний сенс. Останній приховується у намірах дієвця. Тим самим істориків вдається «приписати» одиничним вчинкам свідомісний аспект, без чого не можна було б ідентифікувати дію як таку і, більше того, зрозуміти її просто як людський акт.

Певною мірою протилежним щодо суб'єктивно-раціонального трактування способом пояснення людських дій є об'єктивуюча інтерпретація. Приступаючи до неї, дослідник абстрагується від наміру дієвця і обмежується аналізом так званих об'єктивних наслідків дії. Він лише припускає наявність зв'язку між дією та його наслідком і додатково аналізує останній.

На практиці обидва типи інтерпретації дій супроводжують, доповнюють один одного¹⁸⁰. За цими інтерпретаційними стратегіями стоять різні візії дій індивіда¹⁸¹.

Отже, якщо опис інтерпретації дій індивіда, представлений концепцією гуманітарної інтерпретації, є правильним, тоді стає зрозумілим, як саме інтерпретатор занурюється до проблематики цінностей (виборів) об'єкта інтерпретації. Адже в іншому разі він просто не зміг би наділити історичні діяння сенсом¹⁸².

Додатковою обставиною, яка посилює метафоризування в межах перспективи безпосередньої антропоморфізації, є те, що історик-оповідач, вмонтований згідно із хронікарськими традиціями у перспективу «глядача – учасника», стає неідеальним в аксіологічному відношенні. Часто, бажаючи того чи ні, він приписує досліджуваній дійсності власну систему цінностей, оскільки дійсність фактографічної історії є наративом індивіда про події. Вона сприймається очима історика, немовби «безпосередньо відчувається» (наслідуючи стилістику наративних джерел), а отже – «безпосередньо» переживається¹⁸³.

¹⁸⁰ Див.: Wrzosek W. Interpretation of Human Acts. P. 99-100.

¹⁸¹ Див.: Wrzosek W. Narracja a interpretacja // Metodologiczne problemy narracji historycznej / Red. J. Pomorski. Lublin, 1990.

¹⁸² На нашу думку, концепція гуманітарної інтерпретації Е. Кміти є однією з найважливіших ідей, що дозволяє зрозуміти культурний сенс гуманітаристики. І водночас ця концепція досить слабо використовується.

¹⁸³ Це також характерний залишок історіографії з тих часів, коли її головним завданням було пропагування цінностей і виховання в їхньому дусі.

¹⁷⁶ Про біографістику як різновид історіографії див.: Zalejko G. Biografistyka historyczna – zarys ewolucji gatunku // Historyka. 1988.

¹⁷⁷ Див.: Pomian K. Op. cit. P. 40.

¹⁷⁸ Влучно зображує цю ситуацію Фюре: «Вся подієва історія є телеологічною; лише «кінець» історії дозволяє обрати й зрозуміти ті події, з яких вона є зітканою». Furet F. L'Atelier de l'histoire. P. 75. А в іншому місці він зауважує: «Події відбираються не систематично, але у зв'язку зі структурою лінійної історії. Вона є телеологічною, тобто спрямованою до кінцевої мети стежкою прогресу, демократії, раціональності». Furet F. Виступ у дискусії // L'Historien entre l'ethnologue et le futurologue. Actes du séminaire international organisé sous les auspices de l'Association Internationale pour la Liberté de la Culture, La Fondation Giovanni Agnelli et Fondation Giorgio Cini. Venice. 2-8 avril 1971. Paris, 1972. P. 57.

¹⁷⁹ Див.: Kmita J. Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej.

Разом із тим дійсність представника *social science history* – це, як відомо, реальність, що піддається квазі-спостереженню. Такий історик не може «внаслідок природних властивостей» предмета досліджень «брати участь» чи безпосередньо «спостерігати» досліджувану галузь. Він щонайбільше є автором питань, що спрямовуються до неї, а також – особою, яка емпірично конструює відповіді на них. Місце «видимої» дійсності посідає реконструйована реальність¹⁸⁴. Сучасний історик вже не занурюється у подієву дійсність. Він «обирає» – з урахуванням різновиду свого предмета досліджень – позицію квазі-спостерігача¹⁸⁵. Це – зміна, що характеризує трансформацію науки, яку стисло можна окреслити висловом «від *lettre* до *science*».

Від дійсності, що «переживається» (безпосередньо антропоморфізованої) до реальності, яка «реконструюється» (опосередковано антропоморфізованої) – так можна визначити дорогу, яку проходить історія від *récit*¹⁸⁶ до *l'histoire problème*¹⁸⁷.

Сучасна історіографія безпосередньо не антропоморфізує досліджувану дійсність. Вона прямо не вдається до приписування оптики людини-індивіда. Цього вистачає прихильникам наївного емпіризму для того, аби й надалі підживлювати думку, що саме таким чином зорієнтовані дослідження забезпечують об'єктивність. Натомість, по суті, «нова» історія позбувається лише найістотніших з-поміж класичних метафор, які антропоморфізують світ. Отже, при нагоді вона також уникає приписування індивідуальної системи цінностей, аксіології буденного бачення світу, що ґрунтується на здоровому глузді. Ця відносна аксіологічна нейтральність – адже вона дистанціюється лише від якогось певного типу оцінювання – сприймається (особливо позитивістами) як повна нейтральність.

Проаналізовані вище два образи людини (традиційний і той, що пропонується неподієвою історіографією), є чужими один одному. Не виявляється можливим створення когерентного історичного наративу, в якому б застосовувалися обидва підходи – процесуальний і подієвий¹⁸⁸. Якби це вдалося реалізувати, тоді необхідно було б експланаційно пов'язати подієву і процесуальну дійсність. Зокрема – шляхом

демонстрації, яким чином функціональну детермінацію можна редукувати до причинного-наслідкової, або навпаки. Якщо ж цього все-таки не вдасться досягти, тоді дві сфери дискурсу залишаться несумісними в експланаційному відношенні. Говорячи іншими словами, необхідно було б звести процесуальний час (наприклад, *longue durée* Броделя) до подієвого (або – навпаки). Якщо ж цього не вдасться зробити, тоді ми з легкістю побачимо в наративі обидва дискурси як незалежні й немовби паралельні відносно один одного. Остання ситуація – ще раз наголосимо – виразно унаочнюється в роботі «Середземне море і середземноморський світ в епоху Філіпа II», де подієве трактування сфери політики (у третій частині цього твору) не компонується з неподієво-системним розумінням дійсності середземноморського світу. Бродель сам визнав: «Я довго розмірковував, чи варто опублікувати цю третю частину, яка перебуває під знаком подій. Вона належить до цілком традиційної історії»¹⁸⁹.

У пошуках синтезуючої метафори

З вищезгадуваною так званою об'єктивністю процесуального підходу до історії пов'язані інші важливі питання сучасної історіографії: про стосунок так званого об'єктивного до суб'єктивного аспекту історичного процесу, і далі – індивідуального до соціального¹⁹⁰.

Процесуальна візія світу характеризується серед іншого й тим, що, оминаючи індивідуальне, одиничне, вона часто абстрагується від суб'єктивного, пов'язаного зі свідомістю. Таким чином, модерністська історіографія застосовує об'єктивуючу інтерпретацію. Тобто підхід, який інтерпретує історичну реальність так, немовби вона була позбавлена свідомісного аспекту. Дії, серії дій, масові повторювані типи поведінки аналізуються, зважаючи на те, які вони принесли результати, як протікали, яким чином вплинули на інші явища, що саме спричинили тощо. Адже дійсно: процеси, структури, тенденції, цикли, кон'юнктури – це ті стани речей, що не мають свідомісного аспекту в його загальновищезгаданому розумінні. При цьому залишаються поза увагою мотивації людських груп, їхні уявлення про світ, системи цінностей. Розглядаються лише об'єктивні (в цьому разі: позасвідомісні) наслідки дій. Тобто для об'єктивуючої інтерпретації – а саме вона панує в процесуальних підходах – є неважливим, що люди думали, яких переконань вони трималися (оманливих, справжніх, фальшивих, правильних тощо). Важливим є те,

¹⁸⁴ Див.: Pomian K. Op. cit. P. 34.

¹⁸⁵ Це влучне окреслення походить від К. Помяна. Ibidem.

¹⁸⁶ *Récit* (фр.) – оповідання. – Прим. ред.

¹⁸⁷ *L'histoire problème* (фр.) – історія-проблема. – Прим. ред.

¹⁸⁸ Див.: Topolski J. Conditions of Truth of Historical Narratives // History and Theory. 1981. № 1. Автор пише тут про умови когерентності історичного наративу.

¹⁸⁹ Braudel F. *Morze Śródziemne*. T. 2. S. 267 (вступ до III частини).

¹⁹⁰ Див.: Topolski J. *Teoria wiedzy historycznej* (розд. 6, P. 2).

що вони діяли певним чином і наслідки їхніх дій принесли такі й такі результати. Варто додати, що об'єктивуюча інтерпретація, якщо навіть і говорить про індивідуальні явища, то не реконструює знань і системи цінностей дієвця, ігнорує мотиви, якими він керується. Розглядає певною мірою холодним оком «об'єктивний» наслідок, нехтуючи при цьому намірами дієвця. Оскільки антиподієва історіографія програмно займається неодинаковими і надіндивідуальними, тобто соціальними явищами, в її межах є неможливою реконструкція свідомості індивіда. Непідвладною дослідженню виявляється не лише мотивувальна сфера індивіда, а й — і це в певному сенсі є несподіванкою — групова свідомість, колективні уявлення та ментальність.

Стосунок об'єктивного до суб'єктивного аспекту соціальної реальності й надалі залишається ключовим питанням історіографії та сучасної гуманітаристики. Зміщення центру ваги зацікавлень з опису одиничного на пояснення соціального не задовольнило очікувань тих, хто прагне знайти пояснювальний зв'язок між сферою людських (індивідуальних і групових) дій і простором об'єктивних процесів. Це відбувається тому, що між ними ведеться таємнича гра, з'ясування якої було б рівнозначним відшукуванню метафори-ключа, концепції, що синтезує перспективи безпосередньої і опосередкованої антропоморфізації. Метафори, що конструюють традиційну візію людини, неможливо узгодити із тими, які творять нову її модель. Сциєнтичні метафори сучасної історіографії не можна примирити з гуманітарними метафорами традиційного історіописання. У 1950 році Бродель констатував:

«Проблема полягає не у примиренні, на площині принципів, необхідності індивідуальної і соціальної історії; вона криється у тому, що необхідно бути здатним відчувати водночас одну й іншу»¹⁹¹.

Сциєнтична історіографія, яка також називається тут модерністською, застосовує стратегію пізнання людини «згори». Історичний вимір людської долі вона знаходить у сенсах соціального світу. Модерніст переконаний у тому, що історія — це минуле суспільства, людських груп, і насамперед — процесуальних і структурних явищ. У якості засновку він бере думку про те, що людина — це соціальна істота. Тобто модерніст розмірковує таким чином: ти хочеш пізнати людину? Отже, мусиш пізнати культуру, цивілізацію, економіку, соціальні явища.

Це відбувається тому — вважає модерніст — що глобальний світ

переплетених між собою явищ є найкращою основою для розуміння історичного феномена людини. Модернізм пропонує такий алгоритм міркувань: якщо ти зрозумієш світ, тоді зможеш зрозуміти й вписати до нього людину. Водночас традиційна історія «безпосередньо» шукає сенс людської дії, мотивів, намірів. Поводиться немовби «знизу».

Щоб реалізувати стратегію «згори», необхідно поставити над метафорами класичними метафори голістичні, антиіндивідуальні, надіндивідуальні. Водночас — нагадаємо — потрібно аналізувати, як сказав би логік, сукупності, а не їхні елементи. Навіть не стільки і не насамперед самі сукупності, скільки їхні властивості. Вони є окремими, незводимими до індивідуальних, якісно іншими явищами. Це пов'язано із тим, що соціальні явища якісно відрізняються від індивідуальних.

Модернізм, який тріумфував у Франції з кінця 1940-х до 1970-х років і пропагувався за допомогою інтелектуального та інституційного імперіалізму Броделя, набув найкращого втілення в майстерності своїх творців. Бродель, його учні та ідейні прихильники підтримували і підтримують голістичні, структуралістські і функціоналістські історіографічні метафори. Вони походять з інших, так званих молодих наук про людину (насамперед — з соціології й антропології, географії людини та економіки). На відміну від індивідуалістських метафор традиційної історії вони є колективістськими, як стверджує Жак Ле Гофф. У їхньому світлі модерністи розглядають минуле. З них виводять сенс руху історії. Вони є «об'єктивом», крізь який сприймається інший світ. У результаті виникає інший образ світу і людини. Інша історія.

Історіографічний підсумок. *Nouvelle histoire* у вузькому сенсі

У світлі дотеперішніх висновків ситуація в сучасній французькій (і певною мірою також у світовій) історіографії бачиться такою. В ній співіснують традиційна, подієва історіографія (вона ще називається класичною), а також — дві течії некласичної історіографії: 1) напрямок кількісно-процесуальних досліджень, тобто модерністський (Блок, Февр, Лябрусс, Бродель, Губер, Шоню, ранній Ле Руа Ладюрі); 2) *nouvelle histoire* у вузькому сенсі або історична антропологія, яка намагається, зберігаючи традиції гуманітарної історії, зробити її сучасною (Блок, Февр, Дюбі, Мандру, пізній Ле Руа Ладюрі, Ле Гофф).

На відміну від модерністів, представники історичної антропології надають величезного значення свідомісній, мисленнєвій сфері. Вони асимілюють ті інспірації соціології Дюркгайма чи Мосса, які перетворюють її на етнологію (антропологію).

¹⁹¹ Braudel F. *Écrits sur l'histoire*. Paris, 1969. P. 35.

Після розлучення, що тривало багато століть, історики й етнографи виявляють тенденцію до взаємного зближення. *L'histoire nouvelle*, яка раніше була соціологічною, починає тяжіти до того, аби стати етнологічною чи скоріше антропологічною¹⁹².

Долю історіографії ХХ століття можна простежити, розглядаючи зв'язки, які вона встановлює з іншими гуманітарними і соціальними науками. Тлом для них є, звісно ж, ідейний контекст культури і трансформації ідеалів науки. З-поміж численних фліртів, романів і тривалих зв'язків особливо важливими виявляються ті, які сильно впливають на епістемологічну і культурну ідентичність обох партнерів.

Коли йдеться про історіографію, що називається *nouvelle histoire* у широкому сенсі, потрібно зважати насамперед на її взаємозв'язки з *géographie humaine*, економікою і соціологією. Плодом взаємних інспірацій економіки та історії стало явище, яке ми називаємо економізацією історії й історизацією економічної науки. Вплив географії на історію створює специфічний простір історичних досліджень, який можна було б назвати географічною історією, історією навколишнього середовища чи історією матеріального життя. У підсумку ж — історією, зорієнтованою на екологізуюче трактування відносин людина — природа.

Одним із найпоказовіших міждисциплінарних діалогів, з якими маємо справу в сучасній історіографії, є тривала взаємодія історії з соціологією. Соціологічна проблематика в думці французького Просвітництва так само вірно супроводжувала історію, як і географія. Проте минулі зближення не були настільки сильними, аби змінити наукову ідентичність цих сфер знання.

Натомість контакти різних наук про людину, які мали місце у ХХ ст., спричинили принципові перетворення поняттєвої структури гуманітаристики. Особливо невпізнанно змінилася історична наука. Як дехто вважає, вона є історією після революційного перелому, теоретичної революції, тобто новою історією.

Внаслідок різкої критики класичної історіографії, що походить з різних епістемологічних і світоглядних інспірацій, а також — багаторіч-

них зусиль істориків, які працювали на новий манер, у просторі *nouvelle histoire* сформувалися дві течії. Перша з них, критикуючи фактографізм, ідіографізм історіографії, що існує досі, виявилася спрямованою на реалізацію епістемологічного варіанта побудови *social science* і сформувала модерністську історіографію. Остання запанувала у таких сферах досліджень, як економічна історія, історія матеріальної культури, історична демографія і соціальна історія. Найвищими досягненнями модернізму стали роботи Сіміана, Лябресса, Броделя, Шоню, раннього Ле Руа Ладюрі, Гобера, переважної більшості дослідників історичної демографії. Апогей успіху модернізму припадає на період з середини 1940-х до кінця 1960-х рр.

Друга течія критики «старої» історії обрала в своєму конструктивному шарі іншу неklasичну дорогу.

Модернізм в історіографії є квінтесенцією зв'язків історії з економікою й економетрією, структуралістсько- і функціоналістсько-орієнтованою соціологією, а також — з науками про людину, спрямованими у епістемологічне річище. Натомість другий напрямок асимілює антропологічно-етнологічні інспірації, що походять з мовознавства, семіотики, літературознавства, історії мистецтва, фольклористики, психології, й у кінцевому підсумку заперечують не лише метафори традиційного історіописання, а й матрицю понять модернізму. Таким чином, «роки боротьби» з подією історіографією — це доба співіснування модерністської і немодерністської тенденцій. Вона охоплює період з кінця 1920-х — до кінця 1940-х рр. Після цього настають «роки триумфу» — 1950–1970-ті. Це — період домінування модернізму, що ототожнюється з перемогою школи «Анналів». Натомість після 1970 р. простежується експансія того, що в повоєнні роки розвивалося підшкірно або на маргінесі модернізму. Йдеться про напрямок історіографії, який називається історичною антропологією.

¹⁹² Le Goff J. L'Historien et l'homme quotidien // L'Historien entre l'ethnologue et le futurologue. P. 241. У доповіді на конференції «Les "Annales" — hier et aujourd'hui» (М., 1989) Ле Гофф говорив про два способи розуміння поняття *nouvelle histoire*: «в широкому сенсі воно позначає все те, що починається з виникнення в 1929 р. часопису "Анналі", натомість у вузькому сенсі окреслює орієнтацію, якої набули праці цієї школи впродовж останніх двадцяти років. Тоді термін *nouvelle histoire* можна було вважати синонімічним поняттю "історична антропологія"». Ле Гофф Ж. «Анналы» и «новая историческая наука» // Споры о главном. С. 90.

Розділ V

ВИНИКНЕННЯ НЕМОДЕЛІСТСЬКОЇ ІСТОРІОГРАФІЇ

У 1970-х рр. наступає ренесанс тієї складової творчості Марка Блока і Люсьєна Февра, яка завдяки життєдайним інтерпретаціям стала натхненням для істориків-немоделістів. Отже, блоківські «Королі-чудотворці» (1924) і робота Февра про релігію Рабле — це ті праці класиків, які поряд із роботами Мосса, Леві-Брюлля, Гейзінги, Еліаса, Леві-Стросса, Проппа, Бахтіна та інших інспірували розквіт історичної антропології. Її представники зверталися до віддаленіших у часі візрів, але також піддавали переоцінці «еретичну» досі творчість Філіпа Ар'єса і Мішеля Фуко.

Класиками і співтворцями історичної антропології (і домінуючої в її межах течії — досліджень над *mentalités*) стали: Марк Блок з його антропологізуючим баченням феодального суспільства; Люсьєн Февр — дослідник культури і цивілізації, що розуміється в етнологічному ключі; Норберт Еліас, який вивчав звичаї сучасних цивілізацій; Філіп Ар'єс у написаних у неспієнтичному стилі розвідках щодо родини, дитини, смерті; Жорж Дюбі, який переходить від аграрної історії до антропології феодального суспільства; Жак Ле Гофф — новатор у сфері досліджень над суспільною ментальністю, народною культурою на противагу культурі елітарній, над системами цінностей, фольклором і релігійністю; Емануель Ле Руа Ладюрі — творець шедевра мікроісторії й історичної антропології; Карло Гінзбург — автор оригінальних пошуків універсалій в мікроісторичному масштабі; Арон Гуревич, який вивчав колективну ментальність і народну культуру західноєвропейського і скандинавського середньовіччя; а також Наталі Земон-Девіс — дослідниця феєрвільської епохи, яка лише у феєрвільському дусі.

Сфера історичної антропології і досліджень над *mentalité* не є чітко окресленою. Більше того, в програмному відношенні вона залишається відкритою. Що характерно, ця течія історіографії включає середньовіччя і ранньомодерний час. Модерністи зосереджують свою увагу на сучасній добі.

Суперечки навколо поняття *mentalité* й історичної антропології

доводять, що можливими і допустимими є різні методи дослідження і теоретичні інспірації. Простір методологічної толерантності є таким широким, що в ньому знаходиться місце для сьогодишнього класика цієї течії, автора надрукованої в черговому виданні *Nouvelle histoire* (1979) статті про дослідження над *mentalité*, недавнього «еретика» історіографії — Ар'єса. До цього простору належить також і Фуко.

Актуальний стан сучасної французької історіографії — він, напевно, є водночас джерелом тенденцій розвитку світової історіографії — здається нам таким:

- (1) класична історіографія, що панує у буденній історичній свідомості та значною мірою у просторі навчання;
- (2) некласична історіографія, що поділяється на дві течії:
 - (а) модерністську, яка у світовому масштабі, поза сумнівом, включає також щонайменше американську *New Economic History*;
 - (б) немоделістську чи антимодерністську (тобто історичну антропологію), на пограниччі якої перебуває історіописання, просякнуте духом постмодернізму.

Історична антропологія

Історична антропологія виростає, як і модерністська історія, з опозиції щодо класичної історії. Її сучасну форму можна вивести — особливо в процесі генетично-філіаційного аналізу — зі зв'язку, що встановився ще в 1920-х рр. між історією і соціологією (особливо тією її течією, яка брала участь у формуванні соціальної чи культурної антропології). Цей роман виявився надзвичайно плідним і змінив обличчя історії. Він визначив сучасний стан історичної антропології, яка не лише претендує називатися *nouvelle histoire* — дистанціюючись при цьому від модерністів, що перебувають під знаком Броделя, — а й має імперські амбіції, бажаючи замінити собою всю історію.

Історія, солідарно стверджують Ле Гофф і Гуревич, є не чим іншим, як соціальною історією культури. При цьому остання розуміється в антропологічному сенсі, тобто як сукупність того, що зветься матеріальною і духовною культурою в їхній гомогенній єдності.

Принадібно варто нагадати: прихильники історичної антропології не можуть миритися з описом світу, який конструється за допомогою метафор структуралізму, функціоналізму, марксизму. Тобто з таким, що надає перевагу голістичному або — як зазначає Ле Гофф — колективістському способу зображення суспільства, який знелюднює історію, позбавляє світ суб'єктивного виміру. Така позиція викликана тим, що

зовнішній спосіб сприйняття світу (немовби з позиції Деміурга, Бога), на думку прихильників історичної антропології, є тісно пов'язаним із світоглядом та ідеологіями, спрямованими на насилля і позбавлення людини свободи волі. А отже, він створює шанс для пропаганди за межами науки мислення, нестійкого до тоталітарних спокус, або ж – взагалі легітимізує у культурі тоталітарні схильності.

Повертаючись до зв'язків антропології з історією і до процесу, відомого як антропологізація історії, необхідно приділити трохи уваги сюжетам цього явища, що вимальовуються вже у міжвоєнний період. Вони з'являються в творчості Блока і Февра¹⁹³.

Марк Блок дивиться на середньовіччя і феодалізм очима антрополога:

1. Об'єктом його аналізу є феодальне суспільство як свого роду гомогенна соціальна система, а не «діючі суб'єкти» (держави чи народ), як це було у класичній історіографії. Одиницею аналізу стає соціологічна цілісність – суспільство. Досліджується соціалізація людських колективів.

2. Суспільство в його розумінні – це єдність матеріальної і духовної культур. Антрополог-етнолог досліджує культурну групу як матеріально-духовну цілісність, внутрішньо недиференційовану на економічні, соціальні, культурні явища... Вони пов'язані єдиною гомогенною колективною свідомістю (*la mentalité primitive* Леві-Брюлля).

3. Суспільство не є внутрішньо структуралізованим, отже, в ньому не існує жодної наддетермінації якоїсь автономної його складової (економіки, ідеології тощо).

4. Примітивне – у розумінні антрополога – суспільство не може описуватися фактографічно (в ньому не відбуваються події в сенсі подієвої історіографії). Етнолог не може – навіть якби він того хотів – вдаватися до неанонімного опису дій індивіда. Отже:

– йому залишається лише описувати людські групи або абстрактну людину – носія культурних правил, а також – змальовувати періодичні, серійні і циклічні явища (свята, обряди, ритуали, народження, одруження, смерть);

– етнічна група розглядається дослідником через призму матері-

¹⁹³ Про обставини виникнення «Королів-чудотворців» Ле Гофф пише у вступі до італійського видання цієї книги: Le Goff J. Передмова до: Bloch M. *I re taumaturghi. Studi sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*. Torino, 1989. Про Блока у період до виникнення «Анналів» див. також: Grabski A.F. *Marc Bloch przed "Annales"* // *Idem. Kształty historii*.

альної культури (адже не існує письмових джерел), тому він вимушений пізнавати її за посередництвом залишків;

– культура в антропологічному сенсі, як її воліє сприймати етнолог, не розрізняє елітарну і «масову» культури.

Антрополог не може відповідати на питання Ранке: що було? Отже, він відповідає на питання: як жила (функціонувала, існувала) етнічна група? Як її функції унаочнювалися? які структури продовжували існувати?

«Антропологічний» світ є за своєю «природою» (природою джерел) неподієвим, світом соціальних і культурних явищ.

Блок розуміє феодальне суспільство як цілісність – феодальну систему, що складається з економічних і соціальних явищ, але водночас – із матеріальної культури і повсякденного життя, вірувань, звичаїв, обрядів, ритуалів, ідеології. Вже в «Королях-чудотворцях» цей історик продемонстрував, що він високо оцінює роль колективного мислення у політиці і колективному житті (магія і сакралізація влади, харизма, фальшива свідомість тощо).

Коли Февр займався дослідженням культури, його увагу привертати насамперед два питання. По-перше: проблема нездоланності історичних меж в процесі ідентифікації колективної ментальності. У дискусії з Лефрансом Февр відкинув спроби модернізації XVI століття, виступив проти презентистських інтерпретацій колективних уявлень, коріння яких сягають середніх віків. По-друге: на думку Февра, кожна епоха має свій ментальний обладунок, специфічний ментальний інструментарій (*l'outillage mentale*), який відрізняє її від інших епох. Це – нездоланні для людського мислення бар'єри світосприйняття. І водночас – основа культури, на якій виростають творіння генія індивідів. Адже елітарна культура є похідною від культури мас і не може вийти за її межі. Февр пропагував дослідження над колективною психологією, релігійністю мас, емоціями, почуттями. Він є співтворцем історії культури і досліджень над історією *mentalité*.

Блок, Февр, Гейзінга і Еліас спричинилися до антропологізації історії в неспієнтичному дусі. Сіміан, Лябрусс, Бродель посприяли соціологізації історії в спієнтичному дусі. Перші з них стали класиками історичної антропології.

Дослідження над *mentalité*

У 1958 р., отримавши від Шарля Самарана пропозицію написати для енциклопедичної антології «Історія та її методи» (1961) статтю з історії

ментальності, Жорж Дюбі розцінив її як перемогу прихильників цього напрямку історичних досліджень. Включення до антології, що є маніфестом ворогів «Анналів», статті про *mentalité* стало свідомим визнанням нової дисципліни повноправною галуззю історичних досліджень. Дюбі стверджує, що саме він разом із Робером Мандру впровадив цей термін до історичних досліджень:

«*Mentalité* – це система образів, уявлень, які в різних соціальних групах і верствах, що утворюють суспільство, співзвучать по-різному, але завжди лежать в основі людських уявлень про світ та їхнє місце в ньому і у кінцевому підсумку – визначають вчинки й поведінку людей. Ми були переконані, що соціальні відносини залежать в такій же мірі від системи уявлень, як і від економічних чинників»¹⁹⁴.

У тому ж 1961 р. Дюбі називає дослідження над *mentalité* багатообіцяючою галуззю, яка, втім, перебуває лише тільки у початковій стадії розвитку. Галуззю досліджень, яка з часів Февра перебуває у стані застою¹⁹⁵.

Упродовж двадцяти п'яти років історія ментальності перетворилася – як вважає Карло Гінзбург – на серцевину «нової історії»¹⁹⁶.

Успіх поняття *mentalité* є тісно пов'язаним із тим підходом до історичної науки, який називається антропологічним. *Mentalité* втратила свою первинну негативну конотацію, пов'язану з її асоціюванням із мисленням первісних людей, дітей чи простаків. Завдяки аксіологічно нейтральному розумінню Леві-Брюлля (в «Примітивній ментальності» (1922), а також – Шарля Блонделя й Армана Валлона, цей термін поширився серед антропологів саме для позначення мисленнєвої сфери культури, що характеризується прагматичністю та емоційністю. Ми вже згадували про своєрідну антропологізацію історії. Проникнення до історіографії ідеї суспільства як гомогенної цілісності, зацікавлення матеріальним буттям людських груп, повсякденним життям і сферою ментальності спричинилося до зміни предмета історичних досліджень.

Не менший вплив на формування досліджень над *mentalité* мала психологія. Ще в 1911 р. Анрі Берр стверджував: «історія загалом і в ціло-

му – це лише психологія, народження і розвиток психіки»¹⁹⁷. В 1920 р. про його ідеї схвально згадував Февр, пишучи, що наша історія є ідеалістичною, «оскільки економічні факти, як і всілякі інші суспільні явища, є наслідком віри і поглядів»¹⁹⁸. У схожому дусі висловлювався й Блок.

Не переоцінюючи цих психологізуючих висловлювань класиків, ми хочемо лише з'ясувати ті впливи, які спрямували їх щонайменше до того, аби вважати дослідження над сферою людського мислення значущими з точки зору сукупності завдань історика. Якщо праці Блока (особливо «Феодалне суспільство» і «Королі-чудотворці») можна вважати прикладами аналізу соціальної генези колективної ментальності, то роботи Февра, певно, слід трактувати як дослідження над культурним сенсом *mentalité*, що проводяться без зайвих апеляцій до соціальних контекстів. Февр, протиставляючись класичній історії ідеї, закидав їй анахронізм, неісторизм, абстрактне розуміння, шкільні поняття (гуманізм, реформація), заперечував філіаційне розуміння елітарної культури. Він віддавав перевагу пошуку самобутнього в історичному відношенні культурного ґрунту, на якому розквітали твори елітарної культури. Мета Февра полягала в тому, щоб охарактеризувати кожен культуру як систему інструментів і знаків. Культура мусить розумітися як специфічна автономна цілісність і водночас – як відносно ізольована складова суспільної дійсності.

Осердям його концепції було поняття ментального інструментарію. «Ментальний інструментарій» певної цивілізації чи епохи – це сукупність категорій сприйняття, концептуалізації, вираження і дії, які формують досвід (як індивідуальний, так і колективний). Переходячи від дослідження проявів культури до пізнання її передумов (останні й уможливають існування тих перших), ми отримуємо шанс зрозуміти єдність (структуру) їхньої специфічності¹⁹⁹. Коротше кажучи, Февр усвідомив, що «ментальний інструментарій» є специфічною історичною реальністю, яка приховується за предметною дійсністю. Але реальністю, немовби більш важливою за ту, що розуміється феноменалістично.

Визнання схожих за духом досліджень Ернста Касірера, Ервіна Паннофського (ментальні звички – *habitus*; сили, що формують звички – *habitus forming force*), Норберта Еліаса припізналося на багато років, хоча вони й рухались, як виявилось, в тому ж напрямку, що й класики «Анна-

¹⁹⁴ Дюбі Ж. Развитие исторических исследований во Франции после 1950 года // Одиссей. 1991. С. 52.

¹⁹⁵ Duby G. Histoire des mentalités // L'Histoire et ses méthodes / Red. Ch. Samaran. Paris, 1961. P. 942.

¹⁹⁶ Гінзбург К. Опыт истории культуры: философы и ведьмы // Споры о главном. С. 39.

¹⁹⁷ Berr H. La Synthèse en l'histoire. Paris, 1911. Цит. за: Ревель Ж. История ментальностей: опыт обзора // Споры о главном. С. 52.

¹⁹⁸ Цит. за: Revel J. Loc. cit.

¹⁹⁹ Febvre L. Un Destin. Martin Luther. Paris, 1928; Idem. Le Problème de l'incroyance au XVI e siècle. La religion de Rabelais. Paris, 1942.

лів». Їх «відкрили» у Франції лише наприкінці 1960-х рр. Тоді ж здобули належну оцінку праці Філіпа Ар'єса. А він ще під час війни писав про сприйняття смерті. На думку Жака Дюпак'є, якого важко запідозрити у прихильності до творчості автора «Людини перед обличчям смерті», в 1949 році з'явилися дві великі праці: твір Броделя про Середземне море і книга Ар'єса²⁰⁰. Звичайно праця Броделя затьмарила все. Його перевага і домінування сциєнтичної історії витіснили на маргінес антропологічну історію, яка щойно почала відроджуватися. Перемогли інші тенденції. Імперіалістичний модернізм Броделя і його послідовників, а також — численні інституції і мас-медіа, що їх підтримували, пригальмували про-ростаючі дослідження над *mentalité*.

Наприкінці 1960-х рр., внаслідок добре відомих загальноісторичних причин, ідейний простір інтелектуальних середовищ (зокрема, й історичного) зазнає змін. Унаочнюється криза сциєнтистських (колективістських, структуралістських, марксистських) візій минулого. Ідея поступу зазнає фронтальної атаки з боку вже не лише правих, а й лівих політичних сил і ліваків²⁰¹. Історики відчують потребу стримати експансію пронизаних духом позитивізму наук про людину до сфери історії, прагнуть зупинити її захоплення «позалюдською» і «понадлюдською» історією.

З тих пір дослідження над ментальністю принесли плоди у вигляді численних праць про родину, дитину, молодість, смерть, сексуальне життя, повсякдення, суспільний маргінес, сні, вірування, звичаї, фольклор, свята, потойбічне життя, чистилище, релігійність, народну культуру, страх, сміх тощо.

Mentalité, яке із самого початку було відкритим поняттям — еластичним і широким, але водночас — імлістим, таким, що походить з різних традицій та інспірацій — до наших днів так і не набуло стабільного визначення. На думку Жака Ревеля, якби воно все-таки з'явилось, тоді від нього треба було б відмовитися. Жак Ле Гофф в 1974 р. прямо написав про це:

«Головне, що приваблює в історії ментальності, це саме її невизначеність, прагнення виявити цей “осад” історичного аналізу, свого роду історичне “невідомо що”. Невизначеність подвоюється міждисциплінарним розмиттям: ця галузь історії знаходиться на перетині різноманітних впливів, наближається до

²⁰⁰ Dupâquier J. Pour la démographie historique. Paris, 1984. P. 7. Ідеться про книгу: Ariès Ph. Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie. Paris, 1946.

²⁰¹ Див.: Ariès Ph. L'Histoire des mentalités // La Nouvelle histoire. P. 411.

етнології, дублює соціологію, є родичкою соціальної психології і вбачає свій порятунок у структуралістському методі»²⁰².

Отже, історія ментальності охоплює простір від соціології культури до історичної антропології і прикладної психології. Сьогодні, як і вчора (в наш час можливо навіть ще сильніше), дослідження над *mentalité* надають перевагу колективному над індивідуальним; культурним процесам над творчістю еліт; психологічному, емоційному над інтелектуальним; автоматизмам, звичкам, стереотипам над раціональними, обдуманими інтелектуальними конструкціями.

Дослідники *mentalité* виступають проти традиційного поняття культури, водночас підкреслюючи і розвиваючи її антропологічний (психологізуючий) сенс. Вони відкрито чи імпліцитно вибудовують візію культури, опозиційну щодо її традиційного сприйняття. Ось пари, які засвідчують альтернативність антропологічного підходу щодо традиційних трактувань:

- (1) культура індивіду — культура колективу;
- (2) культура еліт — «середня» (*średnia*) культура;
- (3) офіційна культура, «літературна» — культура усна, масова;
- (4) ідеологія групи (класу) — *mentalité* колективу;
- (5) письмова культура — неписьмова культура (культура «мовчазної більшості»);
- (6) вербалізована свідомість — невербалізована свідомість (вона називається також імпліцитною);
- (7) раціональне, логічне — ірраціональне, пралогічне, алогічне, антиномічне.

Історик *mentalité* надає перевагу саме другим складовим цих пар. Дослідники важко вловимої в поняттєвому відношенні мисленнєвої реальності, якою є *mentalité*, вимушені користуватися метафорами, що відображають відносини між різними сферами культури. Арон Гуревич, наприклад, пише, що *mentalité* — це особливий «ефір», який охоплює весь простір колективного життя, пронизує реальність, наділяє останню сенсом і дозволяє історика її декодувати. Такі прояви культури, як мова, текст чи іконографія вважаються дослідниками не відображенням прихованої за ними реальності, але «фільтром», який її містифікує і водночас унаочнює. Саме так Карло Гінзбург трактує проповіді Миколи Кузанського. Аналогічно робить Гуревич, коли, аналізуючи *exempla* XIII століття, намагається знайти протиріччя у мисленні вірян. Він від-

²⁰² Le Goff J. Les Mentalités: une histoire ambiguë // Faire de l'histoire. Vol. 3. P. 86.

криває антиномію так званої малої і великої есхатології. Ле Гофф, ідучи немовби слідами Еліаде, постулює аналіз історичного діалогу між *sacrum* і *profanum*²⁰³. Отже, він реалізує ідею, подібну до проголошеної Февром у роботі про Маргариту Наварську, а також — до веберівської концепції «розчаклування світу». Невпинно ініціює нові напрямки досліджень над *mentalité*, розширюючи їх до величезного простору, тотожного сфері досліджень над культурою *en globe*. Культурою в різних вимірах та розрізах в мікро- і макропросторі, в тривалих часових межах: від «Монтайю» Ле Руа Ладюрі до «Іншого середньовіччя» Ле Гоффа. Від долі Меноккіо — плебейського героя книги Гінзбурга — до «культури мовчазної більшості» Гуревича.

Дослідження над *mentalité* включають різні підходи до трактування культури й її вивчення²⁰⁴. Своїм еклектичним способом вони синтезують методи багатьох наук про культуру, прагнучи тим самим сформувати новий предмет історичних досліджень. Ним стає культура як гомогенна єдність, що є вільною від конфліктів (як того хоче Ар'єс) або керується суперечностями, що її динамізують (як бажав би Ле Гофф)²⁰⁵.

Зрозуміла в антропологічному ключі культура стає тотожною соціальної цілісності, оскільки включає те, що є суттю дослідження так званих матеріальної та духовної культур. У візії світу, що поширюється історичною антропологією, ці дві сфери культури утворюють однорідну цілісність. Адже культура за своєю природою є мисленнєвою реальністю. Гуревич писав:

«По-перше, висувається гіпотеза, що світ культури творить в цьому суспільстві і в цій історичній добі свого роду глобальність, щось на кшталт повітря, яким дихають всі члени суспільства, невидиме, всеосяжне середовище, в яке вони занурені... Тому, аби належним чином розуміти поведінку цих людей, їхню економічну, політичну, релігійну творчість, їхнє сімейне життя, побут потрібно знати головні риси цього "ефіру" культури»²⁰⁶.

Історична антропологія, так як ми її розуміємо в цьому випадку, є течією неklasичної історіографії, що виросла на хвилі критики класич-

²⁰³ Ле Гофф Ж. С небес на землю (Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII—XIII вв. // Одиссей. 1991. *Sacrum* (лат.) — священне; *profanum* (лат.) — світське, мирське. — Прим. ред.

²⁰⁴ Див.: Chartier R. Intellectual History and the History of Mentalités. A Dual Re-evaluation // Idem. Cultural History. Between Practices and Representations. Polity Press, 1988. Там також подається список найважливішої літератури.

²⁰⁵ Ariès Ph. L'Histoire des mentalités. P. 411; Le Goff J. Les Mentalités. P. 89.

²⁰⁶ Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 11.

ної, позитивістської подієвої історії. Водночас вона є найвпливовішою противницею модерністської історії. Історична антропологія протиставляє їй візію минулого, що спирається на неklasичні неscientistські метафори. Модернізм — це, по суті, сучасний позитивізм, інспірований структуралізмом, функціоналізмом, марксизмом. Позитивізм, який є близьким за духом до природознавчо-орієнтованих наук про людину. Натомість історична антропологія пориває з позитивізмом, повертаючись до більш ранніх, непозитивістських напрямків. На своїх пограниччях і маргінесах вона фліртує з духом постмодернізму.

Світочі цієї течії та їх послідовники з інших країн прагнуть зберегти з ідеї школи «Анналів» те, що дозволило б продовжити життя гуманістичним цінностям традиційної історіографії; тезу про те, що людина є головним об'єктом історичних досліджень. Вони хочуть, тією чи іншою мірою, залишити за нею зазначену роль. Проте в такому разі йдеться вже не стільки про людину — рушія подій, скільки про людину — творця і учасника культури, носія цивілізації. Через пізнання індивіда чи анонімної групи осіб ми пізнаємо універсальне, надодичинне (зокрема, й те, що суворо зобов'язує в певній спільноті чи добі). Отже, йдеться про різноманітні правила культурної інтерпретації світу, *eo ipso* правила поведінки, тобто про пізнання людини, що має певні знання про світ і чітко окреслену систему цінностей. Людина діє саме у світлі цих знань і системи цінностей, тобто свідомості, що супроводжує вчинки. Таким чином, дослідження свідомості людської групи, соціального класу або індивіда є складовою творення образу діючої людини, спробою зрозуміти її зусилля у сфері матеріального буття (господарського і не тільки), а також — зануренням до простору мови, звичаїв, релігійності, магії, мистецтва, моральності тощо. Увесь цей мисленнєвий контекст є необхідним для пізнання сенсу людської поведінки.

«Увага спрямована на пізнання відкрито не сформульованих, не висловлюваних експліцитно, цілком не усвідомлюваних в культурі мисленнєвих передумов, загальних орієнтацій і навичок свідомості, "психічного інструментарію"... того рівня інтелектуального життя суспільства, який сучасні історики окреслюють розмитим терміном ментальність»²⁰⁷.

Поняття *mentalité* походить з соціальної психології і етнології²⁰⁸. Во-

²⁰⁷ Ibidem. С. 9.

²⁰⁸ Дюбі писав: «Психологія природно перетворюється на історію ментальності, яка, зрештою, є не чим іншим, як спостереженням — воно, втім, є розгорнутим у часі й здійснюється у різних ритмах — за станами і відносинами між індивідами

но, як відомо, є розмитим, а отже – відкритим у пізнавальному відношенні. Розвиток не класичної історіографії (зокрема, історичної антропології) надав цьому поняттю ключового значення²⁰⁹. Дедалі частіше й виразніше зближуються терміни *mentalité* і культура. Незалежно від того, як саме розуміється остання – вузько чи широко (сфера матеріальної і духовної культур) – дослідження над *mentalité* сприймається як вивчення культури. У цьому значенні також виразно видно, що поняття *mentalité* збігається з поняттям культури. Згідно з Ле Гоффом, до сфери інтересів *l'histoire nouvelle* (у вузькому сенсі) входять три складові:

(1) історія інтелектуального життя, що досліджує суспільні мисленнєві навички, (2) історія ментальності, тобто колективних автоматизмів у ментальній сфері, та (3) історія систем цінностей²¹⁰.

Можна сказати, що це – соціальна історія культури як метод пізнання культури і засіб дослідження минулого в цілому. Суб'єктивне (частіше суб'єктивно-соціальне, ніж суб'єктивно-індивідуальне) трактується як джерело розпізнання. Вважається засобом розуміння історичного контексту дій і водночас – адекватного свідомісного контексту того, що є об'єктивним (несвідомісним).

Метафора людини, сформульована в рамках *nouvelle histoire*, означає відмову від перспективи безпосередньої антропоморфізації, призупинення перспективи опосередкованої антропоморфізації в дусі об'єктивуючих підходів *social-science-history*, а також – висунення на чільне місце метафори людини – творця, учасника і носія культури.

Метафора людини, сформована історичною антропологією, попри чимало блискучих досягнень не справляє враження такої, що здатна узгодити метафору безпосередньої антропоморфізації з об'єктивуючими трактуваннями людини. Адже їх – і про це вже говорилося вище – неможливо узгодити. Хоча модель людини, запропонована історичною антропологією, і є за своєю історіософською природою антиподієвою, але вона не дозволяє асимілювати ті моделі світу, які були сконструйовані при застосуванні перспективи опосередкованої антропоморфізації. Причиною цього є нерозв'язане досі питання синтезування в межах наративу одиничного й індивідуального з антиіндивідуальним, надодиничним.

Ключовим у цьому зв'язку, на нашу думку, є роль таємничої діалектики, що поєднує індивідуальну і колективну свідомість (вона, звісно, не є ані сумою, ані середнім значенням, ані демократичною більшістю індивідуальних свідомостей). Належним простором для розв'язання цього питання, на нашу думку, є сфера, що загадково йменується *mentalité*. Отже, зрозуміла в антропологічному ключі культура як мисленнєва реальність.

та групами, а також за спричиненими ними модифікаціями». Duby G. Histoire des mentalités. P. 942. Своєю чергою Ле Гофф констатує: «Історичний етнолог природно прямує в напрямку досліджень над *mentalité*». Le Goff J. L'Historien et l'homme quotidien // Méthodologie de l'histoire et des sciences sociales. Toulouse, 1973. Vol. 2. P. 237.

²⁰⁹ Див.: Гуревич А.Я. Опр. cit. С. 11.

²¹⁰ Ле Гофф Ж. С небес на землю. С. 26.

ЗАКІНЧЕННЯ

Сутність парадигми «Анналів» у літературному — а можливо, і не тільки — значенні цього слова ми вбачаємо в опозиційності і категоріальній неспівмірності з тим зразком мислення, що культивувався класичною історією. Те, що сьогодні перетворилося на стандарт некласичності, значною мірою є підсумком затяжної історіографічної революції, здійсненої творцями і продовжувачами школи «Анналів». У результаті їхніх дослідницьких зусиль постала некласична історія, яка зіштовхнула на маргінес тих, хто продовжує досліджувати минуле по-старому²¹¹.

Однак місія школи «Анналів» закінчилася вже тоді, коли так звана нова історія перетворилася на повноправну течію історіографії, коли вона пройшла фазу «ересі», здобувши статус позитивно оцінюваного напрямку досліджень. Це відбулося, певно, наприкінці 1960-х рр. Відображенням цієї зміни стала інституційна позиція метрів нової історії в науці і культурі (і не тільки французькій).

Результатом боротьби з класичною історіографією, яку «нові історики» вели ще з кінця 1930-х рр., стало не лише надання рівноправ'я іншій історіографії, але — і це є більш важливим — глибока трансформація історії як науки.

Сучасна історіографія поділяється на дві течії: класичну і некласичну. В рамках першої з них поставали і постають різні напрямки і орієнтації. В межах другої можна помітити напрямки, які є чужими один одному в епістемологічному та методологічному відношеннях. Але не настільки, аби їх не продовжував пов'язувати розрив із класичним минулим.

Заслуга школи «Анналів» полягає у створенні некласичної історіографії. Вона живе вже окремим життям, що не залежить від того, чи продовжує існувати школа, чи ні. Здається, що хронікальний дух суперечки про її існування/неіснування, який час від часу оживляється завдяки ювілеям, стає дедалі слабшим²¹².

Звичайно прихильники некласичної історії будуть розвивати окремі

складові традиції метрів, що набуває класичного характеру (Блока, Февра, Лябрусса, Броделя). Класиками стають Дюбі, Ле Гофф, Ле Руа Ладюрі, Гуревич. Так само на класиків некласичної історії перетворюються Ар'єс і Фуко, які донедавна вважалися «еретиками» історичної науки. Ці науковці беруть участь у творенні доробку некласичної історіографії незалежно від того, чи були вони пов'язані зі школою «Анналів», чи навіть ніхто не наслідуював їх з нею асоціювати.

Як і будь-яка інша сфера культури, історія завжди була своєрідним продовженням і розривом. Вона є вкоріненою у минуле, але живиться духом сучасності. Обидві історії — класична і «нова» — ґрунтуються на відмінних уявленнях про світ і людину, засновуються на різних історіографічних метафорах, пропалують специфічний тип історичного порядку. Вони водночас зближуються і підтримують різні позапіднавчальні цінності. По суті, це відмінні одна від одної культурні формації, які цілком інакше трактують ключові складові історичного пізнання — людину і суспільство.

Орієнтації, течії, школи та окремі особистості в історіописанні по-своєму метафоризують досліджувану дійсність. Вони приписують їй власні фундаментальні метафори, які конструюють минуле. Останні детермінують решту пізнавальних процедур, наслідком яких є певна окреслена візія історичного світу.

Неможливо суто пізнавально обґрунтувати вибір саме цих, а не інших історіографічних метафор. Таким чином, неможливо обґрунтувати жодної візії минулого світу, посилаючись на класичну концепцію істини. Істина в історії є «метафоричною істиною», отже — лише здатністю певної історіографічної формації давати «відповідь» на пануючу в історичній науці та її культурному оточенні «вразливість» до певних метафор, тобто до поставлених в цей час питань про «історичну природу людини».

Здається, що повернення до традиційної історії є неможливим. Адже спроби нав'язати світу візію минулого, засновану на банальних або мертвих метафорах, не мають жодного шансу. Класична візія історії функціонуватиме в межах історичної белетристики, задовольняючи традиційні потреби. Натомість історична наука не повернеться до «старої» історії. Метафори безпосередньої антропоморфізації минулого світу будуть тим певніше дезавуйовані, чим частіше мислення про історію спиратиметься на розуміння її саме як галузі культури.

²¹¹ Про «нових істориків» як своєрідну групу інтелектуального натиску див.: Coutau-Bégarie H. Le Phénomène "nouvelle histoire". Stratégie et idéologie "des nouveaux historiens". Paris, 1983. P. 282-295.

²¹² Див.: Les "Annales", Histoire et sciences sociales. Un tournant critique? // Annales E.S.C. 1988. № 2. P. 291-293; Les "Annales", Tentons l'expérience // Annales E.S.C.

1989. № 6. P. 1321; Bessmertny Y. Les "Annales" vues de Moscou // Annales E.S.C. 1992. № 1.

ПРО ІСТОРИЧНЕ МИСЛЕННЯ

ВСТУП

Основною темою цих нарисів є пошук мисленневих передумов, що стоять за актами дослідження (вивчення), що здійснює історик. Простіше кажучи, йдеться про відповідь на питання, як саме історик думає, якщо саме так, а не інакше уявляє собі досліджуваний світ, поглиблює його й певним чином презентує наслідки своїх досліджень.

Усі нариси, вміщені в томі, підпорядковано одній меті: розпізнанню, на яких мисленневих принципах базується історія як дослідницька практика та історіографія, як жанровий спосіб презентації й передачі її результатів. Усі ці принципи — не що інше, як колективні переконання та цінності істориків. Розпізнання цих мисленневих передумов спричиняється до досягнення не тільки певної пізнавальної, а й етичної мети, тобто до усвідомлення сенсу методологічних (епістемологічних) позицій, а також пізнавальних і позапіднавальних цінностей, що стоять за цими позиціями, чи, радше, заховані в них.

Міркування має редукційний характер. Для певних дослідницьких дій та їхніх ефектів ми шукаємо аргументів, що знаходяться за (перед) ними. Таких аргументів, щоб із їхніми наслідками вони становили переконливий, зрозумілий опис історіографічної операції.

Згадані принципи історичного мислення реконструюються не з метою з'ясування їхньої істинності чи коректності. Навіть тоді, коли вони обумовлюють риси так званої минулої дійсності, то виявляються все ж не для того, щоб їх зіставляти з так званою позамисленневою історичною дійсністю. Ми не зможемо їх оцінювати з точки зору репрезентації так званої історичної дійсності, бо нічого, крім її дискурсивних образів про неї не знаємо. Якщо це так, то ми можемо зіставляти між собою лише фігури історичного мислення та ті історичні наративи, які, на нашу думку, окреслюють, як ми пишемо про минуле.

Принципи історичного мислення, зокрема й ті, що перебувають за історіографічними наративами, ми можемо порівнювати між собою, простежувати їхні культурні контексти та їхню історичну змінність, вказувати на їхні «невід'ємні» складові. Отже, маємо на меті простежити способи організації історичного мислення довкола основних метафор мислення й мовлення, дібратися до гіпотетичного закулісся історичної уяви.

Якщо ж ці підвалини історичного мислення увірогіднюються як та-

кі, то вони водночас утворюють із методологічними переконаннями та дослідницькою практикою спільну цілість. І лише цього ми вимагаємо від історичного мислення, практикованого в сфері так званої академічної науки або в проектах, що претендують на статус академічної рефлексії про минуле. Шукаючи, отже, її префігурації, сподіваємося на те, що збагнемо, чому про минуле саме так думано й казано, мовиться і пишеться. Саме з такого, а не інакшого уявлення собі світу виникає його історіографічний образ. Даний стан історичної культури зумовлює те, яким постає в ньому образ минулого.

Моє мислення базується на переконанні, що до опису історіографічної операції веде дослідження над тим, які саме фундаментальні історіографічні метафори/поняття організовують історичне мислення. Існують ті, які є невід'ємними, без яких це мислення є неможливим. Окремі артикуляції історичного мислення є їхнім історичним втіленням, а водночас їх супроводжують нові метафори. Вони разом визначають специфіку розуміння минулого світу, що нам пропонує історіографія. Одночасно ми отримуємо свідомство сталості й мінливості історичного мислення. Певним чином я обстоюю тезу про те, що ця концептуалізація у формі метафор (у риторично-когнітивному їх розумінні) чи понять є мисленневою підвалиною історіографічної операції. Рефлексія над нею була б, отже, історією людського метафоризування минулого світу. Це метафоризування є культурно ангажованим (*stronnicze kulturowo*) і *ergo* хронічно антропоморфічним. У кожному окремому випадку воно є авто-рефлексією культури, в якій виникає.

У полі зацікавлень культурологічно і епістемологічно зорієнтованої методології історії, тобто в галузі, до якої можна віднести ці нариси, перебуває практикування історичного мислення (пізнання, дослідження), яке за свою підставу, в шанобливий чи критичний спосіб, має стандарти культурно обов'язкового елітарного мислення про минуле.

Порозуміння істориків, яке створює фахову спільноту, носить характер «*Verständigung über etwas*», «порозуміння щодо чогось»¹. Воно є порозумінням між істориками про те, що яким є, а це водночас становить підставу роздумів, що обґрунтовують досягнені результати, і як наслідок — прийняття пропонуваніх історичних інтерпретацій. Це порозуміння має характер як мовчазної, так і свідомої згоди.

¹ Apel K.O. Wspólnota komunikacyjna jako transcendentalne założenie nauk społecznych // *Kultura Współczesna*. № 1. Ss. 5-13; Apel K.O. The Hermeneutic Dimension of Social Science and its Normative Foundation // *Epistemology and history, Humanities as a philosophical Problem and Jerzy Kmita's approach to it* / Ed. by A. Zeidler-Janiszewska. Amsterdam-Atlanta, 1996.

Матрицю історичної уяви становить порозуміння між «ближніми в професії», або, ширше, «ближніми в культурі», оскільки враховує обов'язкові принципи етики аргументаційного дискурсу, включаючи й норми, що уможливають інтерсуб'єктивне спілкування. Однією з них є переконання щодо форми «об'єктивної дійсності». Згода щодо її форми дає можливість дискусії в межах спільноти, критичного діалогу, оберігає та пропагує принципи толерантної інтерпретації, що зумовлює виконання історичними дискурсом своєї культурної функції, яка полягає, як я стверджую, на постачанні семантики для культурної комунікації.

Переконання, що можна віднайти єдину філософську (метафізичну, онтологічну, епістемологічну) основу, що обґрунтовує минуле й сучасне практикування історіографії, є хибним. Апеляція до якоїсь істотної риси минулого чи до якогось єдиного способу історичного пізнання не дає змоги збагнути історичне мислення. Усе, що знаємо, що переживаємо й трактуємо як минуле, віднайдене в історіографії, береться з досвіду мислення про нього, а не власне з нього. Це посередництво в доступі до минулого, яке забезпечує нам культура, є водночас відкиданням претензій щодо безпосереднього твердження про нього, а також щодо можливості джерельного пізнання його як самого в собі. Отже, ще раз підкреслимо: все, що ми знаємо про минуле, знаємо з культуризуючої нас культури. Ми не можемо ані безпосередньо досліджувати минуле чи видобувати його з джерел, де воно начебто заховано, ані «слухати» їх, бо вони самі не говорять, ані побачити в них минулу людську реальність, бо не вдасться їй там розгледіти. Навіть, якби ми мали змогу звертатися до власного досвіду з найближчого минулого, то все одно, ми беремо участь в ньому, перебуваючи в кайданах попередньо засвоєних сенсів, що визначають, як ми його сприймаємо й відчуваємо.

Так само і фаховий огляд минулого береться не скільки з факту набуття здатності вледітися в реальність саму в собі за допомогою успішного володіння інструментами досягнення цієї реальності, скільки з опанування прийнятих спільнотою правил ведення досліджень і конструювання дослідницького наративу. Дотримуючись традиції оповідання, ми продовжуємо розповідь у руслі актуальних сьогодні питань. Повторимо, це саме ближні в професії вирішують, чи запропонована нами візія минулого має риси, що уповноважують її до буття історіографічним продуктом, зокрема, й витвором академічної історії.

Отже, презентовані нариси є не скільки про те, що яким було, яким є й яким має бути, скільки передусім спробою розуміння того, як ми мислимо історично, як практикуємо історію.

Одним із головних сюжетів праці є історична істина. Так чи так, що

б не пропонувала нам метарефлексія над історіографією, то все ж мусила б висловитися щодо цієї принципової проблеми, якщо не прямо, то опосередковано. Дана праця могла б, отже, мати назву: «Обличчя історичної істини». Вірю, що читач віднайде мою точку зору.

У фокусі моїх зацікавлень постають проблеми, які, порушувані раніше, дозріли до цілісних сюжетів, що вписуються в зв'язний, як видається, спосіб думання про історичне мислення. Визнаю сприятливою обставиною те, що розв'язання, прийняті в праці «Історія — Культура — Метафора»², були настільки відкритими, що в своїх принципових моментах не повинні тут принципово переглядатися. Я спробував, прислухаючись до порад критиків, розвинути надто лаконічні розуміння деяких проблем. Конструктивістське послання тієї праці доповнюється тут в дусі культурного конструктивізму³.

Ідея історичної істини як істини метафоричної висловлена досі ніби мимохідь, набуває в цих нарисах додаткового висвітлення. Концепція прикладної істини, що практикується істориками, є свого роду прагматичною реалізацією головної колективної віри істориків, якою залишається історична істина.

Окремі фрагменти праці є значно переробленими версіями доповідей, виголошених на конференціях. У своїх первинних варіантах вони були опубліковані в Польщі, деякі — лише за кордоном. Значна частина роздумів досі не була надрукована, а решта були включені до контексту, який, на мою думку, підвищує їхнє значення.

² Wrzosek W. Historia — Kultura — Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii. Wrocław, 1995 (англ. видання: History — Culture — Metaphor. The facets of non-Classical Historiography. Poznań, 1997). Дана праця висловлюється на користь своєрідного культурного конструктивізму. Вона вказує на статус історичного знання вже тоді, коли популяризує метафоричний характер підвалин історичного мислення. У цьому світлі історіографія постає видовим застосуванням ідей, наявних у культурі, до практики історичного мислення. І навпаки, історичне мислення насичує культуру історичністю. Ця комунікація історії з культурою є діалогом культур, de facto історичним пізнанням.

³ Культурний конструктивізм, як я це розумію, прагнув би бути співзвучним з історичним конструктивізмом Й. Марґоліса, а також із надзвичайно цікавою культурознавчою рефлексією, яка є продовженням соціально-регулятивної концепції культури, утверджуваної Анною Палубицькою та її ідейними соратниками з-під знаку «Eidolon»: Margolis J. The Arts and the definition of the Human. Toward a Philosophical Anthropology. Stanford, 2008; Margolis J. Czym w gruncie rzeczy jest dzieło sztuki? Kraków, 2004; Pałubicka A. Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata. Bydgoszcz, 2006 та інші праці цієї школи мислення про культуру.

КУЛЬТУРНЕ ПРИПISУВАННЯ (*IMPUTACJA KULTUROWA*) ЯК МОДЕЛЬ ІСТОРИЧНОГО МИСЛЕННЯ ТА ДОСЛІДЖЕННЯ

Ідея культурного приписування є з багатьох точок зору зручною стратегією опису пізнавальних (дослідницьких) практик, які використовує гуманітаристика (гуманітарні науки). Вона дає змогу не тільки наблизитися до конкретики й так її описати, щоб було легше вказати на схожість і відмінність поміж окремими проявами дискурсивних історичних практик, а й легше наблизитися до епістемологічних і методологічних аналізів, що діагностують їх на понадпрактичному рівні. Ті ж, як усе частіше вважається, втікають перед згасаючою свідомістю надії на епістемологічне узаконення до неепістемологічних чи нефілософських обґрунтувань.

Невдача філософських устремлінь до узаконення пізнання схиляє до того, щоб на деякий час відкласти в бік турботи про його досягнення й пошукати прагматичних відповідей на питання, чому ми усі погоджуємося із запропонованими нам візіями світу й людини, незважаючи на те, що, по суті, вони не піддаються епістемологічній (філософській) легітимізації. Однак вони задовольняють нас настільки, що ми називаємо їх правдивими.

Фігура культурного приписування має, однак, ту перевагу, що значною мірою торкається перебігу реальних дослідницьких практик, артикулюючи мало поширені уявлення про них, як і відкриває мисленнєві передумови, що стоять за поширеною суб'єкт-об'єктною практикою мислення, на якій засновується історіографія.

Цим я, втім, не обмежуюся і намагаюся вказати на можливість зустрічі розчарованих прихильників епістемології (філософії) як узаконюючого дискурсу з прихильниками віри в прямолінійну правомочність їхніх пізнавальних операцій, яка, по суті справи, полягає в їхньому магічному (маніфестаційному) ушляхетненні цією практикою. Розуміння істини цими другими базується на вірі в її легітимізуючу силу й випереджає або замінює її пошук. Вона криється в правдогенному методі, бо саме його застосування призводить до досягнення істини. Якщо ж

при цьому вона перебуває, як вважається, ззовні, то додатково її ніби обґрунтовує досвід (джерела).

Згідно з обіцяною, даною у вступі, ми намагаємося впровадити до дискурсу про історіографічну операцію ті її мисленнєві положення та наслідки, які мовчазно, з силою очевидності, ніби контекстуалізують її «з обох боків». Часто вони являють собою апріорні переконання й не завжди артикульовані (імплицитно) наслідки. У мої наміри не входить встановлювати, які з них правдиві, добрі чи лише слушні. Я хочу лише з'ясувати, якими вони є і в який спосіб вони становлять своєрідну метафізику історіографічної операції, утверджуючи при нагоді специфічність і культурне обличчя історичного мислення.

1. Префігурації культурного приписування

Перш ніж представити доповнення і коментарі до концепції культурного приписування⁴, згідно зі стратегією цієї праці, я подаю основоположні тези концепції.

По-перше, ідея культурного приписування описує культурну навичку мислення й наративізації, яку Йозеф Міттерер назвав дуалізуючим способом мислення й мовлення. Світ, згідно з цим ментальним рефлексом⁵, ділиться на «цей бік», по який знаходиться свідомість, мислення, суб'єкт, який пізнає, і на «той бік», де знаходиться те, про що думається, об'єкт пізнання, так звана предметна дійсність. Звісно, дуалізуючий спосіб мислення окреслює загалом, і опозиційно щодо недуалізуючого способу мислення й мовлення, доволі широкий спектр різних позицій, що визначають пізнавальний характер взаємодії цього й того боків⁶.

⁴ Я трактую як інтегральні висновки, запропоновані в моїх працях: The Problem of Cultural Imputation in History. Relations between Cultures versus History // Historiography between Modernism and Postmodernism. Contributions to the Methodology of the Historical Research / Ed. by J. Topolski. Atlanta-Amsterdam, 1994 (Poznań Studies in the Philosophy of Sciences and Humanities. Vol. 4)1; Historia – Kultura – Metafora. Ss. 13–25.

⁵ Під «ментальним рефлексом» я розумію історично сформований мисленнєвий автоматизм, тобто мислення, що відбувається так, начебто за свою передумову воно бере певне уявлення. Якщо ж ця передумова сприймається як мовчазна дійсність, що визначає перебіг мислення й дії, то тоді цілком заслуговує на право називатися «ментальним рефлексом» і є такою, що не піддається рефлексії, себто є «безумовним рефлексом». Тоді ж коли вона є свідомо прийнятим принципом, то просто становить свого роду свідомий («інтелектуальний», «епістемологічний») вибір.

⁶ Mitterer J. Tamta strona filozofii. Przeciwno dualistycznej zasadzie poznania. Warszawa, 1996.

Подібною є й ситуація з ідеєю культурного приписування. По один бік пізнання є культура, що пізнає, а по другий, тобто по «той бік», перебуває досліджувана культура. Отже, як ми здебільшого звикли вважати, пізнання має суб'єкт-об'єктний вимір.

По один бік, по бік культури, що досліджує, ми маємо дослідника, наприклад, антрополога, а по другий — культуру, яку він досліджує.

Аналогічно я пропоную розглядати й пізнавальну ситуацію історика. По один бік є актуальний культурний лад, зокрема, стандарти історичного пізнання й дослідження, інакше кажучи, обов'язкові методологічні стандарти та методичні практики історіографії, а по другий — минуле, тільки не саме в собі, а заховане в переконаннях (уявленнях) про те, яким воно є.

Минуле — це колишня соціальна дійсність, чи, як я переважно її називаю, — культура в широкому значенні цього слова. Таким чином, «по цей» бік — історик як представник культури чи теж, як воліє Флек, носій «мисленнєвого стилю» або «представник наукової спільноти», а «по той» — минуле, тобто колишні стани культури.

Передумови такого підходу такі: по-перше, я погоджуюся з Флоріаном Знанецьким, що всі науки про людину є науками про культуру. Оскільки точка зору, що історія є наукою про людину не викликає заперечень, то аргументацію видатного соціолога про те, що об'єктом досліджень наук про людину є культура, я приймаю за свою⁷.

По-друге, я приймаю, що розширення сфери історичних досліджень, яке відбулося протягом ХХ ст., дає підстави стверджувати, що об'єктом історії є сукупність людських подій, а отже, щонайменше, сфера, яка називається культурою. Під цією останньою я маю на увазі її антропологічне розуміння, тобто синтез так званої матеріальної та духовної культур. Сучасна історіографія привласнює собі право займатися всім, що людське, а отже, також тим фрагментом світу, який зазвичай зараховується до природи, однак тільки тим її фрагментом, що залишається у фокусі діяльності й мислення людини, а отже, є культурно освоєним⁸.

По-третє, спосіб сприйняття науки, зокрема, й історіографії, сучас-

⁷ Znaniecki F. Wstęp do socjologii. Poznań, 1922. S. 33; Він же. The Method of Sociology. New York, 1968. P. 37.

⁸ Bloch M. Pochwała historii, czyli o zawodzie historyka. Warszawa, 1962. А. Палубіцька так розуміє це питання: «Отже, творіння природи, якщо вони не приручені культурою, не існують в об'єктивно-культурний спосіб: ми просто не можемо їх використовувати й не знаємо, що вони існують» (Pałubicka A. Narzędzie i rzecz w perspektywie kulturoznawczej // Heidegger w kontekstach / Pod red. N. Leśniewskiego. Bydgoszcz, 2007. S. 123).

ною наукознавчою рефлексією настільки сильно враховує культурний контекст, який впливає на ідентичність та розвиток науки, що загалом можна вважати, що це культура, а від її імені історична наука через «відделегованих» до цього своїх фахових представників, тобто істориків, досліджує своє минуле.

Це причини, через які, розмірковуючи над історичним пізнанням, я відкриваю як суб'єктність пізнання, визнаючи, що ним є досліджувача культура, а також беру до уваги те, що об'єктом пізнання/дослідження є культура, чи, як хто бажає, її минуле. Такий підхід дозволяє враховувати позанаукові контексти історіографії, а також не оминати увагою досліджень навіть над дуже екзотичними проявами людського буття в світі минулого. Підсумовуючи, можна сказати, що культура досліджує саму себе, що за браком іншої, переконливішої пізнавальної інстанції, дозволяє стверджувати, що історичне пізнання є авторефлексією культури, її самосвідомістю⁹.

2. Антропологічні інспірації ідеї культурного приписування

Ідея культурного приписування є, як видається, зручним способом артикуляції епістемологічних та методологічних проблем, що постають як у випадку культурної антропології, так і історії. Більше того, вона поєднує культурознавчий дискурс із епістемологічно-методологічним, і — через припущення, що історично закріпленим способом розуміння історичного пізнання як розуміння, що відбувається у відносинах суб'єкт/об'єкт — кореспондує з поширеними серед істориків поглядами щодо неї. Вони ж бо майже повсюдно закладають цю дуалізуючу стратегію. Історики — і не тільки вони — звикли описувати свою дослідницьку стратегію як гру суб'єкт/об'єкт¹⁰. Більше того, вони діють так, ніби ця стратегія є очевидністю.

Безпосереднім мотивом, що спонукав мене до використання ідеї

⁹ Wrzosek W. Historia — Kultura — Metafora. S. 13. Ян Поморський так коментував, як видається, схвально, мої тези з праці «Історія — Культура — Метафора»: «Відтоді історіографія стає не стільки джерелом пізнання культур, про які вона свідомо говорить (і досліджує їх), але її джерелом для пізнання самої культури, що пізнає» (Pomorski J. Historiografia jako autorefleksja kultury poznającej // Świat historii. Prace z metodologii historii i historii historiografii dedykowane Jerzemu Topolskiemu z okazji siedemdziesięciolecia urodzin / Pod red. W. Wrzosa. Poznań, 1998. S. 378) [виділення Яна Поморського].

¹⁰ Не перешкоджає їм (нам) у цьому й ця, здавалося б, очевидність, що досліджуваного об'єкта, хоч би що там казати, вони не мають перед собою, бо ним є минуле.

культурного приписування для опису історичного пізнання, було зіставлення історіографічної операції з практикою антропологічного дослідження/пізнання. Це сталося у контексті моїх спроб зрозуміти причини успіху нової історії у вигляді історичної антропології. Мене цікавило, чому довготривалий роман історії з антропологією, плодами якого була поява етноісторії, виявився таким успішним, особливо для історії. Бо це, власне, вона дістала найбільшу користь від зближення з антропологією. У результаті саме історія, на мою думку, стала більше наукою про культуру, ніж антропологія історичною наукою¹¹.

Обидві дисципліни, тобто історія й етнологія (етнографія), почали існувати одна поряд з одною, як слушно зауважив колись Жак Ле Гофф, у творі Геродота. Пізніше історіографія пішла своєю дорогою, і знову етнографічний (антропологічний) роздум про світ наблизився до історії в просвітницькій думці, щоб, після періоду формування ідентичності та самостійності обох наук про людину в другій половині XIX ст., знову зблизитися в другій половині минулого сторіччя у вигляді історичної антропології — одного з найбільш перспективних напрямків історіопісання.

Я зіставляю стратегію історичного пізнання з антропологічним і стверджую, що так само, як антрополог реалізує своє пізнання, яке можна описати так: культура досліджує культуру; те ж саме можна сказати й про історика. Історик досліджує минуле, яке, через свою часто значну віддаленість в часі, постає перед ним ризиковано іншим (дивовижно інакшим), ніж культура, яку він репрезентує. Класичний антрополог чинить так само: він досліджує екзотичні (тепер уже не лише такі) прояви сучасної для нього культури, часто просторово віддаленої від його рідної культури. Обидва вони простежують схожість і відмінність між культурою, що досліджує, й культурою, що досліджується, прагнучи описати їх, зрозуміти й інтерпретувати. Вони погоджуються з простим спостереженням, що культура є диференційованою в часі та просторі. Для історика різницю передусім визначає час, для антрополога культура — передусім простір.

Історик, як і антрополог, досліджує іншу культуру крізь призму своїх мисленнєвих категорій, властивих його часові візій історичного (культурного) ладу. Він спостерігає минуле крізь об'єкти світу, до якого належить. Сучасність досліджує минуле, говорить Колінгвуд. Сучасність ставить питання минулому — стверджують Марк Блок і Люсьєн Февр.

¹¹ Polasik K. Antropologiczny rekonesans historyka. Szkice o antropologii historycznej. Bydgoszcz, 2007.

«*Pas problème, pas histoire*», писав останній, а ці проблеми беруться з сучасності¹².

Ернст Касієр так розуміє цю проблему:

«*Історичне знання є відповіддю на конкретне питання, відповіддю, яку має дати минуле, але саме питання ставить і диктує сучасність — ставлять його й диктують наші актуальні інтелектуальні зацікавлення й наші актуальні моральні й суспільні потреби*»¹³.

3. Складові культурного приписування. Про принцип несуперечності. Історіографічні метафори

Якими вони можуть бути? Наприклад, такими: історик (антрополог), досліджуючи об'єкт своїх зацікавлень, привносить до нього, вписує в його образ, логіку, характерну для мови, якою він про нього думає або говорить. Коли маємо на увазі антично-західноєвропейський спосіб мислення (і такого ж історика), то нею є, напевно, класичне логічне числення як невід'ємна риса нашого мислення й приписи, які воно накладає на кожне твердження, зокрема, й про іншу культуру. Отже, вона бачиться в тій перспективі, яку нав'язує досліджуваному світу, наприклад, закон несуперечності й наслідки щодо образу досліджуваного світу, що з нього виникають¹⁴.

¹² Також і Бенедетто Кроче, творчістю якого надихався автор «Ідеї історії», як і Марк Блок, в «Апології історії» якого подекуди звучать ідеї цих перших, а зрештою і Ганс-Георг Гадамер (Prawda i metoda, Zarys hermeneutyki filozoficznej. Kraków, 1993. Ss. 343-351) надають питанню конститутивну роль у пізнанні, зокрема, і в історичному пізнанні/дослідженні: «... кожен крок роздумів залежить від постановки відповідного питання. Питання — це вибухова суміш у патроні, «сила кожного вибуху»» (Collingwood R.G. The Idea of History. Oxford, 1962. P. 247). Див. також: Вжозек В. Между дефиницией и метафорой // История и современность. 2005. № 4. С. 4-18, де я підтримую тезу, що «дефініції», quasi дефініції, будучи рефлексійною відповіддю на питання (що це є?), є елементарними екзистенційними гіпотезами — елементарними культурними приписуваннями. Це пояснюється тим, що вже сама постановка питань (*datum questionis*) є екзистенційною мікрогіпотезою. Як наслідок питання, що ставляться до досліджуваної культури (здавалося б, найпростіше: «що це є?»; із здивуванням: «а що ж це таке?»), схилиють нас до «ревізування» префігуруючого сенсу «дефінієндума», що здійснюється в межах сенсу культури, що досліджує. Відповідь на ці питання містила б у собі приписування, що походять з боку культури, що визначає (досліджує).

¹³ Cassirer E. Esey o człowieku. Wstęp do filozofii kultury. Warszawa, 1998. S. 289.

¹⁴ Quine W. van O. Na tropach prawdy. Warszawa, 1997. Ss. 139-143. Там наведено аргументи проти критиків принципу виключеного третього.

Така аристотелівська логіка, як видається, — це мінімальна доза європоцентризму. — як окреслює описувану ситуацію Вацлав Мейбаум, — і водночас мінімальна порція сциєнтизму європейської культури¹⁵, яка неминуче приписується досліджуванним культурам. Відбувається це саме так незалежно від того, чи досліджувана культура є перенасичена аристотелівською логікою, чи в ній наявна міфологіка, характерна для, — як це називає Леві-Брюль — *mentalité primitive*. Як засвідчують, наприклад, дослідження Арона Гуревича, традиційні спільноти середньовіччя бувають антиномічними, також, додаю від себе, бувають ними сучасні народні культури. Таким чином, досліджуючи минулу культуру, ми приписуємо їй, силою мови, нашу логіку. «Вписування», зазвичай рефлексійне, нашої логіки в досліджуваній світ — це мінімальна доза культурного приписування¹⁶.

Ми чинимо так із багатьох причин. Однією з основних є те, що логіка присутня в наших сучасних дискурсах, і не лише в академічних. На мою думку, невід'ємну рису нашого мислення, зокрема, так званого наукового, академічного, становить дотримання принципу несуперечності. Мінімальною вимогою, яку ми ставимо до комунікованих нам описів світу, є дотримання ними принципу несуперечності¹⁷. Це саме та умова, що уможливорює інтерсуб'єктивний обмін переконаннями разом з їхнім аргументаційним контекстом. Інтерсуб'єктивна комунікація уможливорює нам розуміння того, які переконання (й цінності) нам запропоновано, а крім того, дає нам шанс їхньої інтерпретації. До того ж, що особливо важливо, вона уможливорює реконструкцію невисловлених передумов і наслідків цих переконань. Без цих останніх розуміння переконань, які за своєю природою мають контекстуальний сенс, було б неможливим. Саме контекстуальність переконань надає шанси здійснення їхнього перекладу на категорії власного мислення, що є умовою розуміння чужих переконань до рівня, який уможливорює їхню мисленнєву (критичну) обробку, й таке представлення собі її ефектів, щоб про них можна було повідомити іншим. У результаті така ситуація створює шанси

¹⁵ Meijbaum W. Scjentyzm i antynomie kultury Zachodu // Studia Filozoficzne. 1984. № 3. S. 87.

¹⁶ Wrzosek W. Historia — Kultura — Metafora. S. 19.

¹⁷ По суті, я вважаю, що це визначальна цінність. Ця несуперечність розуміється тут не лише як вступна умова, а й як ідеальний акт комунікації та порозуміння. Дослідник повинен бути налаштованим на подолання суперечності в ході комунікаційного акту.

прийняття особистого рішення щодо того, який образ світу ми визнаємо за свій, і на участь у діалозі¹⁸.

Цієї обставини достатньо для того, щоб погодитися з тим, що навіть коли описувані «первинні» переконання, наявні в досліджуваній культурі, не дотримуються принципу несуперечності, то, щоб їх зрозуміти й описати, треба привнести до них логіку дискурсу, в якому вони мають бути описувані і, що найголовніше, представлені репрезентантам певної наукової чи культурної спільноти. У тому ж разі, коли в досліджуваній культурі дотримуються, як нам видається, суперечливих переконань, то завданням дослідника стає пошук правил, що визначають пошанування цих переконань у досліджуваній культурі, та їхній опис мовою дослідника, який дотримується несуперечності. Та обставина, що антрополог чи історик створює наратив, який має відповідати очікуванням близької йому наукової спільноти, змушує до того, щоб описуваний світ був узятий в лапки, перестав бути для нього «світом у самому собі», «таким, яким він є» (або для істориків «таким, яким він був») і став світом, що спостерігається нами, тобто крізь перспективу нашого культурного (мисленнєвого) обладунку. Тоді ми приписуємо йому щонайменше логіку нашого мислення. Є так тому, що продукт нашого пізнавального ставлення до іншої культури принципово й передусім призначений для репрезентантів культури, що досліджує (а не для досліджуваної культури як, напевно, скаже більшість істориків і антропологів). Отже, він зобов'язаний відповідати мінімуму, визначеному нами наративом про світ¹⁹.

Як наслідок, суперечка в цьому контексті між релятивістами і антирелятивістами щодо проблеми статусу досліджуваних культур і можли-

¹⁸ Міркування Ганса-Георга Гадамера на тему бесіди, інтерпретації та перекладу в: Він же. Prawda i metoda. Ss. 353-358; Idem. Język i rozumienie. Warszawa, 2003.

¹⁹ Баррі Барнс так це пояснює: «Можна визнати, що правила логіки є принаймні *implicite* важливими в усіх суспільствах: дискурсивна людська думка пристосовується до них, бо змушена пристосовуватись, якщо хоче бути зрозумілою як сигнал, а не шум» (Barne B. Socjolog wobec pojęcia racjonalności // Literatura na Świecie. 1991. № 5. S. 168). Моя позиція категоричніша: вона не передбачає «імпліцитної важливості логіки в усіх суспільствах», як того прагне Барнс. Я вважаю, що дискурсивна людська думка приписує досліджуваному світу логіку світу, що досліджує, «якщо хоче бути зрозумілою як сигнал, а не шум». Подібне твердить і Лешек Колаковський: «Сенс правил логіки полягає в тому, що вони фактично описують регулярність нашої мисленнєвої праці (наприклад, "неможна з впевненістю висловити два судження, що безпосередньо суперечать одне одному"), або, якщо вони стосуються самих тверджень, а не наших думок, то своєю правомочністю вони завдячують практичним потребам міжлюдської комунікації та технологічної ефективності». (Kolakowski L. Obecność mitu. Wrocław. 1994. S. 46).

вості їх пізнання розв'яжеться, чи, радше, повністю скасується тоді, коли дисциплінарній спільноті, ближній в культурі, треба буде представити результати власних досліджень. Перестає бути істотним, чи є саме так, як стверджують одні: результати пізнання іншої культури мають шанс стати вірогідними, оскільки відкривають універсальні риси природи та культури, й тому є зрозумілими понадкультурно; чи теж, як твердять інші: оскільки універсальї не існує, то з перспективи культури, що досліджує, все одно не властиво описати досліджувану культуру інакше, ніж за участі культурного приписування.

Отже, якого б досвіду ми не набули під час попереднього пізнавального контакту з досліджуваною культурою, все одно треба буде здійснити переклад досліджуваного світу на мову культури, що досліджує. Інакше кажучи, треба принаймні мінімально або/і у метафоричний (метамовний) спосіб приписати досліджуваній культурі логіку, властиву культурі, що досліджує.

Наслідком визнання, що мінімальною й невід'ємною дозою культурного приписування є елементи логіки, є те, що дотримання цієї логіки дозволяє визнати, які саме екзистенційні судження шануються, й які так чи так приймаються у досліджуваній культурі²⁰. Це, своєю чергою, дає можливість визначити, які сутності існують у досліджуваній культурі, та як вони існують, а також, які сутності існують (і чи взагалі вони існують, а якщо вже існують, то як?) з перспективи досліджуваної культури.

Навіть гірше, у досліджуваній світі ми зазвичай привносимо, що є дуже важливим, наші переконання про те, що і як існує. Як правило, ми не беремо до уваги те, які інші види існування припускають носії досліджуваної культури; чи вважаємо, наприклад, що, якщо Бог існує, то існує для них так само, як для нас, чи існує для них інакше, ніж краса, й інакше, ніж дерево, якщо для них вони існують як такі, так, як вважаємо, ми — представники модерної європейської культури — визнаємо, щонайменше, три типи існування²¹.

Мабуть, у досліджуваному світі зустрічаються ще й інші види існу-

²⁰ Настільки, наскільки у досліджуваному світі ми маємо справу зі сформованим переконанням (фактично рефлексійною операцією) про існування/неіснування, тобто, ймовірно, попередньо сформованим уявленням про «я» і «світ поза я».

²¹ Ясна річ, таких видів існує багато, напевно, стільки, скільки є способів їхнього постулювання. «Оскільки у нашій культурі існують культурно-об'єктивні стани речей, на які можна вказати та їх інтерсуб'єктивно ідентифікувати на власному досвіді, що розуміється як безпосередній чуттєвий контакт». (Pałubicka A. Narzędzie i rzecz w interpretacji w kontekście idei filozoficznych Martina Heideggera // Heidegger w kontekstach / Pod red. N. Leśniewskiego. Bydgoszcz. 2007. S. 125).

вання, які сприймаються в іншому ніж вказаному Анною Палубіцькою сенсі, наприклад, існування, які постають внаслідок релігійних, магічних переконань, так як і в нашому світі інакше існує Гамлет, а інакше Шекспір, генетичний код чи демократія²².

Отже, ми привносимо в досліджуваний світ, зазвичай ентимематично, елементарні екзистенційні переконання про те, що і в який спосіб може існувати. Причому часом трапляється так, що це Щось у досліджуваних суспільствах не те що не існувало, а навіть подумати про нього було неможливо. Наприклад, для XIII століття не існує вуглеводню, ньютонівської сили чи вегетації, які для нас є майже буденним знанням; всі вони для нас, хоч і по-різному, існують.

На цьому справа не завершується. Досліджуваній культурі ми приписуємо нашу темпоральність і нашу просторовість, наші основні уявлення про час і простір, які, як твердить К.Дж. Денбі²³, також вписані у нашу мову. Організація досліджуваних (досвідчуваних нами) явищ наперед визначає уявлюваний нами їхній перебіг і розташування в просторі.

У нашій мові є відповідне розуміння відстані, залежне від властивого нашій цивілізації чи сфері досліджень, яку ми репрезентуємо, способу змагання з нею, наприклад, вимірювання її, розмірів речей, поняття наповненого простору, того, що є високим, того, що є легким для досягнення в просторі, тощо. Наша мова кодує ці уявлення, і саме в них ми здійснюємо опис культурно іншої просторовості, пояснюючи її ніби у наших поняттях.

Крім логіки, темпоральності, просторовості та елементарних екзистенційних суджень історик приписує досліджуваному світу стереотипи історичного мислення, фундаментальні мисленнєві категорії, без яких історіографія є немислимою, як та, що наявна в Біблії, так і та, що окреслена Гомером, та, яку культивував Н. Макіавеллі й про яку писав Віко, якою займався Мішле, Л. фон Ранке, М. Блок чи Е. Ле Руа Ладюрі.

Фундаментальними архетипами історичного мислення, як вважаю я, подібно як і Г. Нісбет, є ідеї генези та змінності. Без них історичний дискурс є неможливим. Якщо в мисленні немає генетичного (генеалогічного) розуміння і відсутня змінність, то таке мислення не є історичним. Тоді воно не відповідає рисам діахронічних уявлень, на які очікують від нього споживачі історичного мислення й читачі історичних праць. Ка-

²² У моїх прикладах наявне припущення, що для нас існують якісь типи буття, встановлені дискурсивним способом.

²³ Denbigh K.G. Świat i czas. Warszawa 1979. S. 12.

тегорії генези й руху/розвитку немінуче приписуються минулому тоді, коли про нього оповідає історик²⁴.

Я назвав їх, користаючись з інспірацій сучасної гуманітаристики, історіографічними метафорами²⁵. Саме вони, разом із згадуваним багажем логіки, темпоральності, просторовості й очікуваннями щодо існування/неіснування, становлять культурне приписування і є співтворцями образу досліджуваної культури, що постає внаслідок зусиль історика.

Історіографія, повторюємо за багатьма мислителями й буденними переконаннями, є дочкою свого часу, конструктом сучасної й культури, передусім тому, що досліджуваний світ вплетений у мережу метафор, властивих культурі, що досліджує. Вивчаючи культуру минулого, ми не можемо ані позбутися свого світу й постати перед так званим минулим як *tabula rasa*, ані глянути на нього з перспективи універсальності. Якщо б такі й були, то вони все одно були б подані нам у колориті нашого мисленнєвого клімату, в контексті ієрархізованих сучасністю цінностей. Ми завжди лишаємося в полоні сучасності, бо не можемо піднятися над нею хоча б тому, що все одно нам доведеться повертатися до неї, щоб зафіксувати в ній своє існування, порозумітися в ній і для неї писати про її минуле. Наше пізнання минулого ми маємо представити в мові нашої культури (як цього не бажав би Франклін Анкерсміт, так чи так світ досліджуваного минулого, щоб він міг бути для нас інтерсуб'єктивною цінністю, повинен віддзеркалитися в наративі або мові співбесідника, що переживає *experience*)²⁶.

Отже, навіть тоді, коли наше розуміння досліджуваного світу могло б відбуватися в його категоріях²⁷, то все ж наприкінці історик чи антрополог був би змушений відповідати вимогам науки, якою він займається, дотримуватися ритму мовної культури, від імені якої він досліджує і в якій він подає своє пізнання (результати своїх досліджень). Він повинен був би відповідати прийнятим у цій культурі принципам семантики, щоб постати в ній як учасник культурної комунікації. Щоб їм відповідати,

²⁴ Wrzosek W. Historia — Kultura — Metafora. Ss. 5–36.

²⁵ Ibidem. Ss. 25–37; Вжозек В. Історіографія як гра метафор: судьбы «новой исторической науки» // Одиссей: Человек в истории. М., 1991. С. 60–73.

²⁶ Маю тут на увазі Ідею Франкліна Анкерсміта, висловлені в: Ankersmit F. Sublime Historical Experience. Stanford, 2005.

²⁷ Що не видається мені можливим, бо досліджуваний світ (тубілець досліджуваний Малиновським, як і Святий Людовик, досліджуваний Ле Гоффом) мав би бути «навченим» історичної, антропологічної і зрештою наукової рефлексії, аби в ньому міг існувати ментальний інструментарій, «такій, що надається до порівняння», «співмірний» з антропологічним або історичним дискурсом.

тобто щоб ми могли пізнавальні повідомлення історика або антрополога визнати пізнавально суттєвими і взагалі такими, що можуть бути пізнані, ми мусили б їх розуміти й визнати як такі, що відповідають конкретним методологічним стандартам. Інакше марним буде наше пізнання, марними будуть наші дослідницькі зусилля. Усе це спричиняє необхідність перекладу досліджуваної культури на мову культури, що досліджує.

Таким чином, мова культури, що досліджує, визначає пізнавальні рамки дослідження та межі культурного приписування й встановлює немінучу відносність пізнання. Саме тут криється властивий історії *ex definitione* культурний релятивізм.

Отже, ми не можемо досліджувати об'єкт свого пізнання, вживаючи свій культурний і ментальний інструментарій так, щоб це не впливало на результат дослідження. Тим більше, що, по суті, цей об'єкт пізнання є префігурованим, уявленим культурою, що досліджує, в момент його ініціювання.

Ідея культурного приписування є свідомою того, що досліджувані явища «стигматизовані» нашим мисленням, що коригує їх — фактично, внутрішньокультурну — сутність в особливий культурно ангажований спосіб. Не вдається вловити сенс культурного (історичного) феномена в його історичній (культурній) специфічності (унікальності), «самого в собі», як цього прагнув би романтичний (наївний) реаліст. Зосередження наших думок на досліджуваному явищі приживає його у нашому світі, наче переносить до нас, у наші часи, вводить його у наш гуманітарний коефіцієнт (*współczynnik humanistyczny*), як сказав би Флоріан Знанецький. Без зацікавленої «пізнавальної готовності», як сказав би Людвік Флек, обладнаної селекціонуючим сенсом, взятим попередньо з нашої культури, він не міг би бути об'єктом наших дослідницьких міркувань. Досліджуваний світ «сам в собі» є для нас неозначеним. Ми можемо застосувати щодо нього хіба що актуалізуючу інтерпретацію²⁸.

Пізнавальна ситуація історика й антрополога стає подібною до ситуації фізика, яку описує принцип невизначеності Гейзенберга²⁹.

4. Метафорична істина

У світлі попередніх висновків виявляється обґрунтованою підтримка ідеї істини, яку я, слідом за Полем Рікером, називаю метафоричною. Я

²⁸ Wrzosek W. Interpretation of the Human Acts. Humanistic Interpretation // Interpretation in the Humanities / Ed. by T. Bukosiński. Poznań, 1990.

²⁹ Ідею так званого культурного «принципу невизначеності» я подаю в праці «Historia — Kultura — Metafora» (с. 18–20).

вживаю це окреслення тому, що ця істина є визначеною, можна сказати, скроєною на зразок історичних метафор, у світлі яких концептуалізує історик. Істина історичного, антропологічного наративу, але не лише цих дискурсів, є узалежненою від наших поняттєвих закорінень, від нашої мови, від наших фундаментальних уявлень часу й простору, того, що, на нашу думку, існує й не існує. Крім того, про що раніше ми не згадували, а що є не менш вагомим, істина має такий «вимір і форму», якими є постульовані («віднайдені», скажуть одні, «встановлені» — на думку інших) підставові залежності між феноменами, які заповнюють описувану дійсність.

Якщо історик, зв'язуючи випадки, приймає генетичні зв'язки (наприклад, причинно-наслідкові), то описуваний світ постає як каузальний, подієвий, власне, пов'язаний причинно-наслідково. Так чинить, якщо говорити загально, традиційний історик, який займається подієвою (історизуючою) історією. Якщо ж історична дійсність окреслюється інакше, наприклад, як світ соціальних процесів (економічних, соціальних, культурних), як, наприклад, в історіографії à la Бродель, то він зв'язує ці процеси функціональними, а не причинно-наслідковими, зв'язками³⁰. Якщо історик заповнює минулі часи подіями, то він популяризує істину подій, так званих фактів. Він встановлює їх, перевіряє, стверджує, які, де й коли мали місце та як пов'язані між собою і хто їх спричинив. Якщо ж, своєю чергою, нетрадиційний історик, наприклад, сциєнтист, досліджує історичні процеси, то він визначає їхню тривалість, перебіг, кореляцію з іншими процесами. Отже, в полі його зацікавлень немає подій (таких, що виступають у ролі риторично-переконуючих прикладів, як це трапляється також у Броделя). Отже, у нього немає істини подій. Натомість є «істина» про те, як світ був світом процесів. Такий історик повинен обґрунтовувати існування цих процесів, і він робить це у властивий для «нефактографічної аргументації» спосіб. Він не пише про те, що, коли й де трапилося, а лише про те, як розгорталися процеси, що мали вирішальний вплив на те, яким був світ (як тривав у часі, як був організований, як функціонував, як шляхом процесів, що відбувалися, змінювався, тривав, тощо).

Це зіставлення наративних стратегій класичного історика, як я його називаю, з некласичним вказує — якщо коротко — на велику відмінність

³⁰ Wrzosek W. Koncepcja historii globalnej F. Braudela // Drozdowicz Z., Topolski J., Wrzosek W. *Swoistości poznania historycznego*. Poznań, 1990. Ss. 147-170; Він же. Les concepts historiographiques de F. Braudel. L'homme dans le système social // *Studia Historiae Oeconomicae*. 1993. Vol. 20.

між істиною про минуле, що пропонує перший та другий. Прийняті класичним істориком історіографічні метафори в їхньому специфічному варіанті визначають те, на яку істину про минуле ми можемо від нього очікувати. Те, якого виду «історичні сутності» він спостерігає й простежує їхню долю, визначає з якою «істиною» ми маємо справу. Ці істини визначені вибором історіографічних метафор, що організовують дослідження історика³¹.

Істина в історії є істиною метафоричною. Її прийняття визначає обставина, чи пропонований істориком образ минулого задовольняє наявні в культурі очікування на уявлення людського світу як процесуального й соціального, світу історії, що є конгломератом триваючих, незалежних від волі окремих особистостей, понадіндивідуальних явищ. Якщо ми хочемо знати, як був організований світ минулого, як він функціонував і які глибокі та довготривалі господарські, соціальні, культурні процеси відбувалися в ньому, то нам не допоможуть «істини» про події, а лише знання про процеси.

Ця ідея є непрямою полемікою з прихильниками наївно-романтичної концепції історичної істини, тобто з прихильниками класичної аристотелівської концепції істини в її прямолінійній версії. Історична істина не є істиною тверджень про факти з минулого, вона є істиною наративних образів³².

Сьогодні неможливо визнавати класичну концепцію історичної істини у класичний спосіб. Можна лише або визнавати її в некласичний спосіб, тобто не в наївно-реалістичний, або прийняти її некласичну концепцію, наприклад, консенсуальну. Ця остання є компромісом, укладеним між спільнотою ближніх у професії й сучасними потребами культурної комунікації. Я ще торкатимуся цієї проблеми.

Ідея культурного приписування, яка де-факто вказує на складність історіографічної операції, може вважатися важливим аргументом на користь некласичного розуміння класичної концепції істини або також — некласичної концепції істини.

³¹ Лешек Колаковський так розуміє цю проблему: «По суті, не є так, щоб досвід визначав допустимий сенс для наукового мислення, а навпаки — те, що є наукою, в наявному значенні цього слова, визначає сферу того, що ми усвідомлюємо як досвід» (Kołakowski L. *Op. cit.* Ss. 99-100).

³² Topolski J. *Teoria wiedzy historycznej*. Poznań, 1983. S. 317; Він же. *Conditions of Truth of Historical Narrative // History and Theory*. 1981. Vol. 20. Pp. 47-60.

II

ПРО АНГАЖОВАНІСТЬ ІСТОРИЧНОГО МИСЛЕННЯ

Метою наступних роздумів є аргументація на користь тези, що проголошує неможливість існування аксіологічно невинного історичного дискурсу.

Під «аксіологічно невинним історичним дискурсом» я розумію постульованій деяким історикам витвір історичного мислення, який був би вільним від втручання нормативних переконань, підтримуваних чи то творцем/істориком, чи то культурою (дослідницькою спільнотою), до якої він належить. Я принципово визнаю переконливими аргументи як Гайнріха Рікєрта, так і Макса Вебера про те, що неможливо трактувати історичні феномени відокремлено від цінностей³³. Постулат автора «Протестантської етики й духу капіталізму» про те, що ідеальний тип був би вільним від цінностей, визнаю як такий, що його важко виконати у класичній історіографії. Моя аргументація буде йти трьома кроками, в яких я розгляну так звану культурну, метафоричну й випадкову ангажованість історичного мислення.

Читаю, маю надію, зрозуміє, що на цьому етапі роздумів я приймаю, що вірю в можливість існування мислення вільного від аксіології, і протистою ситуації ангажованості як ситуації участі цінностей в формулюванні образу минулого.

На думку Райнгарта Козеллека, саме Йоган Мартін Хладеніус першим визнав ангажованість історії неунікненою. До того ж, вважає він, Хладеніусу вдалося довести, що це насправді так. Його заслуга, на думку Козеллека, полягає, по-перше, у зрівнянні ролей, що їх відіграють історик й очевидець у творенні образу минулого, через визнання, що значну участь у цьому творенні бере історик, і, по-друге, у впровадженні до рефлексії над історією ідеї точки зору, яка виражає різні істини, що виникають із різних досвідів історика³⁴. Козеллек цитує Хладеніуса:

³³ Я вважаю тезу про те, що цінності не можна відрізнити від нецінностей, переконливо аргументованою.

³⁴ Koselleck R. *Semantika historischer. Poznań, 2001. S. 202.*

«Із поняття точки зору виникає, що особи, які спостерігають якусь справу з різних точок зору, повинні мати також розмаїті уявлення про цю справу... *quod capita, tot sensus* [скільки голів, стільки й умів]»³⁵.

Своєю чергою, я досі вважав, що автором, який подав історика в ролі критичного інтерпретатора авторитету/вірогідності джерела, в тому числі й вірогідності очевидця, був Джамбаттіста Віко.

Свого часу я піддався переконанню аналізів Робіна Дж. Колінгвуда, вміщеними в «Ідеї історії»³⁶. Не зникаючи в те, чи ідеї, проголошені обома мислителями, є аналогічними, й хто саме з них утвердив статус новочасного історика, в обох цих судженнях, і Віко, і Хладеніуса, віднаходимо сучасні погляди на історію. Інша річ, чи ці ідеї поширилися настільки, щоб можна було їх визнати значущими для історіографічної практики, або обов'язковими в рефлексії над історією. Слушним видається твердження Козеллека, що погляди Хладеніуса відрізнялися від обов'язкового на той час наївного реалізму й висловлювали позицію поміркованого реаліста щодо проблеми пізнання. Я погоджуюся, що й досі актуальним є діагноз німецького філософа:

«Сучасна історична наука стикається з двома взаємовиключними вимогами: творенням істинних тверджень і декларуванням відносності цих тверджень»³⁷.

Як у Віко, так і у Хладеніуса ми знаходимо інспірації до того, щоб знюансувати проблему ангажованості/неупередженості, й у цьому контексті обмірковувати можливість аксіологічної нейтральності історії. Цю ангажованість я маю намір простежити, як уже зазначалося, у трьох вимірах: культурному, метафоричному й випадковому.

1. Про культурну ангажованість

Кожне відносно розбудоване історичне твердження постає в певній культурі, в даному історичному часі, конкретній добі³⁸. Воно виникає

³⁵ Chladenius J.M. *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften. Leipzig, 1742.* (Цит. за: Koselleck R. *Op. cit.* S. 204).

³⁶ Wrzosek W. *Łosy źródła historycznego (refleksje na marginesie idei R.G. Collingwooda) // Świat historii. Prace z metodologii historii i historii historiografii dedykowane Jerzemu Topolskiemu z okazji siedemdziesięciolecia urodzin / Pod red. W. Wrzosa. Poznań, 1998. Ss. 411-417.*

³⁷ Koselleck R. *Op. cit.* S. 194.

³⁸ Відносно розбудована, тобто така, про яку можна сказати, про що вона й яким є те щось, про що йдеться, тобто твердження, що вичерпує структураль-

згідно зі спонтанно дотримуваними або свідомо прийнятими стилями/стандартами історичного мислення чи /і дослідження.

Мислення про минуле є узалежненим від обов'язкової у даний період візії історичного ладу та від актуальної візії ладу культурного. Ця візія історичного ладу є результатом компромісу між актуальною візією культурного ладу й традиційним, наявним образом історичного ладу, тобто між тим, що є актуалізуючим у мисленні про минуле, й успадкованими від цього минулого зразками історичного мислення. Згадуваний компроміс виникає в стихійному діалозі між колективною пам'яттю, історичною традицією, історіографією та живими метафорами культури. Він є компромісом у конформістській (консервативній, стабілізуючій) версії, якщо є надто обтяженим спадщиною, або випереджаючим компромісом, зорієнтованим на сучасність, опцією на користь актуальної візії культурного ладу. «У кожній добі треба заново робити спроби відбирання традиції від конформізму, який хотів би над нею панувати <...>³⁹».

Вже на цьому рівні, тобто на рівні рецепції культурної зміни в історичному мисленні, вирішується питання про те, чи ми маємо справу з компромісом на користь сенсів минулих, чи нових? Чи відносно перевагу отримують елементи континуації, чи дисконтинуації.

Вже на цьому рівні, тобто на рівні культурної зміни, вирішується те, чи ми маємо справу з захистом цінностей традиційних, чи сучасних, зі стандартною, чи нестандартною, сконвенціаналізованою попередниками чи неконвенційною версією минулого? Результатом цієї ситуації є висловлення на користь цінностей минулих, традиційних, чи цінностей, пропагованих новими часами.

Ця принципова культурна опція, тип зміни, що відбувається в культурі, селекціонує певні візії історичного ладу, надаючи їм перевагу над іншими. Тут також, що є дуже важливим, визначається їхнє відношення до цінностей. У новому культурному ладі постають нові візії історичного ладу (можна сказати, що вони закладені в ньому), наслідком яких є, зокрема, нові образи минулого, тобто нові історичні праці. Більше того, історіографія перед такого роду зазіханнями культури не в змозі вберегти свою наївно-романтичну невинність, тобто віру в свою нейтральність.

Історичне мислення є органічною складовою культури. Історичний

ні характеристики інтерпретації: можна в ньому вказати на інтерпретанс й інтерпретандум: Wrzosek W. Interpretation of the Human Acts. Humanistic Interpretation // Interpretation in the Humanities / Ed. by T. Buksński. Poznań, 1990. Ss. 91-108.

³⁹ Benjamin W. Anioł Historii. Eseje, szkice, fragmenty. Poznań, 1996. S. 416.

дискурс є, отже, твердженням даної культури про своє минуле⁴⁰. Отже, історичне мислення не є аксіологічно нейтральним, бо воно обтяжене «природою», «кліматом» і «аурою» культури, в якій постає.

Вагомою обставиною є те, що хоч би якими авангардними (еретичними чи елітарними) були історіографічні пропозиції нових форм історичного дискурсу, однак їхній статус як пропозицій нових форм історичного дискурсу легітимізується лише тоді, коли вони є інтерсуб'єктивно комунікабельними, тобто тоді, коли ближні, навіть репрезентуючи професійну та елітарну візію історіографії чи культури, здатні ці нові трактування минулого визнати такими, тобто історіографічними, якимось їх збагнути й піддати інтелектуальній обробці/критиці. Щоб даний образ минулого як такий міг серйозно сприйматися, він мусить інтуїтивно чи свідомо дотримуватися мінімуму стандартів історичного дискурсу. Інакше вважатися альтернативою (авангардом чи ерессю) він не може. Отже, якщо цього мінімуму не дотриматися, то *communitas* істориків цей дискурс не трактувався б як конкурентна візія минулого.

Це глибоке узалежнення в черговий раз переконує в тому, що історія (в цьому розумінні) є релятивістським дискурсом. Природженою рисою історичного мислення, зокрема історіографії, є шонайменше, власне, такий культурний релятивізм. Так є тому, що історія завжди є «тенденційним» твердженням якоїсь актуальної культури про іншу (тут: минулу) культуру⁴¹. Більше того, культура, що досліджує, об'єктивізує визнану собою візію культурного ладу, легітимізує її санкцію Істини, яка є її актуальним історичним втіленням⁴².

При цьому під дилематичністю істини я розумію обставину, що істина, будучи в своєму актуальному втіленні продуктом пануючого культурного ладу, одночасно виступає в ролі його «зовнішньої» легітимації. Тож,

⁴⁰ Wrzosek W. Czy historia ma przyszłość // Gra i konieczność. Zbiór rozpraw z historii historiografii i filozofii historii / Pod red. G. Dominiaka, J. Ostoja-Zagórskiego i W. Wrzosa. Bydgoszcz, 2005. Ss. 11-16.

⁴¹ Pałubicka A. Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata. Bydgoszcz, 2006. Ss. 69-88; Вона ж. Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego. Poznań, 1990. Ss. 33-69; Вона ж. Narodziny nowoczesnego pojmowania obiektywności // Świat Historii. Ss. 363-374).

⁴² Умовою того, щоб дана візія культурного ладу могла бути основою культурної комунікації, є поширення переконань щодо реальності закладених у ній окреслених вимірів світу. Потрібна свого роду «спільна мова». Зоб'єктивізовані виміри того, що існує, є основою «фактичності», яка, своєю чергою, становить основу згоди суб'єктів, які комунікують між собою щодо того, що яким є, що є можливим. На підставі цієї вступної згоди є можливим діалог, зокрема й комунікація про те, що не підлягає спільному розумінню, а підлягає лише індивідуалізуючій інтерпретації.

з одного боку, істина є нібито незалежною Інстанцією, «нейтральним Арбітром», а з іншого, що переважає, — є одночасно витвором культури, щодо якого вона постає в ролі найважливішої точки співвіднесення.

Коли істина призначена на роль Арбітра, Апеляційної Інстанції, тоді вона ставиться ніби поза культурою. Щоб бути нею, вона має прийняти якесь загальне втілення. Загальне настільки, щоб вона могла бути точкою співвіднесення (а також етичною вказівкою) для багатьох в дійсності різних її розумінь, вжитків, застосувань. Тоді коли ми не лише посиляємося на неї в екскламаторний/етичний спосіб, а й прагнемо вжити її в конкретній інтерпретаційній суперечці, зокрема в науковій, то вона має бути зопераціоналізованою, позбавленою своєї енігматичності й зведена до її партикулярного, поняттєво вловимого, зручного розуміння⁴³.

У цьому сенсі я вважаю, що істина є культурно ангажованою.

2. Про метафоричну ангажованість

Ми прийняли, що між культурою, що досліджує, в нашому випадку — сучасністю, й досліджуваною культурою виникають відносини культурного приписування⁴⁴.

Ця перша, коли репрезентується історіографією, привносить у досліджуваний світ фундаментальні метафори свого розуміння світу, які «викроюють» з минулого певне поле її спостереження. Культура, що досліджує, ставить минулому питання, підґрунтя яких — своєрідне *datum questionis* культури, що досліджує щодо досліджуваної. Ці підґрунтя питань встановлюють елементи очевидного для неї ладу минулого, приписують їй підставові риси, що надають їй ознак специфічної реальності. Питання «Як функціонувала середземноморська економіка?» визначає поле спостереження економіки (наприклад, як надзвичайно складної системи пов'язаних між собою людських дій, що мають масовий характер, чи, можливо, що для декого є більш важливим, — масових наслідків цих дій, що постають як економічні процеси, які підпорядковуються своєрідним правилам, закономірностям, а економіка утворює мережу

⁴³ Про прикладну істину див. ч. III, п. 5. цієї праці.

⁴⁴ У: Wrzosek W. Historia — Kultura — Metafora; Bin же. Imputacja kulturowa jako fundament myślenia historycznego // Historia — Pamięć — Tożsamość. Postaci upamiętniane przez współczesnych mieszkańców różnych części Europy / Pod red. M. Kujawskiej, B. Jew-siewickiego. Poznań, 2006. Ss. 35-39; Bin же. The Problem of Cultural Imputation in History. Relations Between Cultures versus History // Historiography Between Modernism and Postmodernism. Contributions to the Methodology of the Historical Research / Ed. by J. Topolski. Atlanta-Amsterdam, 1994. Pp. 135-144.

взаємопов'язаних ієрархізованих функцій) і обсяг досліджуваних явищ на підставі відповідної до цього емпіричної бази (історико-економічних джерел). Питання «Які політичні заходи щодо Турції застосовував Філіп II?» визначає принципово інакше очікування щодо наданої на це питання відповіді. Воно визначає відповідний тип історичних джерел. Функціоналістські метафори (наприклад, «економіка — це організм» або «економіка — це система») накидають спосіб концептуалізації відповіді: описування економіки крізь призму органіцистської оптики або розгляду її як системи (наприклад, у дусі «відкритої системи без кордонів» Людвіга фон Берталанффі)⁴⁵.

Історіографічні метафори, наприклад, взяті з доробку інших наук, конструюють цю реальність, визначаючи її основні риси, апіорі встановлюють параметри об'єктивності, межі досліджуваного світу. Утворюють своєрідну реальність, визначають хоча б мовчазне визнання елементарних станів існування.

Екзистенційні судження встановлюють, що, згідно з культурою, що досліджує (застосовуваними дослідником метафорами), існує й яким чином. Вони визначають свого роду межі партикулярного реалізму, своєрідну онтологічну матрицю того, що є культурно-об'єктивним. Наслідком цих обумовлень є окреслений вимір можливої емпіричності, спосіб можливого сприйняття таким чином зрозумілого світу, тобто якщо говорити практично: принципи і методи джерельного обґрунтування тверджень про досліджуваний світ.

А тепер підсумуємо наші твердження. Актуально обов'язкова візія культурного ладу упривілейовує ангажовані візії історичного ладу, зокрема, й «пропагує» окреслені образи минулого, історіографічні напрямки, форми й змісти колективної пам'яті. Ця остання, тобто колективна пам'ять (культурна пам'ять чи пам'ять культури), надає семантику для актуальної культурної комунікації. Це пояснюється тим, що пам'ять минулого й знання про нього співстворять сучасні сенси культури⁴⁶.

До того ж культурна комунікація ніби упривілейовує ті візії історичного ладу, які є толерантними щодо домінуючих у сфері культурної комунікації цінностей та їх актуальних втілень⁴⁷.

⁴⁵ Bertalanffy L. v. Ogólna teoria systemów. Podstawy, rozwój, zastosowania. Warszawa, 1984. Ss. 223-243.

⁴⁶ Wrzosek W. Czy historia ma przyszłość. S. 16.

⁴⁷ Я доводив, що модерністська історіографія поєднується з «колективістськими» (антііндивідуалістськими) цінностями, своєю чергою, класична — з індивідуалістськими. Див.: Historia — Kultura — Metafora. Ss. 120-121.

«Зрозуміння творчої ролі науки завжди пов'язане із зрозумінням метафори, а розуміння метафори має принципове значення для розуміння всіх видів культурної зміни»⁴⁸.

Наводжу, схвалюючи, думку Баррі Барнса як таку, що дозволяє побачити зв'язки між ангажованістю сучасності щодо минулого, яку я називаю культурною ангажованістю, й «ангажованістю історіографічних метафор»⁴⁹.

Наявну в колективній свідомості візію історичного ладу, і втілену, зокрема, в історіографії, репрезентують підставові поняття, які я називаю історіографічними метафорами. Історіографічні метафори — це поняттєві відповідники архетипів, символічних парадигм чи стереотипів мислення. Вони, як ми вже знаємо, лежать в основі приписування, здійснюваного сучасністю щодо минулого.

Ті з них, які, незважаючи на те, що змінюються у часі, залишаються гарантом ідентичності історії від часів її виникнення донині, я називаю фундаментальними метафорами. Ці метафори, або основні ідеї й категорії історичного мислення, визначають те, що історичний дискурс має власне історичний характер. Вони проявляються у різних втіленнях, у наративах, які ми називаємо історичними.

Фундаментальні метафори історичного мислення — це ідея генези, що її називають також, небезпідставно, генеалогічною, й ідея зміни (руху, розвитку, становлення, як її окреслюють)⁵⁰. Ці специфічні історичні *roots metaphors* є неунікненними. Їх супроводжують, об'єднані з ними в мережу поняттєвих зв'язків, інші метафори. Разом вони співтворюють, в своєму конкретному історичному втіленні, поняттєвий лад, характерний для даної версії історичного мислення. З одного боку, вони доокреслюють семантику фундаментальних метафор в їхньому конкретно-історичному вжитку, а з другого — доповнюють їх іншими вимірами ладу історичного світу. Історіографічні метафори поєднуються: для одних у таємничий, для інших — в очевидний чи менш очевидний спосіб зі світоглядними цінностями. Історично окреслені сформовані комплекти історіографічних метафор визначають, про який сенс історичного світу

⁴⁸ Barnes B. *Scientific Knowledge and Sociological Theory*. London, 1974. P. 92. Подібно роль метафори трактують Річард Рорті, Дональд Девідсон і Поль Рікер.

⁴⁹ Ідея історіографічної метафори викладена в працях: Wrzosek W. *Metafory historiograficzne w pogoni za ułudą prawdy* // Konteksty. Polska Sztuka Ludowa. 1997. № 1-2. Ss. 71-75; Він же. *Historia — Kultura — Metafora*. Ss. 13-37.

⁵⁰ Nisbet R. *L'Histoire la sociologie et les révolutions* // *L'Historien entre l'ethologue et le futurologue. Actes du séminaire internationale pour la Liberté de la culture*. Paris, 1972. P. 131.

йдеться, який його вимір вважається за наявний і можливий для історичного дослідження. До того ж вони паралельно визначають те, що певні інтерпретаційні розв'язання стають неможливими, оскільки не містяться в «полі спільних асоціацій» суб'єктів метафор чи теж у «полі зору» метафор і поєднаних з ними цінностей. Неможливим є спостереження, й тим самим інтерпретування станів речі, які перебувають поза фондом сенсів, визначених семантикою метафор. Більше того, тим самим уникають пізнавального спостереження окреслені цінності, які залишаються непоміченими в контексті обраної поняттєвої опції⁵¹.

Придивимося ближче до цих фундаментальних метафор історичного мислення.

А. Генеза як історіографічна метафора

Поняття генези є ідеєю з багатим, можна сказати, невичерпним сенсом. Її тривала наявність в історичному дискурсі доводить, що вона виявилася динамічним поняттям, відкритим і таким, що прижилося в культурі. Метафора генези була здатна до таких перемін свого історичного сенсу, що в результаті не підлягла забуттю. Її семантика не підкорилася ані тривалій конвенціоналізації, ані баналізації, ані догматизації. Ясна річ, я маю на думці її наявність у світі понять культури взагалі, зокрема і в історіографії, що не значить, що в окреслених історіографічних орієнтаціях її сенс не підлягав принаймні партикулярній конвенціоналізації, закріпленню, а також, у певних її вжитках, баналізації.

Ідею генези я характеризую під певним кутом зору, увиразнюючи ті її риси, що відповідають ідеї генези, наявній у класичній історіографії. Ось вони:

По-перше, в жодному дискурсі метафора генези не виконує такої конститутивної ролі, як в історичному дискурсі. Вживання її в наративі є свого роду опцією — даного твердження чи дискурсу — на користь історичного мислення або лише передвіщає історичну аргументацію.

Генерування я розумію, як розтягнений у часі процес постання/творення, що веде від генеруючого до генерованого стану. Якщо він, по суті, є зміною, що веде від ситуації перед зародженням згенерованого стану до моменту його виникнення, то я можу вважати, що генеза, навіть коли її розуміють як одноразовий подієвий акт, акт зродження, творення, дії, має щонайменше два окремі стани, отже, вона є зміною фаз у часі. Тому генеза теж, хоча б і найбільш синтетична й лапідарно сприйнята, вира-

⁵¹ Не належать до даної «поняттєвої схеми»: Davidson D. *O pojęciu schematu pojęciowego* // *Empiryzm współczesny* / Red. B. Stanosz. Warszawa, 1991. Ss. 258-279.

жає собою ознаку іншої, також невід'ємної ідеї історичного мислення, а саме: змінності, настання. Можна сказати, що змінність імпліцитно закладена в генезу. Своєю чергою, звідси може впливати, що, оскільки класичний історичний наратив я розумію як генетично пов'язану плеяду подій, то в кожному фрагменті історичного наративу ми маємо справу з якоюсь фазою генерування.

У результаті кожна наявність ідеї генези в мисленні є симптомом історичного сприйняття, оскільки вона висловлює, зокрема, зміну.

У крайньому разі, якщо фізикальний опис якогось стану речей, наприклад, геологічного, передбачає або прямо популяризує каузальне сприйняття, тобто тоді, коли генерування набуває вигляду причинно-наслідкового зв'язку, як це буває в природознавстві (в історії природи, наприклад, у геології), то воно засвідчує наявність у ньому історичного мислення. Воно містить у собі своєрідну діахронію. Відповідником натуралістичних «історичних» підходів, наявних у природознавстві, заснованих на причинно-наслідковому зв'язку, є підходи, що використовуються у сциєнтистській некласичній історіографії, наприклад, у сучасній економічній історії чи історичній демографії.

По-друге, з цього випливає те, що ця ідея своєю наявністю в конкретному дискурсі є симптомом історичного мислення та його конкретного культурного втілення.

Метафора генези — це лакмусовий папірець якості історичного ладу, підставове поняття для історії, її своєрідна мікроісторіософія⁵².

Застосування її в окресленому втіленні є, отже, історіософською опцією з певними методологічними наслідками. Із неї виникають прикладні способи історичного пізнання й дослідження, зокрема, його емпіричний вимір, так звана джерельна база.

По-третє, ідея генези в своїй історично конкретній семантиці оприявнює опції щодо інших вузлових категорій історичного мислення, таких як: дія (*sprawstwo*), детермінація, природа генерованого світу тощо. Генеза виражає тип генеруючого світу та встановлює онтологію генерованих буттів. Вона ділиться на Те, що породжує, й Те, що породжене. Генеза кваліфікує спосіб породження: те, з чого історичний стан речей виник, згенерувався, постав (з'явився, заіснував тощо), й те, що стало

⁵² Із цього випливає, що якщо ми відкриємо сенс ужитої в історичному мисленні ідеї генерування, як я сказав би, уявимо шляхом інтерпретаційної розпізнання складові семантики метафори генези, то помітимо основні поняттєві складові візії світу, властиві історикові, який нею послуговується.

породженим, з'явилося тощо. Крім того, вона вказує силою якого акту (механізму) відбулася генеза⁵³.

Крім того, по-четверте, генеза визначає темпоральність і просторовість станів генерованих речей і акту генерування⁵⁴. У цьому сенсі аналіз генези дає нам змогу побачити основні складові історичного ладу.

По-п'яте, ідея генези, про що вже йшлося, тягне за собою ідею змінності чи становлення, бо від характеру першої залежить типовість другої.

По-шосте, ідея генези є антропоморфічною. Її семантика явно або приховано прив'язує до народження, породження. Явно тоді, коли її виражають власне ці останні терміни. Коли історик має на увазі генерування в біологічному чи антропоморфічному сенсі, то він відшукує для конкретного стану речей те, що, «породжує» його, оскільки прагне в «організмі», здатному до народження, вледіти «якість» породженого, бо прагне в «предках» знайти риси «нашадків».

Це відбувається так тому, що прихильник таким чином зрозумілої генези припускає, що генероване явище «успадковує від своїх предків» суттєві риси, бо наслідки успадковують риси батьків (трапляється, що на принципах мереологічного зв'язку). Генерування передбачає перенесення рис генеруючих явищ на генеровані у спосіб, визначений конкретним варіантом генерування.

У самій суті історик, інтерпретуючи генетично, відшукує в світі перед виникненням явища тих ознак, які він сам вважає конститутивними для аналізованого явища⁵⁵.

По-сьоме, за породжуючий чинник історик може прийняти дію людиноподібного суб'єкта, його волю й здатність діяння. Інакше кажучи, його переконання й прагнення. Тоді цей суб'єкт генерує явища, наприклад, дії та події, як наслідки свого замислу й волі. Ним може бути людина з плоті й крові, може бути Бог, буває, що ним є антропоморфізований дієвець: нація, держава, монархія, династія, парламент, Франція, Туреччина, Ягеллони, народ, протестанти тощо.

⁵³ Метафору етногенези в розумінні Райнгарта Венскуса і Гервіра Вольффа аналізує Роберт Касперський: Kasperski R. *Metafora etnogenezy* // *Czy przeszłość powinna być inna? Studia z teorii i historii historiografii* / Pod red. M. Bugajewskiego. Poznań, 2008. Ss. 173-187.

⁵⁴ Про зв'язки ідеї генерування з ідеєю часу див.: Wrzosek W. *Czas a determinizm. Uzurpacje fizykalistyczne w badaniach nad czasem* // *Studia Metodologiczne*. 1992. S. 247; Reichenbach H. *The Direction of Time*. Berkeley and Los Angeles, 1956.

⁵⁵ Werner W. *Kult Początków. Historyczne zmagania z czasem, religią i genezą*. Poznań, 2004. S. 187.

По-восьме, ідея генези набирає вигляду енігматичного зв'язку тоді, коли є близькозначно ідентифікованою з біологічним породженням, або сильного й виразного зв'язку, наприклад, тоді, коли сприймається каузально. У цьому останньому випадку генерує чинною, а генероване — наслідком, так як ця генеза досить повсюдно трактується в модерному й найсучаснішому розумінні, тобто як свого роду синонім причинно-наслідкового зв'язку⁵⁶.

Тоді, коли генерування розуміється як активність Індивідуального Дієвця, а генерування є де-факто діянням, то вигенероване є наслідком діяння. Генеруючим є суб'єкт, а згенерованим — подія⁵⁷.

Між органістичським (літературним?) «народженням» і причинністю розташовуються різні стани генерування, часом ближчі до першої, а іншим разом — до другої крайності. Проте, всі вони припускають, як мінімум, те, що генеруючий стан речей випереджає генерований, і що між ними відбувається якась взаємодія. Від «дії» думкою (суб'єктивно-раціональна детермінація) до взаємодії через «фізичний» контакт між генеруючим і генерованим, як це передбачає причинно-наслідковий зв'язок у сучасній інтерпретації. На думку структуралістів, генерування простягається від метафоричного до метонімічного зв'язків.

По-дев'яте, ідея генези пов'язана із практично-поточною або метафізичною ідеєю початку. Вона вгамовує тугу здорового глузду або метафізичну впевненість щодо отримання відповіді на запитання: звідки Це взялося або які були початки Цього⁵⁸.

По-десяте, творення історичного наративу генетичним способом має своє стародавнє походження; воно впорядковує дійсність, представлену від появи, виникнення чогось, до фактично його теперішнього стану чи навіть до його мети, кінця. Ідея генези початку є пов'язаною

⁵⁶ Grunbaum A. Philosophical Problems of Space and Time. New York, 1963. Розділ 7, в якому йдеться про суперечку автора з Р. Райхенбахом про зв'язки між часом і причинно-наслідковим зв'язком; Wrzosek W. Czas a determinizm; Він же. Historia — Kultura — Metafora. Ss. 109-112.

⁵⁷ Своєю чергою, якщо для Ф. Броделя генезою історичної соціальної системи є її наявний стан, з якого генерується наступний стан, то тоді таким чином зрозуміла генеза породжує в ньому те, що є в ньому можливим (броделівська пара possible/impossible). Загалом, залежно від того, що приймається за сутність явища, саме «прастан» цієї сутності виступає в ролі генеруючого стану. Так я розумію твердження, що окреслений тип генетичного зв'язку, з одного боку, породжує жанровість історичного мислення, його історичні чи/і концептуальні риси, з іншого ж — визначає характер історичного наративу, що розгортається згідно з визначеним генетичним зв'язком.

⁵⁸ Werner W. Op. cit. S. 99.

з ідеєю телеологосу або кінця⁵⁹. Обидві вони надають минулому сенс, своєрідну драматургію й порядок усьому, що трапляється на шляху⁶⁰.

У класичний спосіб метафора генези є наявною в найбільш знаній, закоріненій у колективній свідомості візії історичного ладу. Її пропагує названа мною класична історіографія, іменована теж традиційною. Зазвичай це історія політична, передусім подієва (французи називають її *événementielle*, а Козеллек *Ereignisgeschichte*). Її називають також фактографічною, наративною, оповідною, індивідуалістською, героїчно-баталистичною, ідеографічною, ерудиційною, позитивістською тощо. При нагоді зауважимо, що класична політична історіографія повсюдно отожднюється з історією *tout court*. Саме вона формує популярні уявлення про минуле та про історіографію.

Запропонована характеристика фундаментальної категорії історичного мислення потребує коментаря. Я сподіваюсь показати в ньому мисленнєві припущення, які, ідучи тропом ідеї генези, робить хтось, хто експлуатує цю ідею в своєму мисленні.

Спочатку я конкретніше презентую дві риси метафори генези, згадані в п'ятому й шостому пунктах. Вони зв'язані з ідеєю дії та пов'язаною з нею її антропоморфічним характером.

Б. Метафора людини: Індивідуальний Дієвець

Суб'єктом, що генерує історію в класичній історіографії, є Індивідуальний Дієвець, як я його називаю⁶¹. Ним може бути конкретна людина з плоті й крові, неанонімна постать, яка, зазвичай, виконує окреслену історичну роль: монарх, вождь, законодавець, релігійний реформатор, політик тощо. Крім того, що характерно, ним буває також Індивідуальний Дієвець (*Handlungseinheit* Козеллека) такого виду, як, наприклад, Франція, народ, шляхта, французький уряд, Світовий банк, Ліга Націй і т.п. Усі ці суб'єкти, в тому числі й такі, як Бог чи боги, розумуються

⁵⁹ Pomian K. L'ordre du temps. Paris 1984. S. 40.

⁶⁰ Це поєднання може розумітися як реалізація аристотелівської ідеї цільової причини тоді, коли історичне постання розуміється як реалізація майбутнього сенсу: Wrzosek W. Historia — Kultura — Metafora. S. 111.

⁶¹ Ф. Сіміан писав у 1903 р., що традиційна історіографія культивує трьох ідолів, якими є індивід, політика і хронологія. Simiand F. Méthodes historiques et science sociale. Étude critique d'après les ouvrages récents de P. Lacombe et M. Seignobos // Revue de synthèse historique. 1903. Поль Вейн додав: «Справжні події мають за актора людину». Veyne P. Comment on écrit l'histoire, suivi de Foucault révolutionne l'histoire. Paris, 1978. P. 13.

істориками подібно до людини⁶². Стани речей, генеровані цими діючими суб'єктами, творять матерію минулого. У результаті їхніх дій в наративах класичної історіографії переважають феномени, які є, або (1) обставинами, в яких діють Індивідуальні Дієвці, або (2) власне діями, або ж (3) наслідками цих же дій, тобто, наприклад, подіями⁶³. Решта презентованих явищ становлять для них лише тло. У таким чином зрозумілій подієвій історичній дійсності спаявальним матеріалом є зв'язок генерування, тому що для укладання подій, людських діянь у сенсовну оповідь необхідним є їхнє сплетення в ряди лінійних залежностей, бо, як пишуть історики, одне «породжує» інше, «викликає», «веде до...», спричиняє, «є причиною» іншого, наступного.

Дії Індивідуальних Дієвців — це в результаті творення подій. Сенси історичних випадків/подій беруться, на думку істориків, із замислу цих суб'єктів. Це конкретні мотивації, інтенції суб'єктів стають джерелом сенсів дій або їхніх наслідків. Це їхні переконання й прагнення підштовхують суб'єктів до окреслених дій. Це їхні знання про світ, у якому вони діють, та їхні преференції щодо методів і цілей дій, детермінують розпочату ними діяльність. Мислення та відчуття суб'єктів втілюються в розпочатих вчинках, а вчинки мають на собі тавро замислів їхніх творців.

Як наслідок, історична інтерпретація в класичній історіографії є суб'єктним аналізом, оскільки сенси подієвої дійсності беруться від актантів, що її генерують, тобто від Індивідуальних Дієвців. Отже, в суб'єктних історичних інтерпретаціях домінує суб'єктивно-раціональне генерування, тому, що свідомі раціональні суб'єкти є відповідальними за історіотворчі акти. Тому слушним є твердження, що фактографічно зорієнтований класичний історик відповідає на питання: Хто? Що? Де? Коли? Відповіддю на них є часопросторова локалізація (коли, де) суб'єктно (хто) зрозумілих історичних подій (що).

Класичний історик або його стихійний послідовник, що спирається на здоровий глузд, інтерпретує минуле в саме таким чином облаштова-

⁶² Жак Рансьєр діагностував: «Люсьєн Февр її принаймні чудово зрозумів: нова історія речей є можливою за умови дотримання дійсності назв і, зокрема, тих назв, що йдуть за ім'ям короля: Франція, батьківщина, нація, цих “персоніфікованих абстракцій”, що викривають емпіричну рутину літописців» (Rancière J. Les mots de l'histoire. Essais de poétique du savoir. Seuil, 1992. P. 91).

⁶³ Про контексти концепції суб'єкта дії (personnages) і quasipersonnage в історіографії Поля Пікера див.: Bugajewski M. Historiografia i czas. Paula Ricoeura teoria poznania historycznego. Poznań, 2002. Ss. 82-83; 98-99; 117. Також: Carrard Ph. Poétique de la Nouvelle Histoire. Le discours historique en France de Braudel à Chartier. Lausanne, 1998.

ному суб'єктному й подієвому історичному ладі. Внаслідок цього він занурюється у системи цінностей Індивідуальних Дієвців, що є співтворцями їхньої мотивації. Історик приписує їм — у інтерпретаційний спосіб — повагу до визначених цінностей, тобто цілей і методів, які вони, на думку історика, ставили перед собою, виборів й дилем, перед якими вони опинялися. Більше того, історик змушений «коригувати» сенси дій, задуманих історичними суб'єктами, з тими, що зреалізувалися. Крім того, ніби додатково, він змушений конфронтувати їх із переконаннями, цілями й цінностями, шанованими іншими акторами історичної сцени.

У результаті класичний історик, а ми услід за ним, занурюємося в дійсність, переповнену цінностями/цілями й способами їхнього досягнення, шанованими людьми з плоті й крові, й, що гірше, також втілюваними у вчинок олюдненими історичними сутностями. Ці останні, так як і люди, прямують до реалізації своїх намірів в ім'я різних аргументів. Отже, історик інтерпретує державні інтереси Росії, династичні цілі Ягеллонів, невдоволення народу, наміри Німеччини, побоювання католиків, зраду Венеції, нестабільність Австро-Угорщини, інтриги Габсбургів, опір нації, самопожертву шляхти тощо. При нагоді зауважимо, що так, окреслюючи й називаючи дії цих суб'єктів, історик дає свідчення того, що він їх безпосередньо антропоморфізує⁶⁴. Услід за цими суб'єктами історії історик теж є зануреним у цінності. Він селекціонує ці дії, називає їх, співвідносить з іншими, ієрархізує, зрештою оцінює, а буває, що й засуджує. Класична історіографія є тотальною гуманітарною наукою, тому що гуманізує (антропоморфізує, персоніфікує) навіть ті історичні сутності, які, як видається їй самій, не є людськими. Вона наділяє їх властивостями суб'єкта, постачає їм гуманістичний чинник, творячи з них гуманістичні сутності⁶⁵.

Усе це має свої наслідки: прийняття як принципу історичного мислення своєрідного розуміння генерування історії як її творення Індивідуальними Дієвцями, спричиняє остаточне занурення історії в цінності.

Зробимо в цьому місці відступ, щоб задовольнити можливі зацікавлення Читача щодо наслідків згадуваної обставини для інтерпретації вчинків, що розуміються як суб'єктні.

⁶⁴ Сенси цієї опосередкованої антропоморфізації я аналізую в: Wrzosek W. Historia — Kultura — Metafora. Ss. 117-121.

⁶⁵ Znaniecki F. Wstęp do socjologii. Poznań, 1922. S. 33; Він же. The Method of Sociology. New York, 1968. P. 37.

В. Перспектива безпосередньої антропоморфізації.

Метафора людини в класичній історіографії⁶⁶

Якщо історія — це *res gestae*, а історіографія — це *rerum gestarum*⁶⁷, то, з цим усі можуть погодитися, головним завданням історіографії є інтерпретація людських дій.

Є кілька причин, щоб саме так трактувати історію. Перша, на нашу думку, виражається тезою, що ніщо з того, що ми спостерігаємо в культурі, не є вільним від людського контексту. Культуру творять люди, отже, вони «виробляють» історію⁶⁸.

Якщо це так, то скажімо ще раз: писання про минуле було б писанням про долі діючих людей.

Ми маємо докази цього. Класична історіографія застосовує перспективу безпосередньої антропоморфізації. Інакше кажучи, в традиційній історії світ постає як згуманізований (людиноподібний), або, як хто бажає, дискурс історії конструює минуле, постулюючи антропоморфні буття⁶⁹.

Перспективою безпосередньої антропоморфізації я визначаю мисленнєву (нарративну) навичку, що є наслідком префігуруючої її метафори в вигляді: «Х є людиною». Присутність в історичному мисленні цієї метафори надає йому антропоморфізуючого характеру, оскільки семантика

⁶⁶ Касіпер так викладає наближений до мого погляд на цю проблему: «Подібно до мови або мистецтва історія є антропоморфічною за визначенням. Усунення людських аспектів означало б нівелювання її специфічного характеру та природи. Але антропоморфізм історичної думки не є обмеженням чи перешкодою на її шляху до об'єктивної істини. Історія не є пізнанням фактів або зовнішніх подій; це форма самопізнання. Аби пізнати самого себе, я не можу вийти поза себе чи якось перескочити власну тінь. Я мушу обрати зворотний шлях. В історії людина безупинно повертається до самої себе, намагається пригадати собі й зреалізувати сукупність свого попереднього досвіду. Але історичне "я" не є звичним індивідуальним "я". Воно є антропоморфічним, але не егоцентричним. Можемо сказати в формі парадоксу, що історія прямує до "об'єктивного антропоморфізму"» (Cassirer E. *Op. cit.* Ss. 307-308).

⁶⁷ *Res gestae* (лат.) — діяння; тобто історія як сукупність подій минулого; (historia) *rerum gestarum* (лат.) — оповідання про діяння; тобто історія як оповідання про події минулого. — Прим. ред.

⁶⁸ Я протиставляю культуру так званій природі в історичний спосіб, тобто в такий, який вказує, що в окреслений час люди трактують певну сферу світу як природу й певну — як культуру. Я живу термін «культура» в широкому значенні, що включає так звану матеріальну й духовну культуру.

⁶⁹ Два способи розуміння цієї проблеми зумовлені тим, як ми її сприймаємо: об'єктивістськи (реалістично) чи конструктивістськи. Пор.: Zybertowicz A. *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*. Toruń, 1995.

передметафоричного суб'єкта «людина» в процесі, який Філіп Вілрайт називає *epiphor*, трансформує семантику Х-а, моделюючи його на кшталт, як сказала б Мері Б. Гессе, визначений семантикою суб'єкта «людина». Цей обмін контекстів, як називав цей процес Айвор А. Річардс⁷⁰, веде до взаємного збагачення дометафоричних семантик як і Х-а, так і конкретної семантики суб'єкта «людина»⁷¹. Причому, на мою думку, в цьому обміні домінантою є семантика *sujet principal*, тобто в нашому випадку ідеї людини. Саме вона ставить моделююче тавро на Х-і.

У результаті звідси, тобто від моменту приживання її в історичному мисленні, Х, у світлі цієї семантичної інновації, сприймається як людиноподібний феномен і надалі залежно від того, які риси людини передбачаються, такі ж риси переносяться на Х-а, й потім він інтерпретується як такий, що начебто наділений цими рисами. Ця навичка є глибоко закоріненою в історичному мисленні⁷². Метафора «Х є людиною» стає основою перспективи безпосередньої антропоморфізації. Вона стає історіософською передумовою інтерпретації Х-а як Індивідуального Дієвця, який, своєю чергою, є підставовою історичною сутністю, аналізованою

⁷⁰ Wheelwright Ph. *Metaphor and Reality*. Indiana University Press, 1962; Hesse M. *The Explanatory Function of Metaphor* // *Kenyon Review*. 1943. Vol. 5; Hesse M. *The Explanatory function of metaphor* // *Logic, Methodology and Philosophy of Science*. Amsterdam, 1965; Richards I.A. *The Philosophy of Rhetoric*. Oxford, 1936.

⁷¹ Дещо детальніше я розглядаю цю проблему в праці «Історія — Культура — Метафора», де модифікую позицію Рікера, викладену у «Живій метафорі» і пізніше в «Часі та оповіданні». Тут я лише додам, що «коротке замикання» дометафоричних семантик суб'єктів метафор внаслідок інтерпретаційної інтерпретації між ними веде до, з одного боку, встановлення семантики метафори, яка не є простою сумою дометафоричних семантик обох суб'єктів, з другого ж — до збагачення семантик суб'єктів їхніми вже в дусі скріплюючої їх семантики нової метафори, новими складовими. Просто до наявних до цього часу способів розуміння суб'єктів додаються нові «поля спільних асоціацій» (*lieux communs associées*), які виникають завдяки поширенню нової метафори.

⁷² Джерелом цієї префігурації історичного мислення, засвідченим такими шедеврами культури й історіографії, як Біблія, «Іліада» й «Одіссея», може бути мислення в «категоріях метаморфоз» (А. Палубіцька), «ідентичнісне магичне мислення» (А.П. Ковальський), характерне для «міфологічного» мислення (Е. Касіпер). А. Добосз наводить таке твердження німецького філософа культури: «Завдяки раптовій метаморфозі все може змінитися у все. Якщо існує якась характерна риса міфічного світу, якийсь закон, що ним керує, то це, власне, закон метаморфози» (Cassirer E. *Op. cit.* S. 177, цит. за: Dobosz A. *Uwagi na temat relacji tożsamości metamorficznej i pewnych jej zastosowań* // *Kultura archaiczna w zwierciadle wyobrażeń, słów i rzeczy* / Pod red. H. van den Boom, A.P. Kowalskiego, M. Kwapińskiego. Gdańsk, 2000. Ss. 55-56). Цю думку я розглядаю як гіпотезу, що заслуговує на дослідження.

класичною історіографією. Ось приклади історичних наративів, які засвідчують вказану процедуру безпосередньої антропоморфізації.

«Не завжди усвідомлюємо те, що перемога під Лепанто була можлива лише тому, що Іспанія тоді присвятила себе цій справі цілковито. Завдяки щасливому випадку Іспанія у 1570–1571 роках вибралася, щоправда ненадовго, з клопотів. Дуже недовго Нідерландами правив князь Альба. Англія намагалася справитися з внутрішніми труднощами <...> Філіп II навіть розглядав можливість боротьби з Єлизаветою, оскільки перемога видавалася певною. Більше турбувала французька політика, але вона залишалася нерішучою. У жовтні 1571 року єпископ Дакс ще був у Венеції. А Тоскана вагалася. Тимчасом там відмовилися від антиіспанської політики. <...> Іспанія, отже, користалася з перепочинку, на який їй дозволили вороги з Заходу, щоб ударити на Схід. Але цей спокій був лише тимчасовим. Вона не могла більше нічого зробити крім того, що завдавати ударів направо й наліво, та й то лише за сприятливих обставин, а не з власних намірів. Вона ніколи не була здатна зосередити усі сили на якійсь одній справі. Власне, це є поясненням її “перемог без наслідків”»⁷³.

Ми маємо тут нагромадження Індивідуальних Дієвців. Ними є: Іспанія, князь Альба, Філіп II, Тоскана, Захід, Схід. Крім людей «з плоті й крові», які з погляду на їхню важливу історичну (політичну) роль отожднюються з діями держав, знаходимо тут також й інші суб'єкти історично-політичних відносин, такі як Англія, Тоскана, Іспанія чи Венеція. Зауважимо, що їм властиві риси Індивідуальних Дієвців: вони діють, генерують події. Вони поводяться на міжнародній арені, як актори на сцені, грають свої ролі, проявляють риси, властиві дієвцю. Х втягується в наративи, в яких, зауважимо, людина як така вже присутня як індивідуальний дієвець. Х (державна, народ) стає суб'єктом дії, наділеним свідомістю, волею, прагненнями й цілями. Х керується інтенціями, має мотиви, переживає емоційні стани, вагається тощо.

Ось фрагмент наративу Ежи Топольського:

«Європа, хоча й дозволила із страху перед французьким кандидатом зайняти польський трон Веттинам, уважно спостерігала за посталою унією. Пруссія втрачала свою перевагу перед можливим з'єднанням сил Саксонії й Польщі. Росія ще не почувала-

ся достатньо сильною перед Західною Європою <...> З особливим же неспокоєм на польсько-саксонську унію дивилась Швеція, пильнуючи своє панування в басейні Балтійського моря <...>»⁷⁴.

А це фрагмент з «Історії папства» Леопольда фон Ранке:

«Лише венеціанці, зазвичай такі розторопні й гнучкі, відкинули таку політику. Насправді ж Венеція була роздратованою більше за інших, а її поведінка може слугувати прикладом того, якими образливими могли бути втручання римського двору для держави, що є сусідом папської столиці»⁷⁵.

Індивідуальний Дієвець може бути богом або напівбогом, може бути нацією, державою, групою людей різного типу. Незалежно від того, ким або чим є, він набирає вигляду людиноподібного суб'єкта. Ось кілька інших прикладів:

«Найбільшою перешкодою, що заважала римлянам підкорити сусідні народи, а також віддалені від Риму країни, було свободолюбство, яким у ті часи відзначалося багато народів»⁷⁶.

«Коли римському народові набридла влада консулів, <...> він зажагнув однієї з двох речей: або щоб консулами могли ставати плебей, або обмеження компетенції цих службовців. Тоді аристократія, не бажаючи залямовувати консульської гідності впровадженням якихось змін, обрала середній шлях й дала згоду на прикликання чотирьох трибунів із правами консулів, таких трибунів, які могли бути як аристократичного, так і плебейського походження. Таке рішення сподобалося народові, який гадав, що це означає кінець консульства й забезпечує йому участь у справах найвищої влади. Отож, стався випадок, гідний особливої уваги: коли настав час виборів, народ, який міг вибрати когось спосеред себе, вибрав одну аристократію»⁷⁷.

А це інший діючий суб'єкт із людськими рисами:

«Настав гідний подиву час святкування – християнство не могло повірити своєму щастю – й не менш гідним подиву було

⁷⁴ Topolski J. Polska w czasach nowożytnych (1501–1795). Od środkowoeuropejskiej potęgi do utraty niepodległości (1501–1795). Poznań, 1994. S. 504 (виділення – B.B.).

⁷⁵ Ranke L. v. Dzieje papiewstwa w XVI–XIX wieku. Warszawa, 1974. T. 2. S. 102 (виділення – B.B.).

⁷⁶ Machiavelli N. Rozważania nad pierwszym dziesięcioleciem historii Rzymu Liwiusza // Machiavelli N. Książę. Warszawa, 1987. S. 176 (виділення – B.B.).

⁷⁷ Ibidem. S. 155.

⁷³ Braudel F. Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II. Gdańsk, 1976–1977. T. 2. Ss. 475–476 (виділення – B.B.).

багатство нових проектів. Їхні імпонуючі перспективи охоплювали весь простір моря»⁷⁸.

«Невже ми не можемо сказати, що в 1581 році Іспанія зрадила свою традицію, свою сутність. Але такі зради, якщо йдеться про країну, є лише суб'єктивним уявленням. У всякому разі вона не зрадила середземноморського християнства, не видала Венецію на можливу помсту, не покинула Італію, яку мала оберігати. Хтось може гудити її за стосунки з Портою?»⁷⁹.

Країна або держава можуть мститися, зраджувати, покидати когось, засуджувати за щось тощо.

У результаті використання перспективи безпосередньої антропоморфізації Індивідуальний Дівець підлягає усім інтерпретаційним операціям, які застосовуються щодо *stricte* людських суб'єктів. Оскільки цей суб'єкт спричиняє щось, а отже, діє, то дії (постави, поведінка, занехання) підлягають інтерпретаціям, перебіг яких відбувається згідно із взірцями інтерпретацій дій людей з плоті й крові. Часто ними є міркування, що спираються на використані історично психологічні переконання.

Ця навичка, означена мною як перспектива безпосередньої антропоморфізації, помічена вже Віко, є категоричною щодо гуманітарного характеру історії. Історикам не досить того, що творцями історичної матерії вони роблять індивідів із певною історіософською та історичною роллю (наприклад, богів, володарів, командувачів, законодавців), то ще й з їхньої волі ними стають і людиноподібні історичні діючі суб'єкти. У хоча б наведених вище прикладах ними були: нації, імперії, держави, етноси, народ, шляхта, сприйняті без найменших мисленнєвих і наративних ускладнень, як власне такі. Історична дійсність є генерованою й заселеною, триває й змінюється завдяки наявності якраз таких сутностей. Вона постає гуманістичною дійсністю у найпростішому, як видається, сенсі цього слова.

Наслідком цього онтологічного рішення є домінування в наративах класичної історіографії гуманітарної інтерпретації, в прямому й методологічному сенсі цього терміна⁸⁰.

Перспектива безпосередньої антропоморфізації видається неможливою до уникнення. Рікер і Артог вказують на те, що навіть така, здавалось би, послідовна програма модерністської історії, яку пропагував у

⁷⁸ Braudel F. *Morze Śródziemne*. T. 2. S. 474 (виділення — В.В.).

⁷⁹ Ibidem (виділення — В.В.).

⁸⁰ Ми ще повернемося до цієї проблеми.

своїх працях Бродель, не дозволяє відійти від антропоморфізації. Бродель «інтригує» (використовує нову, а може, старого типу інтригу, що організовує наратив тоді, коли «інтригує структурами, кон'юнктурами, циклами та подіями для того, щоб показати сутінки *Méditerranée*, як кінець *héros collectif de l'histoire mondiale*»⁸¹.

Виникає, однак, на мою думку, суттєва різниця між класичною і, наприклад, броделівською антропоморфізацією. Прагнучи підкреслити різницю між модерністською стратегією антропоморфізації й традиційною, я нещодавно визначив цю першу як перспективу опосередкованої антропоморфізації⁸².

У специфічному світлі, отже, я трактую сьогодні ідею Єжи Топольського про керівну щодо історичного дослідження роль «візії світу й людини», і моє, як мені колись здавалося, очевидне уточнення, що проголошує нероздільність візії світу від візії людини. Окреслення «візії світу» передбачає окреслену візію людини в ньому й навпаки: візію людини не можна уявити без світу довкола неї. Отже, візія людини — це культурно й історично змінна семантика поняття «людина», що надає антропоморфізованому за її зразком історичному світові відповідний, похідний від неї сенс. Історичні суб'єкти стилізовано згідно з візією людини, яку визначає історик або пропагує культура чи її галузь, зокрема, наука. Той сенс може бути *animal rationale*, *homo rationalis*, *homo ludens*, *homo politicus*, *homo oeconomicus* чи *homo socialis* тощо.

Ці додатки типу *oeconomicus*, *rationalis* тощо показують, який світ співтворить і доокреслює специфічність людини і впливає визначальним чином на історіософський вимір образу минулого.

Г. Про інтерпретацію. Історична інтерпретація

Прослідкуємо далі, як виглядає окреслена мною ситуація, якщо ми поглянемо на неї з перспективи інтерпретаційної процедури. Однак перед тим, як ми це зробимо, мусимо розкрити, що ми під нею розуміємо.

Можемо прийняти, хоча б із метою цих розважань, що історик інтерпретує минуле. Додаймо, що ця дія перебігає в його думках. У ході цієї мисленнєвої процедури інтерпретатор передбачає, що знає, хоча б ескізно, що він має інтерпретувати. Об'єкт інтерпретації — довільний стан речей, обраний для цієї ролі, — наче затриманий у кадрі, поданий

⁸¹ Hartog F. *L'art du récit historique // Autrement*. № 150-151, janv. 1995; *héros collectif de l'histoire mondiale (фр.)* — колективний герой світової історії. — Прим. ред.

⁸² Wrzosek W. *Historia — Kultura — Metafora*. Ss. 117-121.

я уявлюваному вигляді. Найчастіше це уявлення піддається вербалізації услід за питанням: що я інтерпретую? Відповіддю на нього є ескіз об'єкта інтерпретації⁸³.

Якщо б аналогічно до процедур дефініції, пояснення, експлікації, які діляться на дві складові: експлананс/експланандум, дефінієнс/дефінієндум, експліканс/експлікандум, назвати ескізний об'єкт інтерпретації інтерпретандум, то друга складова, тобто інтерпретанс, була б резервуаром знання, інтерпретуючих тверджень. Цілісний інтерпретаційний контекст творить, отже, префігурація інтерпретандума та інтерпретуюче знання, що становить інтерпретанс. Обидві частини конкретної інтерпретації співтворюються даною інтерпретаційною традицією, й саме вона встановлює інтерпретаційну гру між співгравцями: інтерпретансом та інтерпретандумом.

Оскільки інтерпретація — це, підкреслимо ще раз, мисленнева процедура, то, щоб вона могла відбутися, необхідним є мисленнєве (мовне) відокремлення обох цих складових настільки, щоб між ними могла відбутися інтерпретаційна інтеракція. Для прихильників суб'єкт-об'єктних уявлень акту інтерпретації носієм інтерпретансу є суб'єкт інтерпретації, який творчо співвідноситься з об'єктом інтерпретації — інтерпретандумом, що знаходиться поза ним. Додаймо на полях, що прихильник первинності теорії щодо досвіду надає більшу роль в процесі інтерпретації суб'єкта (інтерпретансу). Своєю чергою, прибічник емпіризму бачить інтерпретацію як процес прямування інтерпретансу шляхом об'єкта пізнання.

Я волю бачити феномен інтерпретації інакше, ніж реалістично зорієнтований дослідник, а саме як такий, що відбувається не між мисленням і позамисленневою/предметною дійсністю, але як той, що розігрується у сфері думки. Отже, з одного боку, інтерпретанс «різбить» вступне префігуроване уявлення об'єкта інтерпретації, а з другого ж боку, інтерпретандум, що формується, «прикликає» нові засоби (аспекти) традиції, неминучі для «обробки» інтерпретандума. Під час перебігу інтерпретації обидва боки «мандрують» до моменту, в якому вщуає діалог між інтерпретуючим знанням й об'єктом інтерпретації, що змінюється під його впливом⁸⁴.

⁸³ Поставлені собі питання дають змогу перетворити рефлексійну інтерпретацію на свідому, принаймні свідому об'єкту інтерпретації. Зв'язок питання з інтерпретацією (чи розумінням у сенсі Гадамера) я прагну, як і автор «Істини та методу», розуміти як фундаментальний.

⁸⁴ Після проведення інтерпретації образ об'єкта інтерпретації різниться від початкового, це наче інший об'єкт, збагачений усе новішими описами. Якщо б

Знаменитий опис цієї ситуації подає Йозеф Міттерер. Роблячи ескіз недуалізуючого способу мислення й мовлення, він каже, що існують тільки описи. Відповідником нашого вступного ескізу об'єкта інтерпретації, а отже, інтерпретандума, в австрійського філософа є «рудиментарний опис»⁸⁵. Без нього не зрушиться з місця мисленнева процедура, тобто інтерпретація.

Коротше кажучи, без установлення мисленневого інтерпретандума (рудиментарного опису) неможливо його мисленнєво «обробляти». Цю проблему я хочу розглядати також у контексті розуміння Мері Гессе проблеми моделюючої функції процедури пояснення, зокрема експланансу щодо експланандума та ідеї пояснення (тут — інтерпретації) як редескрипції, а також інтерпретації як свого роду метафори. Згідно з цією інспірацією інтерпретація, як надалі виявиться особливо її широке розуміння, було б, отже, редескрипцією, яку інтерпретандум чинить щодо інтерпретансу⁸⁶. У результаті цього інтерпретуюче знання моделює інтерпретандум, рудиментарний опис префігурує об'єкт опису.

«Мандруючий» услід за інтерпретансом інтерпретандум внаслідок інтерпретаційної інтеракції між ними (гра, *focus/frame*, що становить метафору, була б випадком метафоризації) є свідченням творчого характеру

було інакше, то інтерпретація була б безцільним заняттям, наприклад пізнавально неективним (некреативним).

⁸⁵ «Об'єкт опису стає поданим, коли стає поданим і стає попередньо даним опис *so far*, який у цьому описі (*from now on*) повинен бути продовженням — розвитком — зміненням» (Mitterer J. Op. cit. Ss. 67-68).

⁸⁶ Hesse M. The Explanatory function of metaphor // Logic, Methodology and Philosophy of Science. Amsterdam, 1965. Для дослідниці модель дедукційного наукового пояснення, запропонована Гемпелем та Опленгеймом (The logic of explanation // Readings in the Philosophy of Science / Ed. by H. Feigl, M. Brodbeck. New York, 1953), може бути потрактована як метафорична редескрипція сфери експланандума (Ibidem. P. 249). Звідти я теж беру ідею, що інтерпретація може бути сприйнята як метафорична редескрипція інтерпретандума. Мені здається, що так само чинить і Рікер, коли пояснює трояке розуміння семантичної напруги як експлікуючу проблему референційності метафори і вказує, що одним із них є: «напруга між двома інтерпретаціями: дослівною інтерпретацією, яку руйнує семантична грубість, і метафоричною інтерпретацією, що творить сенс з його відсутності» (Ricoeur P. La métaphore vive. Paris, 1975. S. 311). Решта напруги виникає в метафорі між *tenor* [загальним змістом] і *vehicle* [засобом вираження] (*sujet principal et sujet secondaire* [основною темою і другорядною темою]), а також напруга, що виникає з реляційного сенсу (*la corule*) «esse», напруга «між тотожністю й відмінністю в грі подібності» (Ibidem). Зіставлення метафори й (теоретичної) моделі авторства М. Блека є у даному разі плідним початком цих роздумів: Black M. Models and Metaphors. Ithaca, 1962. Розділ XIII. Pp. 219-243. Див. також: Wrzosek W. Historia — Kultura — Metafora. Ss. 25-37 та Він же. Между дефиницией и метафорой.

інтерпретації. Це процес творення через інтерпретацію розвинутого сенсу наявного рудиментарного опису шляхом множення чергових описів.

Інтерпретація розпочинається й розігрується в даній інтерпретаційній традиції, яка пропонує вихідні сенси інтерпретандума. Вона може також визначати «онтологію» (предметний сенс) інтерпретованого світу, в який поміщено об'єкти (описи об'єктів) інтерпретації й рекомендує стандартні способи їх обробки, характерні (стандартизовані) для даної дисципліни (галузі) інтерпретації.

Інтерпретацію можна класифікувати різноманітно. Так, наприклад, під кутом зору характеру інтерпретансу, тобто під кутом зору походження переконань, з яких він складається. Отже, ми можемо говорити, наприклад, не тільки про правову, юридичну, юридично-політичну, юридично-історичну, юридично-міжнародну тощо, а й про інтерпретацію в дусі конкретної правової (юридичної) доктрини. Кожна з них на свій спосіб префігурує вступний рудиментарний сенс інтерпретованого феномена й прямує шляхом своїх концептуальних ресурсів, використовуючи потенціал визначеної інтерпретаційної традиції (галузі). Кожна з них, на свій спосіб, «бачить» інтерпретований феномен, чи, краще сказати, «бачить» інший феномен.

Ми виокремлюємо інтерпретацію також згідно з характером інтерпретандума. Наприклад, ними можуть бути людські дії, а також явища природи, якщо його сприймати в предметній стилізації. Ми можемо інтерпретувати чиїсь судження чи думки, наративні образи, концепції тощо, тобто стани речей, мисленнєві або мовні акти, залежно від галузі інтерпретації й інтерпретаційної традиції.

Характеризуючи інтерпретацію, ми доповнюємо її, кваліфікуючи інтерпретанс чи/ї інтерпретандум, говоримо, що інтерпретації можуть бути інтерпретаціями «чогось» і «якимось».

Особливо важливим критерієм виокремлення інтерпретації є характер зв'язку, що виникає між складовими інтерпретації, тобто між інтерпретансом та інтерпретандумом. У випадку, коли цей зв'язок носить характер логічного виникнення згідно зі схемою *modus ponendo ponens* й виконує ще низку логічно-методологічних умов, то, за Гемпелем, Оппенгеймом, Полпером, інтерпретація набуває вигляду пояснення згідно з номологічно-дедукційною моделлю. Якщо ж зв'язки між інтерпретансом і інтерпретандумом набувають вигляду сигналізованої через *esse* тотожності, то інтерпретація набирає вигляду дефініції тотожності⁸⁷ (тоді ін-

⁸⁷ Кожна дефініція є відповіддю на питання: що є «А»? Відповідь на це питання набирає вигляду «А є В», причому «є» трактується як синонім тотожності, ідентичності. Дефінієндум «А» у випадку дефініювання в природних мовах є, за

терпретанс виконує функції дефінієнса, а інтерпретандум дефінієндума), якщо ж це *esse* має в певному мовному контексті вигляд «*esse*» в лапках, то ми маємо справу з метафоризуванням (тоді семантика *sujet principal* виконує щодо семантики *sujet secondaire* роль інтерпретанса). У цьому разі дометафорична семантика головного суб'єкта довершує редескрипцію (тим самим й інтерпретацію, згідно з моїм розумінням) семантики вторинного суб'єкта.

Як ми не зрозуміємо відносини між інтерпретансом і інтерпретандумом, чи то в категоріях метафоризування, чи тільки як інтерпретацію, чи, може, як розуміння, то це вибір показує нам, з яким видом дискурсу ми маємо справу. Якщо зв'язок між інтерпретансом й інтерпретандумом носить характер поетичної метафори, то така метафора була б тоді поетичною мікроінтерпретацією (оскільки у ході аналізу вдається визначити, що в ній є інтерпретансом, а що інтерпретандумом). Якщо ж зв'язок між ними стає точним й більш однозначним, визначеним правилами логічного виникнення або тотожності, то тоді ми маємо справу з поясненням або дефініюванням, із процедурами, характерними для наукового дискурсу (в його спієнтистському, позитивістському, неопозитивістському розуміннях).

Д. Гуманітарна інтерпретація як інтерпретація історична

Ці зауваги ведуть мене до того, щоб ближче зайнятися проблемою гуманітарної інтерпретації, як свого часу філософи науки називали процедуру інтерпретації людських дій, практикувану гуманітаристикою.

На вступі хочу зробити застереження, що застосування цієї процедури я бачу ширше, ніж автори цієї концепції. Торкається вона не лише індивідуальних людських дій, тобто таких, про які інтерпретатор думає, що вони розпочаті об'єктом, що сприймається як людський індивід, але також і дій антропоморфізованих індивідуальних дієвців. Зауважу, що в класичній історіографії творцями історії, творцями подій виступають олюднені об'єкти, що діють саме на людський спосіб. Із мисленнєвої

Айдукевичем, завжди певною мірою лише близьким до ідентичності. Визначення «А в мові J», до якої належить також «В», завжди є перекладом. Навіть тоді, коли «А», тобто дефінієндум, сформульовано природною мовою J, завжди існує дрейф сенсу, який різнить «А» від «В». Інакше ж пізнавальний сенс (фактично дидактичний) дефініції був би ілюзорним. У результаті дефініювання хоча б у мінімальному сенсі є метафоризуванням, розумінням «А» в світлі семантики «В». Визначаючи природною мовою, ми в принципі, повинні писати «е», а не «є». Див.: Вжозек В. Между дефиницией и метафорой.

(наративної) навички олюднюються також історичні сутності, які, по суті, не вважаються людськими сутностями.

Відбувається це, мабуть, з багатьох причин, і відбувається так віддавна, й нині також. У такий спосіб робиться приступним світ історичних феноменів для поточного мислення, яке набагато легше зрозуміє їх тоді, коли вони подані в категоріях, що легко сприймаються, є близькими до світу розсудливих, звичайних категорій переживаного щоденного життя. Подібно до цього ми робимо доступним світ для дітей, персоніфікуючи (антропоморфізуючи) його в класичній казці. Чинимо ми так для того, щоб вони могли прижитися в ньому, безпечно пересуватися й зрозуміти його.

Так само ми діємо і в класичних історичних наративах. Більше того, майже все, що ми готові припустити щодо діючої людини, припускаємо й щодо інших суб'єктів історії.

Історик, включаючись у вже наявні способи наративізації минулого (про минуле), ставлячи питання хоча б про те, Хто, Коли, Де й Що зробив, припускає здебільшого мовчазно, що ці питання є засадничими в тому сенсі, що про те, «Що», ми можемо дізнатися насамперед через його причинний зв'язок з «Хто». Наведені питальні частки визначають невідоме питань. Питаючи «хто?», ми міркуємо про зв'язок феномена (сигналізованого часткою «що?») з «кимось». Найчастіше, якщо можна це оцінювати, префігурованою є «природа», «Що» визначає чи те «Щось» є зв'язаним із «Кимось», чи ні⁸⁸. Операція суб'єктивізації (поєднання Хто із Що) власне мовби зв'язує *ex definitione* (на підставі ентимематичної квазідефініції «природи», «Що») феномен із його суб'єктом актантом, рушієм (*sprawa*). Водночас кваліфікація суб'єкт (відповідно актант, рушій) виникає також із «природи» аналізованого феномена, оскільки до переконань про його ідентичність очевидним способом входить і переконання про спосіб його появи, явлення в світі, а також про властиві йому риси. Вони ідентифікуються саме в зв'язку з Кимось. Тому суб'єктивізація сприймається також як «знаходження», «вказування на» («конструювання») рушія. Зазначимо, що через сам факт суб'єктивізації, який, як я уже підкреслював, звершується способом префігурації, передміркування, відбувається явище гуманізації отого «Що», олюднення інтерпретованого феномена. І в цьому немає нічого дивного, повторимо в черговий раз, лише в іншому контексті: тому що гуманітаристика гу-

⁸⁸ Наші стандартні сучасні знання не асоціюють вибуху вулкану («Що») з «Кимось» (духом, Богом, Вулканом), а радше з «чимось», тобто зі сплетенням фізичальних процесів, описуваних геофізикою (сейсмологією).

манізує або, як хто бажає, займається гуманістичною дійсністю⁸⁹. Історіографія прагне бути гуманітарною наукою й робить усе для того, щоб нею бути.

Отже, на етапі «контексту відкриття», контексту, що береться з культурної наративно-інтерпретаційної навички, яка виражає також актуальні способи усенсовлення феноменів, постає присуд, яка з можливих інтерпретаційних стратегій (суб'єктивізуюча або несуб'єктивізуюча) вступає у гру. Вирішується, які явища інтерпретуються в ключі гуманітарних інтерпретацій, а які ні. Причому ця традиція є інтерпретаційною, багаж інтерпретацій, які вже мали місце, конститує з чим, з яким об'єктом інтерпретації ми маємо справу, а також як ми маємо здійснювати інтерпретацію.

Я вже згадував, що суб'єктивізація інтерпретованого феномена тягнє до надання йому сенсу через його асоціацію з суб'єктом. Причиною цієї асоціації є переконання, що його природа генерується за допомогою суб'єкта⁹⁰. Можна сказати, що риси феномена, що визначають його сенс, беруться не з нього самого, а лише з його генези, тобто з людської діяльності (або є нею самою)⁹¹. Пошук сенсу феномена переноситься вже на суб'єкт діяльності, переноситься «відповідальність» з нього на суб'єкт⁹².

Чому так відбувається? Ставлячи це питання, ми зачіпаємо чергову мовчазну очевидність, яка є передумовою інтерпретації.

А відбувається так тому, що інтерпретатор, асоціюючи феномен із

⁸⁹ Зважимо, що якби наше «Що», наведене як приклад, було пов'язане з геофізичними процесами, то вже на етапі префігурації воно було б «визначене» в співвіднесенні не до «Когось», а тільки до «Чогось». Було б явищем «природничим», а не «гуманітарним».

⁹⁰ Раймон Арон так діагностує цю ситуацію: «Історичні наративи поєднують події, але факти самі є зрозумілими лише через людські мотиви, як мінімум найближчі... Розуміння дій, як ми побачили, складається з оволодіння метою, до якої прагнеш (у даному випадку йдеться про інтерпретацію причин, раціональну інтерпретацію, чи інтерпретацію причин)» (Aron R. Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur limites de l'objectivité historique. Complétée par des textes récents. Paris, 1981. P. 126).

⁹¹ Здається, що, по суті справи, йдеться про те саме, коли мовиться про дію або про феномен, що є її наслідком. Зазвичай ми ідентифікуємо дію (називаємо, кваліфікуємо) згідно з сенсом, яким є її «наслідок».

⁹² «Його праця (тобто історика. — В.В.) може розпочатися від оприявлення зовнішнього боку події, але ніколи на ньому не завершується; він повинен завжди пам'ятати, що подія була дією та що його головним завданням є мисленнєве проникнення в цю дію, проникнення, що має на меті зрозуміння думок того, хто здійснював цю дію». (Collingwood R.G. Op. cit. P. 203).

суб'єктом, вважає, що існує зв'язок генерування між суб'єктом і дією (її наслідком). Суб'єкт стає рушієм цієї дії. Виявлення обставин цього процесу розвиває пошукуваний сенс.

Е. Про «природу» генерування дії через суб'єкт

Ясна річ, ми не висловлюємося про природу генерування онтологічним способом. Ми намагаємося зрозуміти, яких принципів дотримується інтерпретатор у ході інтерпретації. Інакше кажучи, що він мусить думати, оскільки чинить так, як чинить.

Після відповіді на це питання, значення якого важко переоцінити, ми повернемося до проблеми генерування. Термін «генеза» й «генерування» на означення зв'язків, установлених (постульованих) в історичних наративах, видаються слушними з кількох причин. По-перше, вони несуть значення, які в сучасній мові здаються живими й означають «витворення», «створення», «творення». Найменше мені йдеться про це перше (витворення), але я неохоче позбувся б його, радше ми будемо вживати його в лапках. По-друге, асоціація «створення» викликає ідею генези біблійного походження, асоціація викликає ідею Творця разом з його (с)творчою силою та (с)творчим замислом⁹³, підказує метафору генези, що є одним із фундаментальних архетипів історичного мислення й головною фігурою історичного наративу. По-третє, асоціація з творенням нагадує, що не конче може йтися про створення, тобто про покликання до існування, а лише просто про перетворення наявного, яке може бути означене як безперервне генерування ([ре]генерування).

Термін «генерування», якщо позбавити його техніцистських асоціацій, забезпечує загальність цієї залежності, й піддається багатозначній експлікації: від невизначеного літературного «зродження», поняття із звичайним, натуралістичним та антропоморфічним походженням, до генетичного зв'язку, який сприймається як причинно-наслідковий, у твердому, сциєнтистському сенсі. Про людину, інтерпретуючи її дії, ми думаємо як про генератора думки, так і про генеровані через ці думки стани речей (дії), про риси, вловлювані також практично. Мовчазна очевидність цих припущень про генерування людиною становить чергову апріорність гуманітарної інтерпретації. Незалежно від того, який тип зв'язків між мисленням і дією знаходить інтерпретатор, цей зв'язок має

⁹³ Ця асоціація не є такою невинною, як може видаватися. Релігійна сакралізація магічної дії творення світу й людини відіграла в нашому мисленні, також у так званому науковому, можливо, більшу роль, ніж нам видається. Я маю на увазі ідею діяння думкою, про яку ще йтиме мова.

природу символізації і береться з уявлення, сформованого шляхом аристотелівського *animal rationale*.

Зазначимо, що оскільки генеруючий є рушієм дії, то тим самим приймається, що він існував не пізніше, ніж акт дії. Це відбувається тому, що здатність генерування є недугою діючого суб'єкта. Тим самим припускається певна часова послідовність, часова наступність, первинність генеруючого виміру щодо генерованого. Не забуваймо, однак, що послідовність інтерпретаційного міркування (наприклад, історика) є протилежною до її опису, поданого в наративі. Від дії (наслідку) ми «відступаємо» до суб'єкта й, знайшовши його, робимо його відповідальним за інтерпретований цикл – спричиняюче мислення/дія. Породження не передує тому, що породжує. Нашадки не можуть з'явитися раніше за батька.

Коли мовиться, що «А» генерує (є генезою), народжує «В», то припускається, що «А» «передає» щось «В», «В» успадковує щось від «А». Звичайними відповідником цієї генези є «народження», «поява на світ» (включно з його біологічним прототипом). У зрозумілому таким чином зв'язку припускається прилягання того, що генерує, до того, що генеруване. Отже, генетичний зв'язок у своєму буквальному сенсі передбачає фізичний контакт між наявними в ньому складовими:

А) це може бути мереологічне відношення: частина – фізичне ціле;

В) зв'язок: конкретний елемент причинно-наслідкової цілості – причинно-наслідкова цілість⁹⁴.

Цей останній випадок маємо тоді, коли генетичний зв'язок сприймається як каузальний.

Незалежно від неясності того, як можна би зрозуміти мереологічну залежність, треба ще раз зазначити, що обидва випадки сприйняття метонімічного зв'язку передбачають стик між частиною та цілістю (перший випадок), а також причиною та наслідком (випадок другий).

Що ж можна сказати про ті генетичні зв'язки (і, мабуть, не тільки про генетичні), які постулюються в історичних наративах і які не передбачають будь-якого стику між детермінуючим і детермінованим?

Зазначимо в цьому контексті, що переважна більшість інтерпретацій людської діяльності встановлюють генетичний зв'язок принаймні між мисленням і дією⁹⁵. Більше того, вважається, що між мисленням і дією встановлюється причинний зв'язок. Зрештою, це конкретні змісти мислення стають відповідальними за конкретну дію або певні озна-

⁹⁴ Pałubicka A. Przedteoretyczne postaci historyzmu. Warszawa, 1984.

⁹⁵ Kmita J. Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej. Warszawa, 1971.

ки результату діяльності. Отже, повторимо: встановлюється причинний зв'язок між уявленням мети дії суб'єктом і нею самою. Наприклад, ми встановлюємо причинний зв'язок між думкою «треба помити чашки», й миттям їх. Подібно до цього констатуємо зв'язок між замислом Наполеона про усунення Росії з антинаполеонівської коаліції та його війсьним походом на Москву. Ми постулюємо причинний зв'язок «мислення Наполеона — його військовий похід».

Запитаймо, отже, чи маємо ми тут справу з метонімічним зв'язком, якщо потрактуємо вищезгаданий зв'язок як зв'язок генерування? Або запитаймо загальніше: чи зв'язок мислення — дія може бути метонімічним зв'язком, навіть якщо він не був би генетичним зв'язком? Запитаймо, в якому сенсі ми сприймаємо те, що мислення може спричиняти щось? Чи може існувати зв'язок нематеріального з матеріальним? Якщо так, то за якого розуміння його існування? Адже це два різні, як ми, здається, здебільшого вважаємо, порядки, «виміри» буття? Як же трактувати зв'язок між думкою й позамислинневою дійсністю? Метонімічно?

На це останнє питання відповідаємо негативно. Мусимо так зробити, бо в іншому разі ми мусили б ігнорувати конститутивні властивості метонімічного тилу зв'язку, а саме факт, що метонімія закладає фізичний стик. Модерна наука, яка передусім встановлює зв'язки такого роду, не надає нам доказів про існування фізикальних зв'язків між мисленням і дією. Наука ще й досі не в змозі віднайти метонімічного зв'язку між змістом думки, її ймовірним нейрофізіологічним (біологічним, фізико-хімічним) субстратом і дією. Отже, не вдається довести, говорячи в значному філософському скороченні, що існує можливість інтерпретаційної (експланаційної) редукції матеріального до духовного. Як наслідок, якщо ми не хочемо впасти в сумніви й відкинути визнані знання про світ, відмовитися від усталених способів осенсовлення культури, й зокрема науки, то мусимо визнати, що зв'язок мислення з дією не є метонімічним — у прийнятому структуралістами значенні опозиції метафора—метонімія.

Залишаючись в полі цього розрізнення, мусимо стверджувати, що між думкою й позамислинневою реальністю відбувається метафоричний зв'язок, що це, можливо, зв'язок символізування. Пригадаймо, що у використуваній тут мною структуралістській опозиції метафора—метонімія приймається, що метафоричний зв'язок між метафорою та її предметним віднесенням «ґрунтується на еквівалентії або, радше, на аналогії і є, радше за все, нав'язаний людським розумом відносній парі явищ, ніж віднайдений»⁹⁶. Звідси випливає висновок, що залежність

між мисленням і дією, означувана часто як генетична, причинна чи суб'єктивно-раціональна детермінація тощо, може бути зрозумілою як метафорична. Правдоподібно вона постає як аналогія до поточно спостережуваних метонімічних зв'язків.

Ось такі постають питання, коли ми вникаємо в сенс метафори генези, її конкретних втілень і припущень, що стоять за ними. Приймаючи історіографічні метафори за очевидних провідниць у мисленні про минуле, ми наперед визначаємо його форму, те, яким воно в результаті є. Чинимо ми так тому, що підкоряємося силі їхньої очевидності, також, мабуть, тому, що не питаємо про очевидність, якщо сприймаємо їх всерйоз.

Як наслідок, як вже зазначалося, ми є ангажованими щодо минулого з причини перебільшення ролі прийнятих нами метафор (в їхньому конкретно-історичному виданні), які відповідним чином фігурують нам минуле.

Замислимося тепер над тим, чи можемо ми бути ангажованими щодо минулого незалежно від метафор.

3. Про випадкову ангажованість

У ситуації, коли в історичному наративі домінуючим суб'єктом є польська, французька чи німецька нація, то, само собою, на перший план в національній історії висувається нація, обрана істориком. У центрі уваги постає її доля. Це її історія є даною національною історією. Отже, у результаті героєм наративу, буває що й головним, є, вживаючи антропоморфізуючу термінологію, життя нації від обставин її зачаття (генеза) крізь віки її тривання. Тож не дивно, що оскільки так обрав історик, то саме її доля стає основною темою історичного наративу. Отже, принциповими для історика є: цілі, інтереси, расії й національні цінності вибраної ним нації. Інші герої історії, наприклад, інші нації, сусідні, інші держави, династії й народ, грають ролі другого чи третього плану або бувають лише статистами. Трапляється, що інколи вони взагалі не грають у цьому спектаклі. Їхні національні расії, цілі, інтереси та цінності внаслідок цього вибору знаходяться щонайменше на другому плані.

Діється так, на мою думку, тому, що національна історія є *ex definitio- ne* етноцентричною історією, чи, інакше кажучи, національно ангажованим дискурсом. До того ж ангажованим не просто зі світоглядних, ідеологічних чи політичних причин, але з принципових. Вона береться за наративізацію долі такого, а не іншого Індивідуального Дієвця, даної, конкретної нації. Вона є національно тенденційною не тому, що

⁹⁶ Kmita J. Kultura i poznanie. Warszawa, 1985. Ss. 126-127.

конкретний історик є патріотично чи політично зорієнтованим, а лише тому, що він культивує жанр історіописання, що є ангажованим за своєю природою.

Скажу більше, з поданого аналізу випливає, що не лише національна історіографія, а й класична політична історія «за своєю природою» є ангажованою. Тому що вона віддає перевагу метафорам, які наказують трактувати суб'єктів історії як людиноподібні сутності, й через це гуманізують, «олюднюють» представлену дійсність, послідовно занурюють її в цінності, причому безпосередньо. Вони вплутують її в так звані прозаїчні, приземлені цінності, щоденні рутинні вибори як у цінності вищого порядку, національні, державні, світоглядні, ідеологічні та політичні⁹⁷.

До того ж класична історіографія — це, як ми знаємо, передусім політична історія, звідси наявні в ній Індивідуальні Дієвці й передусім політичні суб'єкти, сконструйовані за образом і подобою людини, яку сприймають як *homo politicus*. У сфері їхньої діяльності переважають дії, кваліфіковані як політичні, інакше кажучи, історик не взяв би їх до уваги, якби їхнє життя й чини не були істотно політичними.

Метафора людини-рушія політичних подій, яка виражається в концепті Індивідуального Дієвця, — це важливий аспект ідеї генези, наявної в класичній історіографії. Її сенс наперед визначає, хоча й не вичерпує, глибоке занурення в цінності історичного мислення, заснованого на ній.

Від цієї метафоричної ангажованості немає порятунку. Тому що не вдається втекти від власної культури, її актуального стану, в світ поза нею. Не вдається відсторонитися від своєї участі в культурі та від визнання її конкретного дисциплінарного втілення. Не вдається займатися історією без поваги до фундаментальних метафор, які конституують її ідентичність. Не вдається бути істориком, не застосовуючи історіософських, методологічних і методичних норм сучасної історіографії. Отже, не вдається абстрагуватися від культурної й метафоричної ангажованості історичного дискурсу.

Прибічники звичайного погляду на ангажованість історії зазвичай викривають проблему культурної та метафоричної ангажованості історичного мислення. Почасти вони чинять слушно, бо, здається, цієї ангажованості не уникнути. Щодо мого розуміння цієї проблеми, як і багатьох тих, хто замислювався над нею, почавши від Лукіана до Леопольда фон Ранке, то обставини, що зумовлюють культурну й метафоричну ангажо-

ваність (можна сказати коротко — культурну ангажованість), є неунікненними, вони існують відносно незалежно від історика. Навіть якщо історик облишить фундаментальні метафори класичної історіографії, то все одно він залишиться в полоні історичних метафор, наприклад, тих, які метафоризують минуле відповідно до некласичних метафор генези та розвитку й нових метафор, що їх обплітають. Аналіз метафорики цієї некласичної історіографії доводять, що історик залишається прихильником нових втілень історіографічних метафор, які й так перебувають у симбіозі з новими втіленнями старих цінностей або з новими цінностями. Зв'язок метафорики з цінностями в некласичній історії є набагато менш політичним, ніж у класичній історіографії, та це не означає, що він не існує у закамуюльованій формі. Це дозволяє багатьом прихильникам нової орієнтації проголошувати її безсторонність, об'єктивність, науковість. Вони вважають, що завдяки виникненню нової історії вона пройшла дорогу від *lettre* до *science*, що розуміється, зокрема, як перехід від історії, зануреної у цінності, до історії, вільної від них.

По суті справи, некласична історіографія не є вільною від культурної ангажованості, а провідниками світоглядних цінностей є «нові метафори». Перспективу безпосередньої антропоморфізації заступила опосередкована антропоморфізація, подієву дійсність — процесуальна, причинно-наслідкові зв'язки — функціональні тощо. Проте культурна (метафорична) ангажованість не стала віддаленішою.

Якщо, як я кажу, культурна ангажованість є неунікненою, то в чому проблема? Проблема в тому, що, з одного боку, сьогодні мало хто підтримує тезу про неупередженість історії (особливо в її наївно-романтичній версії, тобто такій, що передбачає віру в можливість досягнення чистої, універсальної, єдиної істини), проте не зрікається від тяжіння до неї. Якщо історія не є неупередженою, то вона є ангажованою. Якщо ж багато істориків викривають культурну ангажованість, то про яку ангажованість йдеться? Якій ангажованості історіографії ми чинимо опір?

Прихильники тези про ангажованість історії кажуть, що зв'язок історіографії з цінностями встановлюється на рівні конкретних тверджень та інтерпретацій подій, явищ чи історичних процесів. Ця ангажованість значною мірою залежить від рішення історика. Вона є питанням його переконань, вибору. Погоджуюся, що часто трапляється, що історик є прибічником конкретного світоглядного, ідеологічного чи політичного сенсу так званих історичних фактів. Політично заангажований історик часто оцінюється як, власне, такий іншим істориком, який може бути тенденційним інакше, проте сам себе він таким не вважає, оскільки свої нормативні тези, як і його опонент, вважає описовими. Звідси по-

⁹⁷ Pałubicka A. Myślenie spontaniczno-praktyczne i pojęciowe a problem wartości // Aksjologiczne źródła pojęć / Pod red. A. Pałubickiej i G.A. Dominiaka. Bydgoszcz, 2005. S. 32.

ходять інтерпретаційні суперечки, в яких обидві сторони переконані в об'єктивності власних тез.

Ось мій діагноз: визначальним щодо випадкової ангажованості історика є вживання історично й культурно партикулярної кваліфікації сенсу історичного явища у такий спосіб, що він постає незгідним зі світом визнаних ним (прикладних) історіографічних метафор. У результаті випадково ангажований історик опиняється в незгоді з методологією й методикою історичного дослідження, яким він надає перевагу. Необ'єктивний наратив у третьому сенсі — це такий наратив, що формує інтерпретації, які оприявнюють розбіжність між вимогами аргументації, що виникають із сили й сенсу історіографічних метафор, і фактично використовуваною аргументацією. У результаті кваліфікації сенсу історичних явищ виникають не з визнаної візії історичного світу, а безпосередньо зі світоглядних цінностей. Такий наратив постає перед істориком як аісторичний і додатково буває, наприклад, політичним, тоді, коли в обґрунтуванні запропонованих інтерпретацій, що часто постають як інтерпретації *ad hoc*, інтерпретатор послуговується відсилками до актуальних цінностей та цілей конкретної суспільної або політичної групи. Ми визначаємо його слабше як презентистський або адаптаційний, й сильніше як аксіологічний⁹⁸. Цей перший протиставляється історичному так само, як інтерпретація критика мистецтва протиставляється інтерпретації теоретика або історика мистецтва, цей другий, тобто аксіологічний, є безпосереднім розумінням інтерпретованих сенсів у контексті окреслених цінностей. Вони безпосередньо конституують їхній сенс.

Отже, справа відношення історика до цінностей не призводить прямо до такої чи іншої свідомої світоглядної (політичної) позиції, або менш чи більш категоричного зречення політичного, світоглядного то-що контексту. Поверховий сенс історичного наративу не визначає ту чи іншу принципову світоглядну належність дослідника. Більше того, її може приховувати риторика, яка маніфестує цінності, часто несумісні з глибокою візією історичного світу, що визнається істориком⁹⁹.

⁹⁸ Wrzosek W. Interpretation of the Human acts. Humanistic Interpretation, in: Interpretation in the Humanities / Ed. by T. Buksiński. Poznań, 1990. «<...> в кого власне вникає літолисець історизму. Відповідь звучить невідворотно: в переможця. Адже пануючі є завжди спадкоємцями всіх тих, хто перемогли. Отже, вникнення в переможців іде на користь власне пануючим». Benjamin W. Op. cit. S. 417.

⁹⁹ Приклади аналізів, що виявляють такі ситуації: Zybertowicz A. Między dogmatem a programem badawczym. Problemy stosowania materializmu historycznego we współczesnej historiografii polskiej. Warszawa, 1990.

III

ОБЛИЧЧЯ ІСТОРИЧНОГО МИСЛЕННЯ

Запропоновані нижче нариси є спробою аналізу конкретних проблем у світлі усталень, здійснених раніше у цій праці. Придивимося до прикладів історичного мислення в контексті його культурних занурень (uwikłań). Цей контекст відкриває засадничу залежність історичного дискурсу від цих занурень. Провідною ниткою історії та її супутниці культури є прагнення істини й прив'язування до неї. Вона, однак, утікає разом зі змінністю мислення, оскільки сама цим мисленням визначається.

1. Про деякі стилі історичного мислення про релігійні явища

Поняття релігії у гуманітарному дискурсі виступає у проблемному полі багатьох дисциплін. Історіографія є однією з них. Більше того, що особливо ускладнює ситуацію, релігія знаходить власне місце в позанауковому публічному дискурсі й у буденній свідомості. Ця ситуація спричиняється до того, що так звані наукові і позанаукові візії релігії перебувають у безперервному діалозі. Чим більше історіографія старається самостійно рефлексувати над релігією, тим ефективніше вона ізольовується від релігійних контекстів, які, з огляду на своє безпосереднє занурення в цінності, становлять часто захисний редут проти підступів нібито здистансованих та аксіологічно нейтральних суджень зраціоналізованої науки.

Релігійна проблематика надзвичайно сильно занурена в культурні контексти, які позначаються на суспільному сприйнятті академічних дискурсів. До того ж навіть ті дослідники, які визнають необхідність дистанціювання наукового наративу від інших дискурсів, не є вільними від впливу позанаукового дискурсу на твердження науки.

Пригадую мою студентську суперечку з шановною пані професоркою, фахівцем з середньовічної історії. Ця суперечка — як сказав би зараз — стосувалась статусу чуда, що є предметом опису в середньовічних джерелах. Пані професорка стверджувала, що історик може і має встановлювати, чи подія, описувана чи то в агіографічних текстах, чи то в проповідях, насправді мала місце чи ні. Більше того, пані професорка

вважала, що той факт, що історик, як вона сама, є людиною віруючою, має його схилити до того, щоб такими «фактами» зайнятися так, щоб використовуючи власне знання легітимізувати чудо — переконувати читача у правдивості джерел і правдивості/автентичності чуда.

Я, своєю чергою, вважав, що неконфесійний історик-медієвіст чи навіть фахівець з історії релігії та церкви немає відповідного методу, щоб визначити, чи ця подія/явище мала місце, чи ні. Більше того, такий метод визначення не існує не лише в арсеналі критичних історичних досліджень, але його взагалі не існує. Онтологія релігійних явищ є неспіввимірною з явищами, з якими має справу модерний раціональний науковий розум, що керує модерною, а отже, і сучасною, академічною історіографією. Саме тому, власне, й не існує способу верифікації феноменів чуда, принаймні у сфері декартівської науки.

Так я б описав сьогодні мою тодішню позицію. Отже, 30 років тому я стверджував, що ці явища існують або відбуваються інакше, ніж ми звикли вважати. Тому їхній статус, що окреслюється як «надзвичайний, чудесний», не дозволяє за допомогою ненадзвичайних і нечудесних, тобто «звичайних способів», їх верифікувати. Пам'ятаю як зараз, яке приголомшливе враження справила на мене теза медієвістки, що, оскільки вона сильно вірить, що чудо сталося, вона не може інакше стверджувати у своїх історичних працях. Ціную свою тодішню відповідь. Я стверджував, що для історика вирішальним фактом має бути віра в чудо людей минулого. Вважав, не стільки, що ці події не мали місця, скільки, що ми не маємо способу вирішення цього питання. Сьогодні до цього я додав би, що немає сенсу питати, чи ті чудесні події мали місце, чи ні, оскільки система релігійних переконань є неспіввимірною поняттєво з так званою сучасною академічною наукою. Емпірично для неї невловимою.

Втім, ми знаємо, що такі познавчі настанови, яких дотримувалася пані професорка, є поширеними і сьогодні, найчастіше в середовищах конфесійної історіографії, але не тільки. Знаю, що деякі студенти, а також колеги-історики, візія світу та людини яких є конгломератом релігії та світського знання, боронять як власну суверенність визнавану ними онтологію, яка суміщає релігійні феномени і явища з навчаною та стихійно набутою онтологією історії — у підсумку «медіальної» візії того, що історичне.

Постава згаданої пані професорки є свідченням глибоко занурення нашого мислення в елементи культурно встановленої онтології історичного світу.

Саме славний мешканець Страсбургу Марк Блок є одним з предтеч сучасного історичного мислення про релігію. Його підхід добре характе-

ризує діагноз Ланглуа і Воше: «Релігійна історія пройшла шлях від історії ідей та інституцій до справжньої історії християн»¹⁰⁰. Подібним чином окреслив це і Альфонс Дюпрон: антропологія релігії — це «знання, або наука, релігійної людини»¹⁰¹.

Великим досягненням історичного пізнання є звернення уваги істориків на мислення людей в минулому. І це не тому, що це мислення не було предметом зацікавлень істориків в минулому. Йдеться про те, що предметом зацікавлень дослідників стали не стільки і не тільки інтенції, мотиви індивідів чи, як я звик їх окреслювати, Індивідуальних Дієвців, але передусім системи думки, конгломерати переконань і цінностей, ментальні структури, колективна свідомість і подібні надіндивідуальні риси мисленнєвої дійсності минулого, або культури, у вказаному вище сенсі.

Предметом зацікавлень дослідників стали ті фрагменти колективних переконань, які визначають те, що саме вважається наявним, реальним, дійсним.

Сучасний, захоплюючий соціологічно-антропологічний спосіб сприйняття релігійних явищ, сприйняття їх як культурних феноменів запропонував Блок в «Королях-чудотворцях». Втім, ця праця також містить і залишки презентизму. Простежуючи генезу, поширення і суспільну легітимізацію віри в цілительські здібності королів Франції й Англії, він шукає соціокультурних обґрунтувань релігійно-магічних складових тодішньої ментальності. З іншого боку, Блок кваліфікує ці переконання про чудодійні властивості монархів як оману чи фальшиві переконання¹⁰². Цей погляд походить від сучасно-раціоналістського стилю мислення, який не трактує зазначену здатність людини, у даному разі — володаря, як можливу, а почасти, можливо, пов'язаний з про-світницькою, лаїцькою риторикою, яка характеризує і характеризує частину французьких мислителів і дослідників.

¹⁰⁰ Langlois C., Vauchez A. L'histoire religieuse // F. Bédarida (dir). L'histoire et le métier d'historien en France 1945–1995, Paris 1995. S. 350.

¹⁰¹ Dupront A. Anthropologie religieuse // Nora P., Le Goff J. Faire de l'histoire. T. II. S. 105.

¹⁰² Марк Блок пише так: «Віра в чудо спричинила появу переконання, що чудо має настати... Отже, важко бачити у вірі в королівське чудо, щось інше, крім результату колективної помилки...» (Bloch M. *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii*. Warszawa, 1998. S. 345). В оригіналі, на мою думку, ця теза звучить ще різкіше: «Ce qui créa la foi au miracle, ce fut l'idée qu'il devait y avoir un miracle» (Bloch M. *Les rois thaumaturges. Etude sur caractere surnaturel attribue a la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Strasbourg, 1924 [rééd., Paris, 1983. S. 429]).

У чому тут полягає помилка? Марк Блок є не до кінця послідовним у своєму гідному — принаймні моєї похвали — історичному релятивізмі¹⁰³. Вважаю, що М. Блок у свою оцінку віри в цілительські здібності володарів Англії та Франції включив непотрібне твердження про хибність і забобонність цієї віри. Утримування послідовності дискурсу, тобто уникання актуалізуючих оцінок, як це у більшості випадків і робив у своїй важливій праці французький медієвіст, це б значно краще сприймалося читачем — додамо, таким читачем, як я — і не здалось би йому тривіальною/банальною несподіванкою.

Автор «Королів-чудотворців» мав, на мою думку, поставити крапки над «і» у своєму аналізі і визнати, що в часи, про які він пише, було неможливо брати в лапки, ставити під сумнів явища, щодо яких не було підстав у них сумніватися. Зрештою, як видається, у цьому дусі раніше висловлювався і сам Блок:

«Досліджуючи його історію [королівського чуда – В.В.]», ми старалися дістатися до колективних уявлень та амбітних персональних намірів, які взаємно змішуються, витворили своєрідну психологічну ауру, яка інспірувала королів Англії та Франції до осягнення влади чудотворців, а народ – до визнання цієї їхньої

¹⁰³ Жак Ле Гофф у «вступному слові» виправдовує свого вчителя за «сліди раціоналізму» (свого роду засідки, перед якою той сам застерігав в «Апології історії», пишучи, що «люди є подібнішими до свого часу, ніж до власних батьків»), коли той кваліфікував досліджуване ним явище як «колективну помилку». Переконає, що «історик, котрий віднайде автентичний голос минулого, має обов'язок пояснити його за допомогою засобів наукового знання своєї власної доби» (Там само, с. 24). Ле Гофф, з одного боку, ключове питання, що його поставив Марк Блок: «В який спосіб існувала віра в королівське чудо?», пояснює належністю до окресленої культурної/інтелектуальної формації, пишучи: «Маркові Блоку, раціоналісту, спадкоємцю Просвітництва, єврею-атеїсту, котрий більше, ніж будь-хто, вірив у традиційні лайські цінності, не залишається не чого іншого, як задати собі питання...» (Bloch M. *Królowie cudotwórcy*. S. 24); а з іншого — пояснює його необхідністю «об'єктивізуючої» інтерпретації, тобто здійснюваної у світлі сучасного для нього знання, наприклад, медичного. На маргінесі додамо, що ці екскурси до сучасного Блоку вказують, що походять це знання з початку XX століття. Вказує на це також у вступі, хоча б мимовільно, сам Ле Гофф, коли «фактографічні» знахідки Блока перевіряє, наводячи твердження сучасної для нього (цього разу — для Ле Гоффа) медицини (чи радше історії епідемій, наприклад працю Ж.-Н. Бірабена [J.-N. Biraben]). На мою думку, Ле Гофф хибно пояснює Блока фактом, що автор «Королів-чудотворців» доповнив свій аналіз актуалізуючою інтерпретацією. Сама назва праці є свідченням того, яку саме позицію займав її автор. Зараз інтерпретація Блока в цьому пункті видається інтерпретацією ex post. Зрештою, інакше і бути не може.

влади. У певному сенсі ми пояснили його початки й довготривалий успіх. Однак це пояснення не є повним; в історії чудесного дару є один не дуже зрозумілий момент. Для натовпів, які вірили в автентичність одужань, здійснюваних через дотик чи кільце лікуючих, ці одужання були досвідним фактом, «істиною, ясною, як сонце», як писав Браун (Brown). Якщо віра цих незліченних вірян була тільки ілюзією, то чому тоді досвід її не спростував? Інакше кажучи: чи королі дійсно зцілювали? Якщо так, то в який спосіб? Якщо, своєю чергою, відповідь мала би бути негативною, то чому протягом стількох років люди жили з переконанням, що є навпаки? Зрозуміло, що не було б жодного питання, якби ми звернулися до надприродних причин. Однак, як вже зазначалося, хто у випадку, що нас цікавить, буде до них звертатися? Недостатньо просто відкинути – відмовляючись при цьому від інших методів – стару інтерпретацію, яку не може прийняти розум. Слід замінити її такою інтерпретацією, котру розум зможе прийняти: це не легке завдання, однак його уникання було б інтелектуальним боягузством»¹⁰⁴.

Так само стверджував і Люсьєн Февр, коли у своїй праці про Рабле виступив проти тези абата Лефранса про те, що автор «Гаргантюа і Пантагрюеля» був атеїстом. Февр, натомість, стверджував, що атеїзм у пізньому середньовіччі, принаймні до 1540 р., не був можливим¹⁰⁵.

Гідними аналізу дослідників ментальності, народної релігійності, середньовічної культури стали, отже, серед іншого, уявлення про потойбічне життя, буття/сутності типу духів, демонів, пекло, небо, чистилище, такі явища, як чудеса, видіння, цілительські здібності монархів тощо. Як вже зазначалось, усі вони мешкали в уявленому світі тодішніх людей, як

¹⁰⁴ Bloch M. *Królowie cudotwórcy*. S. 331.

¹⁰⁵ Febvre L. *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, 1968. S. 1. На думку Гуревича, жорсткість тези Февра слабеє у контексті його праці: *Origène et Des Périers ou l'énigme du Cymbalum Mundi*. Paris, 1942. Гуревич не підтримує сильної думки про неможливість «атеїзму» у часи Рабле. (Гуревич А. Исторический синтез и школа «Анналов». М., 1993). Своєю чергою Мішель де Серто вважає, що ««атеїзм» розвивається у другій третині XVII століття «вченими-вільнодумцями»» (M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*. S. 160). Французький філософ уточнює: «Відомо, що у XVII столітті слова «атеїзм», «атеїст» були пов'язані з поділом Церкви. Протестанти і католики називали одні одних атеїстами: «атеїзм» є релігією інших. У значенні, що домінувало у XVIII столітті, атеїст — це «вільнодумець»» (Ibidem. S. 160, виноска 23). А Емануель Ле Руа Ладюрі додає: «Автор Гаргантюа жив, як і більшість його сучасників, він був кимось на кшталт середньовічного інтелектуала» (Le Roy Ladurie E. *L'historien, le chiffre et le texte*. Paris, 1997. S. 329).

присутні/наявні безпосередньо¹⁰⁶. Вони стали елементами порядку всесвіту, що його визнавали люди тієї доби і без якого неможливо зрозуміти їхніх постав та дій. Найважливішою справою для історика стало те, що незалежно від того, чи ці релігійно постульовані сутності визнає хтось — так як Марк Блок і ми всі з сучасного світу — реальними, важливим є те, що реальними, справжніми, істинними вони були, наприклад, для людей Середньовіччя. Жан-Клод Шмітт пише про це так:

«Отже, Середньовіччя, про яке тут йдеться, відрізняється від нашої культури менше, ніж можна було б сподіватися. Однак для людей тієї далекої від нас доби духи дійсно «існували», і слід визнати, що це створює між нами і ними серйозну відмінність. Коли святий Августин визнає, що померлі не можуть повертатися на землю, то стверджує лише те, що такою є воля Бога, а не заперечує натомість, що душі дійсно існують у потойбічному світі»¹⁰⁷.

Зауважимо, що у наведеному вище твердженні знаходимо слово «існували» у лапках. Це «існування» не є лише виразом скептицизму Шмітта щодо існування духів. У другій частині речення він стверджує, що віра в існування духів становить істотну відмінність між нами і ними. У цьому підході знаходимо схожість з підходом Блока. Однак у формулюваннях Шмітта ми хочемо знайти щось більше. «Існування» духів, висловлене у лапках, є передусім сумнівом, тоді, коли йдеться про «існування» в контексті вибору з двох варіантів: існує/не існує, так як ми схильні розуміти це зараз, наприклад, тоді, коли говоримо, що «духи не існують». У випадку конкретного контекстного судження про існування певного буття може йтися про складні для розуміння для нас — що оперують сучасною парою двох взаємовиключних станів існування/неіснування — типи іс-

¹⁰⁶ Л. Февр, розмірковуючи над явищем окультизму, констатував, що для людей тієї доби (перша половина XVI століття) світ, що їх оточує, — це «універсум залюднений демонами» (*un univers peuplé de demons*), що виключає будь-яке об'єктивне сприйняття природи, оскільки саме духи є суб'єктами дії (*agents de causalité*) для людей тієї доби. А отже, вони не розглядають окультизм як щось особливе. Не бачать його як альтернативи. Не думають про будь-який вибір. (Febvre L. Op. cit. Ss. 410-415). А. Гуревич констатував: «Чорти і демони були чимось на зразок середньовічного вірусу. Цілий світ був заражений ними. Зазвичай вони були невидимими, рідко були люди здатні їх побачити і розпізнати, якого б зовнішнього вигляду вони не набували. Ось чому християни не вірили в існування демонів, аж доки не пересвідчилися в протилежному» (Gourevitch A. La culture populaire au Moyen Age. Simples et Docti. Paris, 1996. S. 318).

¹⁰⁷ Schmitt J.-C. Duchy. Żywi i umarli w społeczeństwie średniowiecznym. Gdańsk-Warszawa, 2002. S. 19.

нування. Може, втім, йтися про якість незнані нам уявлені існування (щось перехідне між зрозумілими для нас типами існування, чи стани існування/неіснування, або «існування в неіснуванні» кшталту метаморфози *in statu nascendi*¹⁰⁸). Своєрідний плюралізм існування, на кшталт нашого багатозначного сучасного розуміння існування. Приймаємо, наприклад, що якщо існує Бог, то Він існує інакше, ніж добро, а стіл існує інакше, ніж існувала феодальна система. Інакше для нас існують Гамлет і Людовик XIV чи, якщо хтось бажає, не існував Гамлет і не існує, але існував (жив) Людовик XIV. Зауважимо, що в останньому реченні мені вдалось серйозно ствердити як те, що Гамлет існує, так і те, що він не існує. Даємо собі раду з тим питанням, коли відносимо його до відповідної сфери «істинності», в якій завдяки мовному (або ситуаційному) контекстові ми можемо стверджувати, що Гамлет існував як герой драми Шекспіра й існує як архетип світової культури, але не існував як так звана постать реальна/історична. Даємо собі з тим раду, знаючи, в якому сенсі він існував, а в якому — ні, коли про нього говоримо.

Арон Гуревич так підходить до питання клопотів з існуванням у контексті аналізу *exempla*:

«У певну коротку мить, нескінченно далеку, чи то легендарну, чи то, навпаки, максимально наближену до моменту проповіді, у певному просторі, знову ж таки, або в певному та умовному, або у цілком конкретному і всім добре відомому відбувається незвичайна, чудесна подія. Ця подія являє собою результат контакту двох світів — земного... зі світом потойбічним, що не підпорядковується законам протікання земного часу... У цьому специфічному «хронотопі» (термін М.М. Бахтіна, що означає просторово-часову єдність твору), що утворився на мить, відбувається радикальне перетворення світу людей... Це зіткнення двох світів, перехреснування двох різних систем відліку часу і не-сумісних просторів, породжує ситуацію, в якій дія відбувається і там, і тут і відповідно ані там, ані тут, а на якомусь іншому просторово-часовому рівні, у новому «хронотопі»»¹⁰⁹.

І додає:

«Ми переконалися, що обидва світи, земний і потойбічний,

¹⁰⁸ Про подібні уявлення так пише Февр: «Вони ще не є ідеалом "того чи того", а скоріше втіленням "і того, й того"» (Febvre L. Op. cit. S. 99); *in statu nascendi* — у стані зародження (лат.). — Прим. ред.

¹⁰⁹ Гуревич А. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII века). М., 1989. С. 19.

дійсно тісно стикаються і перебувають в інтенсивному спілкуванні. Їхнє переплетіння є настільки тісним, що постає питання: чи мислилися вони у середні віки як два світи, чи як дві частини одного цілого? Свого часу була висловлена думка про те, що в цій релігійно-культурній традиції померлі сприймалися як особливий віковий клас суспільства. Наскільки можна судити з *“прикладів”*¹¹⁰, поняття *“той світ”*, або *“потойбічний світ”*, *“інший світ”*, було відсутнє. Перед нами, радше, всеохопний ієрархізований універсум, що включає як світ живих, так і світ померлих¹¹¹.

Ясності та певності щодо того, з якими саме типами «існування» ми маємо справу у минулому людському мисленні, ми мати не можемо. Тодішні уявлення про світ та людину — це, як видається, переплетіння магічних, народних переконань, триваючих поколіннями, і популярних, звulгаризованих (у французькому розумінні цього слова) через ментальні рефлексії традиції, версій католицької доктрини. Усе це визначає *«антиномічність»* цих переконань. Це ще раз підтверджують сумніви Гуревича щодо того, як вирішувати проблему так званої великої і малої есхатології. Марно в них шукати послідовних переконань філософсько-теологічних трактатів чи здорового глузду модерного або сучасного мислення¹¹².

Ми не маємо підкорятися сучасній нам очевидності і приписувати нашим предкам мислення, котре не могло — як підказують історичні свідчення — входити у гру. Делікатний підхід до цієї проблеми пропонує нам Жан-Клод Шмітт. Концепція *«акту вірування»* передбачає врахування складності акту віри звичайної людини, на відміну від судження, що виражає акт віри, сформульованої вихованим на логіці Аристотеля середньовічним теологом. «Існування» в неелітарній свідомості залишається у контексті зручних сенсів народної культури; визначається синкретизмом цієї культури, і залишається у полоні метаморфози. Воно є неспіввимірним з модерним, не дай Боже, емпіристським статусом «іс-

¹¹⁰ «Приклад» — у даному разі дослівний переклад латинського слова *«exemplum»*. Ідеться про популярний у добу середньовіччя літературний жанр, що найчастіше виступав однією зі складових частин проповіді. Детальніше про цей жанр див. монографію Арона Гуревича: Гуревич А. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII века). М., 1989. — Прим. ред.

¹¹¹ Там само. С. 93.

¹¹² Ще Л. Февр підкреслював, що ці суперечності у своїй суті є «природним наслідком життя словненого суперечностями». Фактично люди тих часів жили у докартезіанському світі (Febvre L. Op. cit. S. 99).

нування», яке ми можемо підозрювати у Блока тоді, коли він стверджує, що цілительські здібності монархів були помилкою мислення середньовічної людини. Це є неспіввимірним з тим розумінням існування, яке має на думці Жан-Клод Шмітт, коли вказує на істотну відмінність між ними і нами: вони в це вірять, а ми — ні. «З часів доби Просвітництва для людей Заходу уся ця система вірувань стала чужою», — стверджує французький історик¹¹³.

Дослідження ментальностей демонструють, що ясності щодо того, як «існують» у колективній свідомості середньовічної людини постульовані нею буття, ми не маємо. Тому слушною видається насичена обережністю та делікатністю історика, прийнята Жаном-Клодом Шміттом концепція *«акту вірування»* як акту нестійкого і мінливого вірування. Ця ідея, між іншим, запозичена у Мішеля де Серто і Жана Вірта, і враховує застереження етнологів перед реіфікацією та унерухомленням сенсу вірувань¹¹⁴.

До того ж доступ до сенсу віри в духів охороняють видові конвенції наративу, в яких збережені оповідання про таку віру¹¹⁵. Тому треба пам'ятати про їхнє значення для стилізації сенсу і старатися розпізнати, яким чином вони модифікуючо вплинули на живі переконання.

У цьому короткому викладі приховується багато делікатних питань. Перше з них — це питання про те, чи можемо вважати презентовані у середньовічних текстах *«реалії повсякденного життя»* за дзеркальне відбиття тогочасних реалій, як це робили попередні дослідники, особливо ті, котрі з середини XIX до середини XX століть з запалом друкували проповіді, зосереджуючись насамперед на *exempla*. Російський медієвіст так висловлюється щодо проблеми існування і реалізму представлення в історичних джерелах:

«Е. Ауербах говорить про середньовічний “реалізм повсякденності”, про реалізм, “відображений у незмінній вічності”, або про “фігуральний реалізм” (під “фігурою” розуміється певний “прообраз”, на який орієнтується зображення) і “фігурально-християнський реалізм” середньовіччя. Оуст, який більш спеціально, ніж інші дослідники, розглядав це питання щодо проповіді, стверджував, що саме від неї, а не від відродження класичної античності, бере свій початок література реалізму. Він пише про “наївний сакральний реалізм” проповіді, про “ре-

¹¹³ Schmitt J.-C. Op. cit.

¹¹⁴ Ibidem. S. 17.

¹¹⁵ Ibidem.

алістичне бачення" життя проповідниками, завдяки якому короткі усні оповідання з повсякденного життя були підняті на рівень літератури... Міркування про "середньовічний реалізм" видаються безпредметними та малопродуктивними з тієї причини, що "суб'єктивна реальність" людей, які були авторами і споживачами "прикладів", мала специфічну структуру, що радикально відрізняється від "суб'єктивної реальності" людей Нового часу»¹¹⁶.

Презентовані вище три методологічні постави щодо вивчення релігійних явищ свідчать, що інтервенція візії світу науковця у досліджуваний матеріал може бути безпосередньою тоді, коли науковець прямо приписує досліджуваному світу онтологічний статус явища. Бере його з власного буденного історичного знання (стихійної онтології) або знання (онтології) легітимізованого вірою. Опосередкована інтервенція світу, що визнається дослідником, мала б місце тоді, коли, беручи знання про релігійні явища, яке він визнає, науковець керується при цьому позарелігійними судженнями про статус релігійних явищ. У цьому останньому випадку інтерпретація може спиратися на історично-культурний контекст сучасний досліджуваному феноменам¹¹⁷, або/і на контекст знання сучасний для дослідника, який береться за «об'єктивну/наукову» інстанцію для порівнянь. Так трапляється найчастіше¹¹⁸. І не є так ли-

¹¹⁶ Гуревич А. Культура и общество средневековой Европы. С. 323-324. Гуревич посилається на працю Ауербаха «Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе» (М., 1976) та на працю Оуста «Literature and Pulpit in Medieval England. A neglected chapter in the history of English letters and of the English people» (New York, 1933).

¹¹⁷ Прагнення історика так висловлює Анрі-Ірене Маро (Henri-Irénée Marrou): «Щоб охопити цю своєрідність, що створює, наприклад, лише недовіру Рабле, а не те, що Люсьєну [Февру] з боку Вольтера чи Анатолія Франса, історик шукатиме як "пояснити", тобто зрозуміти, їхню ментальність, їхній спосіб мислення і відчуття за допомогою культурного і соціального середовища, яке їх сформувало» (Marrou H.-I. De la connaissance historique. Paris, 1975. S. 257).

¹¹⁸ Pałubicka A. Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego. Poznań, 1990. У ході апалізу ідеї досвіду Ричарда Рорті Анна Палубіцька та Єжи Кміта так трактують його інтенції: «Говорити слід так, щоб те, що вважається за "об'єктивну дійсність", або те, що наші близькі, котрі належать до тієї ж спільноти, що і ми, вважають за "об'єктивну дійсність" було б поставлено під сумнів мінімально» (Kmita J., Pałubicka A. Problem użyteczności pojęcia doświadczenia // Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja. Poznań, 1992. S. 161). На цій сторінці є моє зауваження з 1994 року: «оскільки вважаємо, що світ є таким (ТАКИМ), то, очевидно, потребуємо, щоб таким був! Чому бажано "об'єктивної дійсності"? Тому, що вона дає нам привід для її пізнання, перетворення й використання, а також для обміну

ше тому, що сучасний дослідник є переконаним, що оволодів разом з іншими представниками своєї культури певністю щодо того, яким є «об'єктивний» стан речей¹¹⁹.

Так є, на мою думку, передусім тому, що він «схиляється» дослідницькою спільнотою, до якої належить, до поваги визнаних в її межах «культурних вимірів об'єктивного світу», а отже, *lieux connotations potentiels*¹²⁰. Дослідник, який би до певної міри їх не поважав, наражався би на брак визнання своїх тверджень «впливовими представниками дослідницької спільноти», чи/і на перекваліфікування опонентами його дискурсу на представника іншої наукової дисципліни чи галузі культури¹²¹. У разі великої розбіжності між «візіями об'єктивного світу», що визнаються дослідником і спільнотою, може дійти до порушення/зник-

чим усім між собою. Такий даний нам світ фундає попередню комунікацію або попередню комунікація містить (пропонує нам) такий власне світ».

¹¹⁹ Мішель де Серто презентує це питання і запитує: «Як знати, чи результат не поставить історика попереду чи позаду релігійного моменту, який він намагається досліджувати?» (M. de Certeau, L'écriture de l'histoire. Paris, 1975. S. 150). А трохи далі пропонує відповідь: «Картина, запропонована соціологізуючою історіографією, ризикує бути запізнілою <...> чи передчасною <...> залежно від описаних явищ, що представляють залишок колишнього християнина, випадково кинутого на нехристиянську релігійну систему і процвітаючого. Як відкинути сумніви?» (Ibidem). Вважаю, що це питання вирішує дискусія між інтерпретаціями про те, яка з інтерпретацій є історичною. Відбувається вона між сторонами, коли одна закидає іншій підхід з перспективи *ex post* («en avant» у де Серто), а друга першій — *ex ante* («en arrière» у де Серто). Інтерпретаційну суперечку цього типу я окреслюю як конфлікт між підходом *ex post* (модернізуюча інтерпретація) та *ex ante* (анакронізуюча інтерпретація). Цю суперечку вирішує не звернення до свідчень (джерел), а «узагальнена стверджувальність» кожної з них, а питання вищості однієї з інтерпретацій вирішує спільнота фахівців. Вони також можуть допустити обидві інтерпретації як однаково слушні.

¹²⁰ *Lieux connotations potentiels* — поля потенційних коннотацій (фр.). — Прим. ред.

¹²¹ Мішель Фуко охарактеризував це питання так: «У межах своїх кордонів кожна дисципліна визнає твердження істинними або хибними, втім, виштовхує поза свої кордони будь-яку тератологію знання. Зовні науки є одночасно більше й менше залюдненими, ніж вважаємо. Очевидно, знаходиться там безпосередній досвід, уявлені предмети, котрі постійно підхоплюють і виштовхують переконання, позбавлені пам'яті, як видається, однак немає там помилок у точному значенні, оскільки помилка може з'явитись і бути відповідним чином окресленою лише в сфері певної практики. Існують там чудовиська, форма яких змінюється в ході історії знання. Коротко кажучи, твердження має відповідати складним вимогам, щоб належати до певної дисципліни. Перед тим як воно буде визнане істинним або хибним, має знаходитись — як це сформулював Кантієм — «в правдивості»» (Foucault M. Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970. Gdańsk, 2002. Ss. 24-25).

нення інтерсуб'єктивної комунікації між ними. Проявом цієї ситуації є ігнорування дискурсів, які не відповідають окресленим пізнавальним стандартам дослідження.

Історики, такі як моя шановна пані професорка, а також і Марк Блок, не дійдуть до порозуміння, якщо захочуть наполягати на тому, що необхідним є усталення в категоріях сучасних онтологічних уявлень про існування, обґрунтування існування або неіснування чуда, або його конкретного прояву. Якщо, натомість, обидва зосередяться на історичних, культурних контекстах явища віри людей середньовіччя в чудо, зможуть перебувати у плідному професійному діалозі.

Способом пошуку консенсусу серед «ближніх у професії» у ситуації суперечки про статус «об'єктивної дійсності» є перенесення суперечки/діалогу з предметного рівня на принаймні методологічний. На ньому, або навіть на епістемологічному рівні, можна діагностувати ситуацію браку взаємного порозуміння. Тоді може бути показана категоріальна відмінність між вимірами об'єктивного світу, що визнаються дослідниками, яка полягає у взятті їх у лапки, і започаткуванню діалогу між спільнотою та дискурсом, що прагне її визнання. Діалогу, що буде зосереджуватися на ролі позапізнавальних цінностей, що визнаються обома сторонами, які залишаються поза предметною інтерсуб'єктивною комунікацією. Ці цінності визначають, які візії світу вважаються гідними бути прийнятими.

Моя давня суперечка з пані професоркою, яку з очевидних причин важко визнати дискусією «колег з галузі», ґрунтувалася на різниці у визнанні того, що є реальним. Пані професорка стверджувала, що чудесні дії мали місце, а я, натомість, не вважав, що це питання може бути вирішене. Ми обидва погоджувалися, що середньовічні люди вірили у «реальність» чуда, причому пані професорка слово «реальність» не взяла би у лапки. Ця відмінність оприявнилась у ході подальшого обміну думками. Оприявнилась вона б особливо тоді, коли б постало питання: якого роду реальність мали на увазі люди, які вірили в чудеса? Як питання вищої аргументаційної сили, як питання важливіше, і першочерговіше щодо питання про те, чи чудесні дії мали місце. Щоб це перше питання взагалі ставити, треба де-факто взяти у лапки визнання віри в чудо або очікувати, що будуть поважатися стандарти неконфесійної історіографії. Поставити це питання, втім, могли б лише ті, хто мислили так, як я, але не змогли б так, як пані професорка. Оскільки вони не мали потреби сумніватися у тому, що було (є) для них очевидним. Наші з професоркою-медієвісткою позиції належать до різних порядків цінностей. Моє становище сьогодні добре передає це твердження Лешека Колаковського:

«Однак як резервуари наявних у нашій культурі цінностей, обидва порядки все ж не надаються до синтезу, хоча в обох ми змушені рухатися, хоча, бажаючи того, або ні, — мусимо служити двом панам. Жодна раціональна аргументація не надасть негативних причин для того, щоб один чи другий з цих порядків трактувати як полосу тіні, що закриває іншу, «правдиву» дійсність; жодна не дасть можливості вирішити який з двох порядків — міфічний чи явищний — творить реальний світ, який, утім, розпочався з уяви; в якому з них живемо радше на яву, а який творить частину мрії зі сну; який є обличчям світу, а який — його маскою. Між точкою зору, згідно з якою реальності досвіду творять єдине «міцне» буття, а все інше постає лише з імли уяви, і тим другим, для якого — навпаки — автентична дійсність є «з іншого боку», а непевний світ явищ має видаватися мількотінням неважливої «поверхні» — між цими двома точками зору неможливо обрати, посилаючись на рації, що обома сторонами вважаються правомочними. Оскільки для кожного з протилежних становищ сама правомочність рацій, що висувуються супротивником, наперед спирається на критерії оцінювання закорінені в його — супротивника — арбітральному рішенні. Для шанувальника міфічних реальностей аргументи, що висувуються проти міфів, не важать багато, оскільки сама легальність аргументу засновується на винятковій довірі до практичних цінностей, що застосовуються в емпіричному світі. Противник, своєю чергою, буде (не менш справедливо) стверджувати, що рації міфу, якщо і мають бути важливими, то вимагають попередньої згоди на переконаність в реальності міфу»¹²².

2. Межа та межовість як мисленнєві категорії

Термін «межа»¹²³, поняття межі та ідея межовості стало присутні в мові та в мисленні. Багатозначність пояснює їхню поширеність у дис-

¹²² Kotakowski L. Obecność mitu. S. 152.

¹²³ Польське слово «granica» має три українських відповідники: «межа», «кордон» і «границя». Як основний еквівалент польських слів «granica» і «graniczność» ми обрали межа й межовість, що, як нам видається, найкраще передають метафоричний сенс поняття «granica», про який передовсім ішлося в автора. Лише в тих випадках, коли в українській мові є сталі традиції вживання слів «кордон» і «границя» (як-от у державному праві — державний кордон або в математиці — границя нескінченного збіжного ряду, границя послідовності тощо), ми також використовуємо ці поняття. — Прим. пер.

курсах. Особливим недоліком, або й особливою перевагою поняття межі, є його полісемантичність.

Під ідеєю межовості слід розуміти наявність у мисленні інтуїції або ідеї скінченності й/або перервності. Скінченність, зокрема, тому, що опозиційна щодо неї ідея, а саме — нескінченність, як видається, є асоціативно віддаленою від межовості. Ідея межовості є семантичною опозицією щодо нескінченності й тяглості. Тому вона була ближчою до духу мислення Геракліта, ніж елеатів.

Як видається, ідея межовості має сильні просторові асоціації, які виразно домінують над темпоральними. Від того, наскільки просторовість доповнено темпоральністю, залежить також і те, чи отримує ідея межовості додатковий часовий вимір. Історичне й культурне поєднання часу та простору переконливо показує Вітольд Куля в праці «Мири та люди»¹²⁴. Проте ідею межовості можна окреслити темпорально незалежно від просторових асоціацій. Перенесення поняття межі від просторового до темпорального виміру — своєрідна метаморфоза, є особливим випадком, що вимагає спеціального аналізу.

Про саме поняття межі не можна твердити щось набагато більше від того, що асоціюється з ідеєю межовості. Певною компенсацією цієї незадоволеності є спроба віднаходити джерела поняття межі в дослідженнях, для прикладу, палеолінгвістичних і лінгвістичних. Це питання залишимо фахівцям, хоча вони, напевно, також підтвердять первинну джерельну полісемантичність ідеї, або поняття. Можна також піти шляхом аналізу ранньофілософської та філософської думки. У ній також можна натрапити на тривалі філософські, ідейні й поняттєві архетипи мислення про межовість.

Так чи так, щоб зрозуміти сенс, прихований за окремими вживаннями терміна «межа», потрібний додатковий контекст його вживання. Цей контекст потрібен для усвідомлення, про які складники ідеї межовості йдеться і які конкретні значення поняття межі входять у гру.

За вихідний пункт візьмемо думку Георга Зіммеля:

«Межа не є просторовим станом із соціологічною сутністю, а натомість соціологічним фактом, що набуває просторової форми. Соціологічний факт — це те, що люди відмежовуються

від сусідів. А чи будуть вони вважати межею гору, ріку або ущелину, чи проведуть її в чистому полі, то вже є конкретне "просторове наповнення". Простір сам по собі нічого не означає. Це люди надають йому сенс і відповідно в ньому діють»¹²⁵.

Отже, просторовий стан не випереджає соціологічне освоєння, радше навпаки, — вважає німецький філософ-соціолог. Саме соціологічний стан є первинним, оскільки люди надають просторові сенсу власними вчинками та мисленням. Протилежний підхід, що передбачає існування межі незалежно від активності людини, є, по суті — і тут правий Зіммель, — своєрідним фетишизмом.

За Зіммелем, межа є соціальним конструктом. І цього разу не йдеться про межу лише як про ефект відмежування від сусідів...

Різні культурні дискурси пропонують понятійний спосіб освоєння ідей скінченності та перервності, зокрема і за допомогою категорії межі. Вони можуть задовольняти чималу кількість потреб, пов'язаних із розумінням різноманітних явищ. За допомогою цього терміна можна змальовувати як часові, так і просторові явища, як видимі, так і невидимі, які можна перевірити на практиці, а також уявні.

Звернімося до крайнощів. Отже, наприклад, дефініція границі нескінченного збіжного ряду, яку запропонував О.-Л. Коші, дозволила уникнути логічних суперечностей, або алогічності, для вимірювання змін у природі за допомогою категорій диференційного та інтегрального обчислення. Настільки, наскільки ця дефініція є синтаксичною тотожністю, настільки в цій мовній системі певним чином узасаднено рішення, як цю межовість і категорію межі слід розуміти. Уточнення поняття нескінченного збіжного ряду не лише дозволяє встановити, про яке саме втілення ідеї межі йдеться, але також дає можливість аналізувати зміни в природі, викладені мовою математики. Це не означає, що загалом формально-методологічні або навіть філософські інтерпретації поняття границі Коші неможливі¹²⁶. Зазначимо також, що в математиці натрапляємо щонайменше на кілька десятків варіантів уживання терміна «границя» поряд із різними додатковими означеннями.

¹²⁵ Simmel G. Soziologie. Untersuchung Über die formen der Vergesellschaftung. Frankfurt, 1992. S. 689, 693.

¹²⁶ Kmita J. Od cleatów do lingwistyki kognitywnej // Konstruktywizm w humanistyce / Pod red. A. Pańbickiej i A. P. Kowalskiego. Bydgoszcz, 2003. S. 23-24; Фуко зазначає: «Цей простір локалізації відкрив Галілей, оскільки справжня скандальність праці Галілея полягає не стільки в тому, що він відкрив, перевідкрив те, що Земля обертається довкола Сонця, а радше у створенні нескінченного простору і нескінченно відкритого». Foucault M. Dits et Ecrits. 1954—1988. Paris, 1994. Vol. IV. S. 753).

¹²⁴ Kula W. Miary i Ludzie. Warszawa, 1970. Ширше про моє розуміння присутності часу в науці, див.: Wrzosek W. Czas a determinizm. Uzurpacje fizykalistyczne w badaniach nad czasem // Studia Metodologiczne. 1992. T. 27; Wrzosek W. In Search of Historical Time. An Essay on Time, Culture and History // Narration and Explanation. Contributions to the Methodology of the Historical Research / Ed. by J. Topolski. Amsterdam; Atlanta, 1990 (Poznań Studies in the Philosophy of Sciences and Humanities, T. 19).

Із наведеного вище прикладу можемо зробити лише висновок про те, що як ідея межовості, так і поняття межі можуть бути зредуковані до конкретного змісту та партикулярного вжитку поняття або інтуїції межовості.

Ці вжитки я хотів би бачити як такі, що поступово відходять від дефініційного з'ясування точного сенсу (як, наприклад, у випадку визначення Коші), як це буває у формальних дисциплінах та емпіричних науках на зразок *science*, до поняття межі, яке використовують у дискурсах міжнародних стосунків, у лімології — галузі політичної географії, і так аж до метафори межі, як це найчастіше буває в дисциплінах на кшталт *lettre*, таких як історія, а також поза наукою, зокрема, у поезії.

Прикладом уживання терміна «межа» в дисциплінах типу *lettre* є така декларація Михайла Бахтіна:

«Як не відмінні висловлювання своїм обсягом, своїм змістом, своєю композиційною будовою, усе ж — як одиницям мовного спілкування їм притаманні загальні структурні властивості і передусім цілком чіткі межі... Межі кожного висловлювання як одиниці мовного спілкування визначаються змінами суб'єктів мовлення, тобто зміною мовців. Будь-яке висловлювання, від короткої (побудованої з одного слова) репліки буденного діалогу до розлого роману або наукової розвідки, — має, так би мовити, абсолютний початок та абсолютний кінець...»¹²⁷.

Межею висловлювання як одиниці спілкування, згідно з російським філософом культури, є зміна, визначена зміною суб'єкта мовлення.

У наведеному вище визначенні, що сприймається сьогодні як дещо застаріле, виразно видно, що межу встановлює: 1) акт зміни суб'єкта мовлення; 2) передача слова іншому, 3) «мовчазне *dixi*¹²⁸», що відчувається слухачами (як знак), що мовець закінчив говорити. Зазначимо, що в цьому розумінні межа окреслена насамперед під кутом зору своїх суб'єктивізованих рис (4) початок, кінець, а також як пов'язана зі зміною суб'єкта мовлення (за висловом Бахтіна); 5) увінчання висловлювання, що є своєрідним «підсумовуючим *dixi* мовця» у вигляді, по-перше, предметного та значеннєвого викінчення висловлювання, по-друге, мовної концепції або інтенції мовця, і, по-третє, композиційно-жанрових форм¹²⁹. Таким чином, ця бахтінівська межа висловлювання

¹²⁷ Bachtin M., *Dialog. Język. Literatura* / Red. E. Czaplewicz i E. Kasperski. Warszawa, 1983. S. 110.

¹²⁸ *Dixi* — букв. я сказав, я завершив (*лат.*). Фраза, що позначає завершення промови. — Прим. ред.

¹²⁹ Там само. S. 110-111.

не є делімітацією, здійсненою на просторі. Вона є делімітацією в процесі порозуміння, у якому російський філософ виокремлює межі, встановлені висловлюваннями окремих суб'єктів мовлення. Ці межі доокреслені через зазначені властивості цього стану зміни, точніше — перервності, які, своєю чергою, уточнені через асимптотичні зміни висловлювання суб'єкта, які повідомляють учасникам порозуміння про те, що наближаються його межі (кінець) у вигляді увінчання (підсумовуючого *dixi*). Отже, сенс межовості й поняття межі висловлювання за ближчого розгляду є несподівано легко вловним.

Оскільки, як видається, складником процесу порозуміння висловлювання є подія серед низки інших подій, то поняття межі висловлювання запозичує із семантики ідеї межовості окремі її складники: перервність, скінченність, початок, кінець, асимптотичне наближення дисконтинуїтету.

До того ж ця ідея межовості прикладається до процесу порозуміння, який розгортається в часі. Стосується вона процесу, що триває, а не місця в просторовому вимірі. Межа висловлювання, у визначенні російського науковця, є ефектом темпорального розуміння межовості, і завдяки цьому процес порозуміння розглядається як такий, що складається з відокремлених часовою межею низки мовних актів.

Підкреслимо, що в цьому разі маємо справу з використанням ідеї межовості й поняття межі щодо процесу порозуміння як специфічного типу активності, практикованого суспільством. Вона здійснює делімітацію, що структурує цей процес. Операція відокремлення, відмежування триває в контексті певної суспільної практики, як сказали би сьогодні — комунікативної практики.

Якщо прийняти, що ідея межовості, скінченності, перервності має первинні просторові конотації, тоді темпоральні значення перенесені з просторових і знову застосовані в «просторі часу» за допомогою інтуїції простору. Тоді ідея межі, зокрема у версії Бахтіна, була б метафорою, створеною в «просторі мовного порозуміння», що трактує процес порозуміння як своєрідну тривку реальність, яка, своєю чергою, у власному розвитку є тяглістю відокремлених висловлювань окремих суб'єктів мови.

Уважаємо, що в різних дискурсах використовують або дефініції, або метафори межі. Із цими останніми маємо справу тоді, коли просторову семантику ідеї межі було використано для реінтерпретації, моделювання дійсності, яка просторовою бути не може.

Як наслідок, певна ситуація є межею в рівнозначно вказаному сенсі, як-от у дефініції Коші, або також пов'язані з терміном «межа» інші тер-

міни залишаються пов'язаними не стільки за допомогою дефініційного «esse, є», а радше взятого в лапки «esse»¹³⁰.

Поняття межі, як уже зазначалось, вимагає такого потенційного вжитку, який би суперечив ідеї скінченності або/ї перервності. Це дає надзвичайно широкі можливості для використання його як засобу творення метафор.

Додам, що дефініція для мене, прибічника реченнєвої інтеракційної концепції метафори, є своєрідною сконвенціалізованою метафорою, відповідником мертвої метафори Рікера¹³¹. Дефініція відрізняється від живої метафори саме тим, що у випадку цієї останньої інтерпретаційна взаємодія між суб'єктами метафори триває доти, доки не сконвенціалізується її семантика. Отже, доки триває обмін сенсів у полі спільних асоціацій між семантиками цих суб'єктів, доти є шанси на адекватне/випадкове або інноваційне розуміння метафори. Натомість у випадку дефініції не відбувається «інтерпретаційної інтеракції» між дефінієнсом і дефінієндумом. СENS у цьому разі встановлено буквально. Утім, є все ж певний надлишок значення дефінієнса щодо дефінієндума¹³².

Точний і стабільний вжиток поняття «межа», як уже зазначалось, властивий тим дискурсам, де чинні жорсткі правила концептуалізації. Тоді розуміння поняття межі наближається до вимог дефініції.

¹³⁰ Esse — бути, існувати (*лат.*). Тут під узятим у лапки «esse» автор має на увазі метафоричне вживання дієслова «є», як, наприклад, у виразах «людина людині — вовк» або просто «людина є вовком», де «є» вказує не на те, що людина дійсно є вовком, а лише на те, що людина іноді поводить себе як вовк. — *Прим. ред.*

¹³¹ Wrzosek W. Historia-Kultura-Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii. Leopoldinum-Wrocław, 1995. S. 26-36; Вжозек В. Между дефиницией и метафорой // История и современность. 2005. № 4. С. 4-18. Суголосна з моєю позицією думка Баррі Барнса: «Це, власне, мертві метафори чи то в науці, чи то в іншій царині культури є відповідальними за відчуття натуральності довкілля». Barnes B. Scientific Knowledge and Sociological Theory. London, 1974. P. 49.

¹³² Із певністю це можна стверджувати про формальні дефініції. У науках емпіричних, головню гуманітарних, ситуація ускладнюється, оскільки між дефінієнсом і дефінієндумом відбувається трансляція значень. Як зазначав Казімеж Айдукевич, це пов'язано з тим, що дефініцію побудовано на «основі словника S»: «Номінальна дефініція виразу W на основі словника S є висловлюванням, яке дозволяє кожне речення, збудоване з виразів словника S, із виразу W перевести у речення, збудоване лише з виразів словника S». Ajdukiewicz K. Język i Poznanie. Warszawa, 1985. T. 2. S. 235. Отже, кожна дефініційна формула у вигляді «W є T(S)» (де T(S) означає, що T є терміном словника S) є перекладом W на словник S. Цей переклад, головню в гуманітарних науках, містить надлишок сенсу, що походить зі словника S. Це дає підстави стверджувати, що така дефініція містить бодай мінімальну дозу метафоричності й тому також має пізнавальну цінність. Див.: Вжозек В. Между дефиницией и метафорой // История и современность. 2005. № 4. С. 4-18.

До цих дисциплін не належать гуманітарні науки, зокрема й історіографія, дискурс якої є властивим прикладом ситуації, коли поняття межі виступає у своїй метафоричній загадковості та багатоманітності рівночасно. Розгляньмо цей випадок.

Загальновідомо, що для традиційної політичної історії суперечки щодо території, тобто з приводу меж влади історично/політичних суб'єктів, є одним з основних сюжетів. Розширення, утримання та захист кордонів — це підставові мотиви цих суб'єктів, які своїми діями наповнюють сторінки історичних праць класичної історії. Оскільки традиційний історичний дискурс є власне презентацією діяльності Індивідуальних Дієвців, як я їх називаю, а Райнгарт Козеллек називає їх *Handlungseinheit*¹³³, то політична історія є значною мірою суперечкою за територію між цими дієвцями. Суперечки, конфлікти, угоди та війни ведуться довкола кордонів. Ці історичні суб'єкти, крім людей із плоті та крові, видатних особистостей, як-от Цезаря, Болеслава Хороброго, Людовика XIV, Нельсона, Наполеона тощо, це також антропоморфізовані історичні явища (перси, римляни, Франція, Венеція, Ягеллони). Їхнє буття в історії представлене на кшталт свідомо й цілеспрямовано дієвих особистостей, які намагаються досягти визначених результатів. Володіння певними територіями обґрунтовується за допомогою переконань і прагнень цих суб'єктів (наприклад, державних, династичних, національних інтересів тощо). Завдання історика полягає в їх відкритті та репрезентації. Етно- або націоцентрична візія минулого визначає вибір тих, а не інших обґрунтувань щодо територіальних претензій, зокрема, місця проходження кордонів.

Кордон в історичній репрезентації є тим, що під ним історично розуміють, а отже, ним може бути: обшир територій, населення яких становлять люди, підпорядковані певному керманичеві, обсяг воєнного контролю над територіями, обшир держави та обов'язкового права, обсяг прав династії. Кордони делімітовані й охороняються або ні, визначені прикордонними заставами або митницями. Кордони можуть бути орографічними або ні.

Історична література демонструє історичну змінність як ідеї кордону, так і культурної практики, що визначає її встановлення та використання.

Якщо суб'єктами історії є Індивідуальні Дієвці, як-от етноси, держави, монархи, імперії, тоді кордони визначають за допомогою цих суб'єктів як успішний або невдалий результат їхніх задумів та дій. СENS

¹³³ Handlungseinheit — одиниця дії (*нім.*). — *Прим. ред.*

поняття кордону постає як уявлений істориком спосіб практикування історичного поняття кордону певним історичним суб'єктом. Таким чином, домінують генетичні (генеалогічні) обґрунтування та легітимації, історичні закони, створені на основі етнічних узаasadнень, державних законів.

Справа виглядає інакше, коли історіографія не оперує індивідуальними дієвцями, а натомість подає минуле як процесуальну соціальну дійсність.

Якщо героєм історичного наративу є не держави, народи, династії або видатні особистості, а суспільна активність та соціальні процеси, тоді відсуваються на маргінеси конвенційні кордони держав у розумінні політичної історії, а їхнє місце (як того хотіла би соціальна географія і як стверджував Зіммель) посідають межі активності людини, межі обсягу господарчих, соціальних, культурних (релігійних, ментальних тощо) процесів, *per saldo*¹³⁴ історичних процесів. Точніше — межі соціоісторичних явищ. Місце політичних кордонів посідають межі культурних практик: кулінарних, гігієнічних, релігійних, господарчих, торговельних. З'являються межі дифузії, поширення та наслідування, межі протестантизму, бароко, межі малярії, межі торгівлі золотом, межі маслин, вина та винограду, межі Реформації тощо.

Для есциентистської історіографії простір стає динамічним простором (*espace-mouvement*), а отже, він є наповненим рухом людей. Немає його, коли немає людей, стає затісним, коли його наповнює стрімка динаміка суспільних змін.

Поняття межі в соціальній дійсності, що розуміється таким чином, є, відповідно, зовсім іншим, ніж у класичній політичній історії. Ось декларація метра напрямку, Фернана Броделя:

«Стверджувати, що якийсь глобальний середземноморський простір сягає в XVI ст. як Азорські острови й береги Нового Світу, так і Червоне море та Перську затоку, як Балтійське море, так і закруту Нігеру, означає розуміти його як надто широкий динамічний простір. Це також означає відкидання кордонів у традиційному розумінні. Кордонів географів, що найкраще знані, проте завузькі: для географів Середземне море — це простір між північною межею вирощування маслин і великими пальмовими галями на півдні. Прибуваючи з півночі, ми досягали б Середземного моря з часу натрапляння на маслину, а полишали б його разом із першим густим пальмовим гаєм. Це означає

надавати переваги клімату, який, поза сумнівом, є вирішальним чинником у житті людей. Але за такого підходу зникають обрис нашого Великого Середземного моря. Не побачимо його обрисів і якщо будемо спиратися на масштабні кордони, визначені геологами та біогеографами. Як перші, так і другі подають його як довгу, вузьку зону, маленьку лінію у великій породі земної кори: для геологів воно є частиною земної кори, що суцільно простягся від Атлантичного до Індійського океану, де поєднується з тектонічним розломом та нещодавніми нашаруваннями; для біогеографів це вузький обшир у тому ж напрямку, на якому можна знайти специфічні види тварин та рослин, обшир, що простягся від Азорських островів до далекої долини Кашміру.

Натомість, згідно з вимогами історії, середземноморський простір може бути лише суцільною зоною, що постійно поширюється поза свої межі в усіх напрямках рівночасно. Ми можемо тут згадати силове поле, магнітне або електричне, або простіше: вогнище, спалахи якого стають чимдалі слабшими, але не можна точно визначити лінії, що відокремлює світло від темряви. Які можна визначити в принципі межі середземноморського світу, якщо йдеться не про рослини та тварин, не про рельєф місцевості або клімат, а про людей, яких не стримують жодні кордони, про людей, які долають усі перепони? Середземне море (і великий середземноморський світ, який з ним збігається) є таким, яким його творять люди. Це їхня доля визначає його долю, розширює або звужує його обшир... Правилom є те, що життя моря розливається далеко поза береги великими хвилями відпливів, що компенсуються припливами. Речі та люди, які залишають море, повертаються до нього, а згодом вислизують із його меж... Цей рух людей, матеріальних та нематеріальних багатств визначає докола Середземного моря його чергові кордони, царину його поширення. Тому варто твердити про мережі кордонів, що існують рівночасно: про кордони згідно з принципами політики, про економічні або цивілізаційні кордони¹³⁵».

У цьому разі маємо переконливий приклад використання поняття кордону з урахуванням його полісемантичності, коли кордон означає

¹³⁴ *Per saldo* — у залишку (італ.). — Прим. ред.

¹³⁵ Braudel F. Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II / Wstęp B. Geremek i W. Kuła, tłum. T. Mrówczyński i M. Ochab. Gdańsk, 1976–1977. T. I. S. 185–187.

межу, країну, або сполучні ланки між культурами, або бар'єри, або мости між...

Поняття межі не означає різниці між окремими ідентичностями, але радше слабшанням ідентичності й наростанням відмінності, пошуком зміни в модальній дійсності, ніби пошуком межі між молодістю і старістю Сократа, меж у чомусь, що є, по суті, тяглістю. Бродель намагається окреслити ці межі, оскільки він переконаний, що в історичній (культурній) дійсності можна виокремити перервності як складники тяглості, яку ці перервності об'єднують. Він простежує спільності та відмінності на різних рівнях Середземноморського світу.

Бродель використовує накопичений семантичний ресурс поняття межі до самих меж міцності ідеї межовості як перервності та скінченності. Тобто він використовує можливості, що їх дають метафори, створені за допомоги засобу, яким є поняття межі. Ідеться про використання категорії межі щодо соціального простору, зрозумілого згідно з духом *géographie humaine* вчителя Броделя, Люсьєна Февра¹³⁶. Цей підхід має багато спільного з думками Зімеля, а також зі сформульованою ще 1967 р. концепцією гетеротопії Мішеля Фуко, що постала під впливом ідей Гастона Башляра. Концепція гетеротопії впливає з положення про змінність простору та його внутрішніх меж, які визначають делімітуючі соціальні практики, соціальні знання та ментальність¹³⁷. У своїй праці Фуко вдалось уникнути вживання терміна «межа», а втім, гетеротопія (гетеротопологія й гетерохронія) — це концепт, що намагається показати перервність і відокремлення (межі диференціації та виключення, в примітивних суспільствах на підставі табу, а в сучасних — на підставі дихотомії нормальне/девіантне)¹³⁸. У будь-якому разі простір не є для Фуко первинною абстракцією, натомість його риси виникають під впливом соціального руху, що його наповнює.

¹³⁶ Febvre L. *La Terre et evolution humaine*. Paris, 1922.

¹³⁷ Foucault M. *Op. Cit.* S. 756. Аналіз розуміння Фуко ідеї простору (географії, картографії, влади тощо) й пов'язаних з нею категорій, зокрема, гетеротопії і гетерохронії, міститься в праці Марії Солярської. У цій праці вона також аналізує концепцію «дзеркала» як форми опозиції між утопією та гетеротопією у Фуко. Авторка подає «дзеркало» як форму «межі», згадуючи про «дзеркало» з роботи «Слова і речі» як фігуру переходу від реального до нереального, ідентичності й відмінності. Див.: Sołarska M. *Historia zrewoltowana. Pisarstwo historyczne Michela Foucaulta jako diagnoza teraźniejszości i projekt przyszłości*. Poznań, 2006. S. 126–142.

¹³⁸ Foucault M. *Op. Cit.* S. 752–762.

3. «Бачити/знати». Про відмітну роль очевидця в історичному дослідженні

Як історіографія, так і колективна пам'ять засновуються на слідах минулого. Ці сліди, які у разі потреби називають історичними джерелами, конституують і підтримують тяглість пам'яті й історіографії. Свідчення минулого становлять неунікнений вихідний пункт для формулювання наративних образів минулого, як і міцний ґрунт для тривалості колективної пам'яті. Серед використовуваних історіографією, як і спонтанною пам'яттю, свідчень важливу роль відіграють покази свідків. Як безпосередні, так і опосередковані. Цьому поділові, як видається, ми завдячуємо Віко, хоча він довгий час не мав безпосереднього застосування в історіографічній практиці. Усвідомлення ключового значення очевидця для класичної історіографії, як і близької до неї колективної пам'яті, особливо культурні передумови цього феномена, заслуговують на детальніший аналіз.

Я хотів би, отже, запропонувати відповідь на питання: чим ми могли б пояснити величезну роль свідчень очевидців у класичній історіографії? І на додаток, чому посилення на досвід наочності має таку значну переконливу силу в історичній аргументації? Застерігаю у вступі, що мої міркування стосуються насамперед класичної історіографії, оскільки історіографія, котру я окреслюю як неklasичну, особливо модерністська, зневажає наочність досвіду індивіда, як і свідчення, з цим досвідом пов'язані.

Свою увагу я хотів би зосередити на кількох проблемах епістемологічного характеру, які стали підставою для кількох гіпотез, що вимагатимуть глибшого дослідження у майбутньому. По-перше, незалежно від того, чи джерельною базою історії є безпосередній чи опосередкований свідок, повідомлення усне чи письмове, для класичної історіографії наочність учасника подій є авторитетом особливої ваги¹³⁹.

¹³⁹ Кшиштоф Поміан так пише про роль «бачення» в історії: «Короткий огляд шляху, що привів до відмови дискурсу, ознаками історичності якого були вирази на зразок “я бачив”, “я чув від надійної людини, що бачила те, що я кажу”, на користь дискурсу, ознаками якого є, наприклад, “я встановив, вивчаючи джерела”, дозволяє стверджувати, що між XV і XVIII століттями низка змін вплинула на всі аспекти історичної теорії і практики. За істориком, який знаходиться сам на сам з дійсністю, що зменшується до того, що він бачить, слідує історик, який має перед собою лише документи і пам'ятки, відштовхуючись від яких він повинен передати характер дійсності, слідами якої вони є» (Pomian K. *Sur l'histoire*. Paris, 1999. P. 115–116).

А. Бачити/знати

Так є, напевно, тому (і тут маємо визнати ще більш загальну переконувальну думку), що «бачення» вважається одним з первинних джерел пізнавальної настанови людини, становить форму реалізації нашої «пізнавальної готовності», як говорив Людвік Флек¹⁴⁰. Жак Ле Гофф так документує цю традицію:

«Слово «історія» (в усіх романських мовах, а також в англійській) походить від давньогрецького *historie*, в йонійському діалекті. Ця форма походить з індоєвропейського *wid – weid* – або «бачити»¹⁴¹. Звідти також санскритське *vetas* – «свідок» і грецьке – *istor* – «свідок», у значенні «підглядчак» або «очевидець». Концепція зору як головного джерела пізнання веде до ідеї, що *istor*, тобто «той, хто бачить», є також «тим, хто знає»; *istorein* у давньогрецькій означає «шукати знання», «довідуватися». *Istorie* у такому разі означає дослідження, доходження до чогось. І таким є сенс цього слова у Геродота на початку його «Історії», яка є «пошуком», «дослідженням». «Бачити» звідки походить «знати» – це підставова проблема»¹⁴².

Чеслав Бартнік звертає увагу на дієслово *historeo*¹⁴³, що виводиться з йонійського *horao* – «дивитися, спостерігати, споглядати; бачити, зважати, звертати увагу; побачити, дошукуватися, виглядати, вишукувати; мати бачення, візію, ясновидіння».

Цей «зороцентризм», як видається, триває дотепер, особливо тоді, коли серед тез, сформульованих наукою, нас переконують насамперед ті, які апелюють до нашої наочності, яку ми відчуваємо на власному досвіді.

Перед тим як бачення/знання стало двоетапною пізнавальною активністю, свого роду поняттєвим спостереженням/пізнанням, воно залишалось з собою у таємничому, використовуємо окреслення Поля Рікера, діалектичному зв'язку.

Варто погодитися з тими, хто приписує баченню особливу роль у первісному, ще дофілософському, архаїчному синкретичному мисленні.

¹⁴⁰ Fleck L. Psychosociologia poznania naukowego. Powstanie i rozwój faktu naukowego oraz inne pisma z filozofii poznania. Lublin, 2006. S. 272.

¹⁴¹ У польській мові слово «бачити» пишеться як «widzieć». Для адекватного розуміння цього фрагмента важливо також урахувати, що написання слів «бачити» і «знати» у польській мові відрізняється лише однією літерою «e» – відповідно «widzieć» і «wiedzieć». – Прим. ред.

¹⁴² Le Goff J. Historia i pamięć. Warszawa, 2007. S. 158.

¹⁴³ Bartnik C.S. Historia i myśl. Lublin, 1995. S. 27. (Цит. за: Zamorski K. Dziwna rzeczywistość. Wprowadzenie do ontologii historii. Kraków 2008. Ss. 35-36).

Пов'язування «бачення» зі «знанням» та «мисленням» стає істотним, коли звертаємося до палеолінгвістичних даних, а також до ранньогрецької думки. Аргументи міждисциплінарної рефлексії, що зосереджує свою увагу на цьому зв'язку, зібрав і критично проаналізував Анджей П. Ковальський¹⁴⁴.

Тодішнє «бачення» (а також і «знання») розумілося інакше, ніж у модерно-філософському чи сучасно-нейрофізіологічному розумінні. Не досить сказати, що це роздвоєння (бачити/знати) є, напевно, нашим модерним культурним приписуванням, але не виступає у синкретичному мисленні. Пара, що нас цікавить, є зануреною у багато категорій, від яких буде у майбутньому відрізнятися, а водночас залишатися до них близькою. Уважне спостереження за зрощенням категорій в архаїчних мовах дозволяє усвідомити слушність зауваження Еміля Дюркгайма та Марселя Мосса:

«Не можна сильно перебільшити, описуючи стан неокресленості, від якого розпочався розвиток людського духа. Навіть зараз чимала частина народної літератури, міфів і релігій засновується на ґрунтовному перемішуванні усіляких образів та понять. Не можна сказати, що вони є одне від одного виразно відокремлені. Складовими частинами релігійної думки та фольклору є метаморфози, передавання рис, обміни душ і тіл, вірування на тему матеріалізації духів і спіритуалізації матеріальних предметів. Отже, сама ідея змін такого типу не могла б виникнути, якби речі уявлялися за допомогою понять з окресленим обсягом і поділених на класи»¹⁴⁵.

Згідно з Анджеєм П. Ковальським, спостерігаючи за праїндоевропейськими, індоєвропейськими, староіндійськими, грецькими, готськими, праслов'янськими, мікенськими, готськими словами (морфемами), ми бачимо змістовну близькість понять «бачити», «знати», «простежувати», «шукати», «думати», як пов'язаних з тією самою морфемою. З багатьох прикладів Ковальського я наведу один: індоєвропейське *tong-, tenk-*: «думати, відчувати»; *tonga*: «відчуття»; давньолатинське *tango*: «бачити»; готське *pnkjan* і давньовисоконімецьке *denken*: «думати»; давньоанглій-

¹⁴⁴ Kowalski A.P. Myślenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei. Poznań, 2001.

¹⁴⁵ Durkheim E., Mauss M. O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Przyczynek do badań nad wyobrażeniami zbiorowymi // Mauss M. Socjologia i antropologia. Warszawa, 1973. S. 709. (Цит. за: Kowalski A.P. O wyobrażeniach metamorfozy i doświadczeniu magicznym // Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu / Red. nauk. J. Kmita. Poznań, 2001. S. 20).

ське *thyncan* й англійське *think*: «думати»¹⁴⁶. Можна навести багато подібних прикладів, обґрунтованих висновками лінгвістики, які дозволяють зробити висновок, що в архаїчному, а часом й у давньогрецькому мисленні бачення не зводиться лише до чуттєвого сприйняття, а знання — до окремої ментальної операції. Воно є, натомість, багатовимірним, активним, діючим, емоційним, пов'язаним із магічними, чаклунськими здібностями, а також з конкретно практичною поведінкою. Воно є радше магічним актом — фундує своєрідну візію світу, яка визначає, що відбувається, існує, діє. Якщо йдеться про існую-дію у тому сенсі, в якому зараз їх розуміємо. До того ж «рефлекс метаморфози», характерний для руху синкретичної думки, дозволяє визнавати «фактичним» чи «баченим», чи «почутим» дуже різні ситуації залежно від певного випадкового контексту. Коротше кажучи, те, що бачиться не є чимось зовнішнім, сталим, незалежним від суб'єкта спостерігача, оскільки і сам суб'єкт не існує поза тим, що він бачить, і бачить по-різному. Крім цього, буває так, що «сила бачення», що йде від ока до баченого, діє енергією власної сили, а буває, що від спостережуваного об'єкта йде світло, яке встановлює його у баченні як власне «Це».

Мовознавчі аналізи вказують, що у цій сфері немає для нас нічого певного, також і тому, що непевними є наші концепції на тему того, як світ пізнавався і «бачився». Все ж таки це «бачення» було одночасно «знанням», оскільки бачення не піддавалося якій-небудь критичній обробці. Операція бачення не була окремою від «знання», «мислення», «відчуття», «викликання сили». Можливо, бачення просто було цими всіма речами одночасно. На думку А. Ковальського: «Первісна людина не мала теорії пізнання, згідно з якою б враження, піддані дискурсивній трансляції, мали б у результаті набути нової якості буття, тобто перетворитися на інтелектуальний матеріал, ідею або символ речі, що спостерігається. Для того щоб могло з'явитися усвідомлення відмінності структури даних спостережень й інтелектуальних сутностей, мають бути виконані певні окреслені вимоги у сфері культурних умов конституювання суб'єкта. До таких вимог, згідно з Кристофером Р. Голпайком (Hallpike), можна віднести усвідомлення суб'єктом, що мислення є процесом невидимим і нематеріальним. Далі, що спостережувані речі й їхні ментальні образи не становлять простої тяглості буття, а зв'язки між ними мають конвенційний характер»¹⁴⁷.

Сліди такого архаїчного мислення знаходимо в Геродотовому посиланні на власне бачення, як і в його ставленні до наочності інших. Це

¹⁴⁶ Kowalski A.P. Myślenie przedfilozoficzne. S. 89.

¹⁴⁷ Ibidem. S. 103.

посилання має визначальний характер. Сам спосіб постановки «тверджень спостереження» вже *eo ipso*¹⁴⁸ становить інформацію, гідну запису. Геродот наводить тексти написів, котрі сам бачив, або тексти написів на статуйі Хеопса, які бачили інші. Наочність легітимізує¹⁴⁹. Встановлена пізніше істориками невідповідність тверджень Геродота фактам впевнює нас, що вирішальним аргументом для нього було саме бачення. Статус буття наочним сам по собі є для Геродота достатньою підставою, щоб включити цей факт до свого оповідання.

Серед того, що видиме, було багато явищ, яких би пізніші греки вже не віднесли до цієї категорії, як і тих, які б ці останні зарахували би до баченого, а ми — вже ні. Більше того, дослідження над деякими поняттєвими аспектами ранньої грецької думки підтверджують певну тяглість між архаїчним мисленням і навіть розвиненою філософією Платона і Аристотеля, в якій залишки архаїчного мислення є виразними. У текстах ранньої грецької думки, як і в архаїчному мисленні, саме сукупність переконань про те, що є видимим (і що у такий спосіб існує) встановлює мовчазну згоду на те, що має бути вміщеним у наративі. У розумінні ранньоантичними авторами цієї пари бачити/знати я вбачаю культурний примус до визнання окреслених станів речі як видимих, а отже — гідних запам'ятовування. Вони є лише об'єктом операцій запам'ятовування та закріплення ще нерелекційного мислення.

У цьому світлі може мати рацію Вілард ван Орман Квайн, коли каже, що те, що можна спостерігати — це тільки те, що дозволяє безпосередній свідок, який належить до цієї мовної спільноти¹⁵⁰. Питання істинності як властивості репрезентації у ранній грецькій думці, як видається, ще не входить у гру. Воно стає актуальним тоді, коли різні наочні повідомлення розглядаються як нерівноважні, наприклад, у Фукидіда, який, як він сам стверджує, повідомлення меншої ваги оминає увагою, а також свідомо оминає увагою свідчення своїх попередників, вважаючи їх логографічними (тому, як видається, автор «Пелопоннеської війни» не згадує і Геродота). Цю позицію Фукидід підтверджує, коли користується з повідомлень Геродота, обираючи те, що йому видається вірогідним.

Ця засаднича відмінність між Геродотом і Фукидідом у ставленні до свідчень (і до того, що вірогідне) була зауважена вже античними мислителями. Для Аристотеля Геродот — це *mythologos*, а для Діодора він був

¹⁴⁸ *Eo ipso* — сам по собі (лат.). — Прим. ред.

¹⁴⁹ Немировский А.И. Рождение Кlio: у истоков исторической мысли. Воронеж. 1986. С. 69-70; Brown T.S. Herodotus speculates about Egypt // American Journal of Philology. 1963. Vol. 86. Pp. 60-76.

¹⁵⁰ W. van O. Quine, Korzenie ontologii. Warszawa, 2006. Ss. 67-74.

автором, «який придумує фантастичні історії, що нехтують правдою». Натомість, Лукіан пов'язує його з написанням праць, що називалися *mithidia*¹⁵¹. Пам'ятаємо також, що думки історіографії на тему обох істориків є поділеними, оскільки перспективи оцінки їхньої творчості є різноманітними.

Геродот і Фукидід з вказаних причин, й у зв'язку зі своєрідним розумінням ролі бачення у підтвердженні подій, а також тому, що рідко користувалися писаною традицією, мусили у ході пошуку інформації звертатися до усної традиції, до свідчень усних переказів. До того ж, що, можливо, є більш істотним вони не могли вийти поза категоріальний вимір сприйняття світу, властивий тодішньому поняттєвому світу наочних спостережень. Якщо навіть погодимось з Робіном Колінгвудом, який вважав, що автор «Пелопоннеської війни» старався реконструювати психологічні мотиви героїв своєї праці, то і тоді він не виходив поза межі світу, властивого мисленню свідка-учасника, або полієвої дійсності. Англійський археолог і філософ звертав увагу саме на цю відмінність між Геродотом і Фукидідом¹⁵².

У своєму подальшому розвитку історіографія почала використовувати письмові джерела, свідчення своїх попередників, а також документи, компілюючи з більшою чи меншою довірою наявні тексти. Вона також розширила часовий вимір своїх наративів. У Полібія, наприклад, це вже до п'яти поколінь, тобто 150 років, таким чином ніби санкціонуючи очевидця вже у вигляді тексту, що містить його свідчення. Таким чином, історіографія зберегла перспективу бачення як праджерела свого знання про минуле, з тією різницею, що за нагоди прийняла чергового посередника, санкціонуючи до підтвердження минулого вже не тільки зір і слух, як у батьків історії, а й текст — як спосіб зберігання кимось баченого і почутого. Не менш важливим є те, що постійно йдеться про свідчення, що стосуються видимого світу.

Б. Вірогідність очевидця

Райнгарт Козеллек вважає Лукіана та Цицерона авторами одного з ключових тверджень, пов'язаних з мистецтвом і наукою історії, а саме переконання, що «свідчення про людські діяння і бездіяльність, праці та страждання слід укладати згідно з істиною»¹⁵³. Йшлося про істину «чисту і безпосередню». Цю безпосередність розуміли як засновану на

доторку до видимої дійсності. Розуміння історичного пізнання на підставі метафори дзеркала оприявнює другий домінуючий спосіб, в який артикулювався — як це називає Козеллек — наївний реалізм. Ідеї «безстороннього дзеркала» та «голої правди» виражають саме таку філософію і метод історичного дослідження. «Вже Лукіан, — пише Козеллек, — зрелистивізував свою метафору дзеркала, коли... порівняв історіографію зі скульптором, який, маючи наявний матеріал, і як Фідій, має створити твір, який є максимально подібним до дійсності. <...> Бо слухач, — продовжує далі Козеллек, — має виразно бачити на власні очі події, про які повідомляється. Тому, метафора творчого скульптора триває у семантичному колі огляду, показування та віддзеркалення»¹⁵⁴. Свій аналіз наш автор підсумовує твердженням: «Метафори, засновані на наївному реалізмі, живляться не стільки постаттю свідка, який переказує почуте знання, скільки образом очевидця, який через свою присутність гарантує правдивість оповідання»¹⁵⁵.

На думку Козеллека, саме Хладеніус впроваджує доповнення до цього наївно-реалістичного образу історичного пізнання. Він не лише починає критично аналізувати, яке саме свідчення очевидця відповідає дійсності, а й надає голос багатьом свідкам, а також розмірковує над безсторонністю історика. Як писав Р. Козеллек:

*«Метафорика дзеркала, віддзеркалення, голої правди, що стосувалася кожного разу сучасного бачення, засновувалася на зачерпнутому з реальності пізнанні сучасності, якому в історіографії відповідало посилання на очевидця. Історик щоб з'ясувати фактичне становище мав, по-перше, дослідити свідчення живих очевидців, а по-друге, свідчення людей, які переказували почуте знання... Історія як триваюча сучасність живе зі свідчень очевидців, а дослідження повідомлень очевидців вимагає дистанції та безсторонності»*¹⁵⁶.

Козеллек зауважує, що оскільки для Хладеніус наочність є певнішим джерелом за писемний переказ, то він бере до уваги «точку зору», або «становище історика» як важливий елемент постановки знання. На думку нашого автора, саме тиск ролі наочності у вивченні сучасності легітимізує її значення в історичному дослідженні¹⁵⁷. Ця передумова стоїть за визнанням ролі свідчення наочності сучасними дослідниками.

¹⁵¹ Непіровський А.И. Там само.

¹⁵² Collingwood R.G. Op. cit. Розділ «Геродот і Фукидід».

¹⁵³ Koselleck R. Op. cit. S. 196.

¹⁵⁴ Ibidem. S. 200.

¹⁵⁵ Ibidem.

¹⁵⁶ Ibidem. S. 201.

¹⁵⁷ Ibidem. S. 198.

На мою думку, значення безпосереднього свідчення, як і наочності, в історичному пізнанні походить не стільки з навичок пізнання навколишнього світу, поглиблених його поточним сприйняттям, скільки радше вирішальним є дозвіл на судження про нього, що засновується на тих його видимих рисах, які відповідають категоріальному порядку світу, що визнається даною мовною або професійною спільнотою. Спонтанні, прижиттєві свідчення очевидців настільки стають гідним критичної оцінки, наскільки не виходять поза межі горизонту досвіду адресата свідчення і культурно визначеного обшару явищ, що спостерігаються. Наочні свідчення можуть також бути використані як джерельна база історичного наративу, настільки, наскільки містяться в історичній аргументації як її «явне» підтвердження.

Пізнавальну перспективу класичної історіографії я окреслюю як перспективу безпосередньої антропоморфізації¹⁵⁸. Так серед іншого я характеризував префігурації, характерні для класичного історіописання. Воно надає привілейовану роль в історичному наративі Індивідуальному Дієвцю, як я його називаю. Ним може бути «людина з плоті й крові», не-анонімний актор, герой, зазвичай особа, яка виконує окреслену соціальну роль. Можуть також бути антропоморфізовані історичні сутності, такі як етноси, держави, нації, соціальні групи. Індивідуальним Дієвцем може також бути трансцендентне буття, яке, згідно, наприклад, з античною чи провіденційною історіографією, творить або співтворить історію, часом втручаючись у хід подій, а часом тільки інспіруючи до конкретних дій інших. Індивідуальний Дієвець розуміється за аналогією з рисами діючої, свідомої, наділеної волею й відповідними цінностями людини.

У результаті описування таким чином світ, тобто світ, в якому історіотворчу роль грає Індивідуальний Дієвець, стає для споживача історичних праць зрозумілим, оскільки презентує практично вловимий, прихильний буденному розумінню світу його образ. Як наслідок, цей світ спостерігається й описується у спосіб, знайомий звичайному читачеві. Свідчення очевидця, який бачить і повідомляє, знаходять у мисленнєвому образі споживача відповідники власного спостереження. Він вважає, що оскільки Це хтось бачив і це бачене не розходиться з його власним можливим світом баченого, то, значить, так воно, власне, і було. Антропоморфізований світ класичної історіографії є згуманізованим світом діючих суб'єктів, історія яких розуміється за зразком людських доль. Саме тому їхнє занурення в історію видається історикові й читачеві історичних праць як щось добре знане, оскільки презентоване в категоріях поточно

уявленого людського життя. Тому також, як видається, свідчення, що використовуються класичною історіографією і стосуються історичних суб'єктів, котрі не є людьми з плоті й крові, є трактованими *per analogiam*, як свідчення наочності, навіть тоді, коли феноменами, що спостерігаються, є монархи, династії, роди, соціальні групи, держави. Обсяг світу, описуваного/спостережуваного придворним літописцем, значно виходить поза межі світу явищ, які можна спостерігати у звичайному сенсі, тобто тих, в оточенні яких він свідчить. Він є свідком як спостережуваної дійсності, так і тієї її частини, що є для нього невидимою, але була наративізована йому сучасниками — зрештою, завдяки цьому цим спостереженням інших він може надати дискурсивного, історичного сенсу. Усе це занурене у специфічний спосіб артикуляції цього сенсу, характерний для даної доби, і сконкретизоване у своїй неповторності через культурну компетенцію очевидця.

4. Про два стилі дослідження історії науки

Спочатку хотів би поділитися певним спостереженням, яке, напевне, стосується не тільки рефлексії над наукою і яке було зроблене у ході моїх понад тридцятирічних контактів з методологією історії й багаторічних дискусій з істориками, філософами науки, й особливо істориками медицини. Чому було і є так важко мені — представнику познанської школи мислення над наукою, особливо історіографією — порозумітися з ними. Це принаймні деякі частини відповіді.

Кожна рефлексія над наукою є результатом сформованого у певному науковому середовищі стилю заняття наукою, як сказав би Алістер Кромбі. Термін «стиль» тут є достатньо загальним, щоб розпочати розважання без звужуючих обмежень, які несуть більш точні окреслення. Достатньо розуміти стиль заняття наукою так само, як розумів його Флек, і так само як він можемо відсунути в бік застереження Тадеуша Білікевича.

Таким чином, стиль рефлексії над історичною наукою і, напевне, над кожною наукою залежить від стандартів, які успадковуються від *communitas* (*Denkkollektiv* Флека), в якій формується індивідуальна компетенція дослідника. Вхідження до кола дослідників даної дисципліни полягає на поступовому засвоєнні та застосуванні дослідницьких і пізнавальних правил, які є у цьому колі обов'язковими. Якщо ці наукові правила гри разом з невід'ємно супутнім їм етосом поважаються (хоча б мовчазно) людиною, яка бажає стати членом цього цеху дослідників, то вона отримує свого роду дозвіл на дії в ньому, буття дослідником, колегою з галузі.

¹⁵⁸ Wzosek W. Historia — Kultura — Metafora. Ss. 117-121.

Для мене найважливішою особливістю є те, що окреслена *communitas* є конкретним, специфічним випадком ширшої спільноти, і використовує специфічний спосіб заняття наукою, що часом заслуговує на ім'я наукової школи (утвердженої вчителем) або/і дослідницької орієнтації. Тому конкретний дослідник, з огляду на неповторну культурну і наукову компетенцію, є прикладом втілення в життя, з одного боку, якогось загального, а з другого — авторського стилю заняття наукою.

Пропозицій як досліджувати історію науки було і є багато. За моїми спостереженнями вони відрізняються, власне, стилем організації досліджень. Деякі носять назви своїх авторів. Так, наприклад, про наукознавчий підхід до науки, з яким маємо справу у випадку польських дослідників, можемо сказати, що це є стиль à la Інститут історії науки ПАН, інші можуть назвати його стилем Гастона Башляра, Едмунда Койре або Жоржа Кангієма, стилем Томаса Куна, Алістера Кромбі або Людвіка Флека тощо.

Історія науки може бути підпорядкована тій чи іншій філософії науки, так чи так зрозумілої методології науки, чи логічної теорії наукового пізнання, соціології знання, наприклад, класичної (Карл Мангейм, Макс Шеллер, Флоріан Знанецький), чи може бути просто класичною історіографією, що зосереджує свою увагу на науці. Ми всі знаємо, що це лише деякі приклади.

Труднощі порозуміння між різними історичними дискурсами про науку, з якими стикаємось у ході зустрічей, наприклад на семінарах і конференціях, виникають тому, що категоріальні порядки, що закладаються цими дискурсами, часто є неспіввимірними. У результаті емпіричні світи, що визначаються ними для історичних досліджень, є відмінними. Цій засадничій різниці товаришують різні пізнавальні очікування. Ставимо інші питання, різні речі хочемо відкрити. Трапляється так, що зупиняємось на певному етапі пошуків і вже не питаємо далі, або вважаємо окреслені інтерпретації недостатніми, і визнаємо їх лише за початок аналізу. Наприклад, класична описова історія науки з методологічної точки зору є тим же, що і класична політична історія. Дослідники, які працюють у цьому руслі, задоволені дотриманням її пізнавальних стандартів, натомість інші — навпаки. Питають далі, й найчастіше про щось інше.

Своєю чергою філософуюча історія науки, чи філософія як така, є для прибічників традиційної історії науки метафізикою або арбітральною спекуляцією на епістемологічних категоріях у пошуках остаточного узasadнення правдогенних процедур, які «не тримаються фактів», не послуговуються джерельним матеріалом.

А. Класична і некласична історія науки

Якщо в принципі класифікувати історії науки, до яких я відніс би усі спроби опису інтелектуальної активності людини у минулому, то дуалістичний поділ на класичну й некласичну історію науки видається найвиразнішим. Некласичний історик науки шукає джерело своїх інтерпретацій поза самою наукою, в особливостях колективного мислення, у культурному контексті науки, у суспільних зануреннях. Розміщує науку в історично даному світі думки, саме він має бути початком поняттєвого світу науки, і стає фундаментом її історично-наукових інтерпретацій. Потрактування науки як несамостійної культурної дійсності — це, на мою думку, підставова відмінність між некласичною та класичною історією науки. Предтечами, а зараз вже класиками некласичної історії науки є, серед інших, Макс Шеллер, Карл Мангейм, Людвік Флек, Жорж Кангієм, Томас Кун, Мішель Фуко. Причому кожен історик має право на власних класиків, може селекціонувати й ієрархізувати традицію на свій спосіб.

Класична історія науки зосереджує свою увагу на тому, що становить специфіку наукового пізнання з точки зору інших форм пізнавальної та позапізнавальної рефлексії. Вона вказує на окремішність науки, її внутрішні засади та цілі пізнавального пошуку, дотримання яких є причиною її успіхів. Оскільки за розвиток науки є відповідальними її внутрішні (логічно-методологічні) механізми, то саме вони і пояснюють нові відкриття, теорії та ідеї.

Як видається, найважливішим мотивом запропонованого поділу на класичну й некласичну історію науки є ставлення до істини. Якщо історія науки засновується на класичному її розумінні, тобто на такому, що трактує істину як понадісторичну цінність, визначену як відповідність думки позамисленнєвій дійсності, що є від неї незалежною, то тоді історія науки є історією руху до цієї тотожності, чи історією її відкриття. Відносини наука — досліджувана дійсність стають підставовою проблемою історії науки. Під досліджуваною даною наукою дійсністю я розумію дійсність, що описується за допомогою сучасних теорій та наукових концепцій. Ці теорії та концепції, на думку прибічників цього підходу, описують дійсність такою, як вона є. У цьому контексті попередні наукові концепції визначаються або як далекі від істини, помилкові, або як такі, що передчувають її, прямують до неї, відкривають її частково тощо.

Влучно окреслює цей підхід до історії науки Павел Пенньонжек (Pieniążek):

«Отже, візія науки як об'єктивної істини, що актуалізується в науці, сама себе заперечує, оскільки її предметом не є хоча б

історія науки, але позачасова істина, що прогресивно відкривається в історії. Це означає, що істина випереджає історію як її засада, її понадісторичний, метафізичний початок, який жевріє біля підстав розвитку науки, уможливорює його, окреслює його іманентну телеологію й детермінує нестримний марш до істини, гарантуючи остаточний перехід від фальші до істини, що має відкритися у майбутньому. У такий спосіб логіка наукового пізнання окреслювала б логіку історії науки, а час був би лише актуалізацією цієї логіки, часом, коли суб'єкт спокійно долає дистанцію, що відділяє його від об'єкта пізнання, лінійним, однорідним часом торжества істини»¹⁵⁹. І додає: «І, власне, тому не є історією, її початок й її кінець є, зрештою, тим самим»¹⁶⁰. «... Для вченого історія науки не є вартою години зусиль, оскільки з цієї точки зору є історією, але не науки». Є «історією ілюзорною... історія самої істини є суперечливим поняттям»¹⁶¹.

Інший підхід з'являється на арені історії науки, коли істина стає історично зрелятивізованою, і перетворюється на культурний конструкт. Ці два фундаментальні підходи встановлюють відмінні категоріальні поля історії науки. Некласична історія науки виводить розважання про минуле науки в світ, де істина не є остаточною категорією, що визначає і спрямовує сенс людських пізнавальних зусиль. Вона сама стає історично змінною.

Поняття, а отже, і переконання — пише у вступі до польського видання праці Флека Здислав Цаковський (Cackowski) — не творяться у незалежний від традиції спосіб, вони не є справою суто логічних процедур, але результатом психічносоціальних процесів¹⁶². У контексті праці Білікевича¹⁶³ це питання так вирішує Флек:

«Стильова аура понять змінюється, а разом з нею змінюються погляди. Отже, слід передусім досліджувати ауру понять, їхнє стилістичне забарвлення, що віддзеркалюється у мовному звичаї

¹⁵⁹ Pieniążek P. *Postowie tłumacza // Canguilhem G. Normalne i patologiczne*. Gdańsk, 2000. S. 255.

¹⁶⁰ Ibidem.

¹⁶¹ Canguilhem G. *La connaissance de la vie*. Paris, 1965. P. 43 (цитуються за: Pieniążek P. Op. cit. S. 256).

¹⁶² Cackowski Z. *Wstęp do wydania polskiego // Fleck L. Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym*. Lublin, 1986. S. 10.

¹⁶³ Bilikiewicz T. *Die Embryologie im Zeitalter des Barock und die Rokoko*. Leipzig, 1932.

вживання певних слів, особливо їхнього метафоричного вжитку. Тільки це відкриває шлях для дослідження мисленнєвого стилю доби»¹⁶⁴.

Зрозуміле таким чином дослідження трактує поняття істини не як метафізичну передумову, що префігурує хід дослідження, але так, як і кожне інше поняття, її простежує його історичну долю. Для цього підходу поняття істини, фальші, помилки є однаково цікавими.

У полеміці з Тадеушем Білікевичем у 1939 році Людвік Флек зазначив:

«З теорії мисленнєвих стилів не виникає також жоден пізнавальний релятивізм. «Істина» як актуальний етап змін мисленнєвого стилю завжди є тільки одна: вона є цілковито стилістично здетермінованою. Різноманітність образів дійсності — це лише результат різноманітності об'єктів пізнання. Не кажу, що «те саме твердження» є для обох або істинним, або хибним. Якщо мають різні мисленнєві стилі, то немає, власне, «того самого твердження», бо тоді для одного твердження іншого є незрозумілим, або інакше зрозумілим»¹⁶⁵.

Ця полеміка є класичним прикладом суперечки класичного й не-класичного історика науки.

Обговорюючи внесок свого вчителя Жоржа Кангієма до історії науки, Мішель Фуко так уточнює завдання неklasичної історії науки:

«Історія науки не є історією істини, її поступового торжества; не змогла б привласнити собі право оповідання про поступове відкриття істини, вписане від початку у речі чи інтелект, не уявляючи собі, що сьогоденні знання володіє істиною цілковито і дефінітивно, так, що можна розпочати звідси оцінювати минуле. Не йдеться про те, що історія науки мала б сказати: приймаючи, що сьогодні наші досягли істини, запитаємо себе, від якого моменту її передчували, якими стежками треба було піти, які елементи поєднати, щоб її відкрити й обґрунтувати? Йдеться радше про те, що чергові трансформації цього правдомовного дискурсу постійно здійснюють перетворення власної історії»¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Fleck L. Op. cit. Ss. 186-187.

¹⁶⁵ Odpowiedź na uwagi Tadeusza Bilikiewicza // *Przegląd Współczesny*. 1939. № 8-9. Ss. 168-178. Цей текст також вміщено у польському виданні праці Флека: Fleck L. *Powstanie i rozwój faktu naukowego*. S. 199.

¹⁶⁶ Foucault M. *Filozofia. Historia. Polityka. Wybór pism*. Warszawa-Wrocław, 2000. S. 194.

Як наслідок, одним з найважливіших пунктів методу Кангієма, на думку Фуко, є послідовне переконання, що

*«історія науки не твориться шляхом фільтрування її минулого за допомогою актуально обов'язкових тверджень або теорій, відкриваючи у такий спосіб у тому, що було "фальшивим", майбутню істину, а в тому, що було істинним, – помилку, що має виявитися пізніше»*¹⁶⁷.

Стверджував тому Кангієм – і погоджувався з цим Фуко – що *«історія науки може набутися властивого собі характеру лише тоді, коли братиме під увагу епістемологічну точку зору, розташовану поміж перспективою чистого історика й самого вченого. Ця точка зору дозволяє побачити... "прихований упорядкований поступ": це передбачає, що процеси елімінації й селекції тверджень, теорій та об'єктів відбуваються кожного разу згідно з певною нормою, якої не можна ототожнити з теоретичною структурою чи актуальною парадигмою, оскільки сьогодення наукова істина сама є не більше, ніж епізодом – тимчасовим терміном»*¹⁶⁸.

Фуко у вступі до англійського видання «Слова і речі» зазначає, що йому не йшлося про дослідження того, чи даний дискурс був цілісним та істинним, а лише про те

*«чи у період, коли він був створений і сприймався іншими, він мав практичну цінність і чи застосовувався як науковий дискурс»*¹⁶⁹.

Шановною старожитньою візією історії науки з певним компромісним потягом до позанаукового контексту, що має її пояснювати, є програма Алістера Кромбі. Історію науки він пропонує розуміти як «своєрідну порівняльну інтелектуальну антропологію, що сягає минулого»¹⁷⁰. Компроміс Кромбі полягає в тому, що він не погоджується на соціологічний релятивізм, який, на його думку, не відрізняє

«конкретної історичної ідентичності науки як діяльності, що має на меті розв'язання проблем, від загальної історії ідей чи від ідеології, яка не має відповідних способів автокорекції чи

¹⁶⁷ Ibidem.

¹⁶⁸ Ibidem.

¹⁶⁹ Ibidem. S. 48.

¹⁷⁰ Crombie A.C. *Style myśli naukowej w początkach nowożytnej Europy*. Warszawa, 1994, S. 14.

*критерію прийнятності»*¹⁷¹. «Спостереження того, що було розв'язано з наукової точки зору, – писав Кромбі, – становило сутність інтелектуальної позиції, за допомогою якої у нашій порівняльній антропології ми можемо окреслити наукову традицію у контексті загальної західної традиції, для якої вона завжди була характерною рисою!»¹⁷².

На його думку, цій науковій традиції відповідав конкретно-історичний тип пояснення, який би був визнаний задовільним, якби було дійсно відкрито те, що, як гіпотетично передбачається, є відкривальним¹⁷³. Англійський філософ має на увазі теоретичний універсум, тип світу, який мав би існувати, і визначався би домінуючими інтелектуальними тенденціями. Незалежно від цих релятивістських декларацій оксфордський історик науки вважає, що наукова думка все одно акумулюється незалежно від цих теоретичних універсумів. Більше того, вона піддається об'єктивній перевірці.

*«Аналіз наукової історії, – в іншому місці стверджує наш автор, – безсумнівно, має включати не тільки розгляд того, які саме проблеми досліджувалися у певний момент, але також і аналіз успішності їхнього розв'язання у відношенні до природи»*¹⁷⁴.

На його думку, шанси на це дає знання пізнішої науки та техніки. «Деякі спостереження в історії наукової думки стали можливими тільки завдяки найсучаснішому математичному і науковому знанню», – робить висновок Кромбі¹⁷⁵. Його стратегія історії науки має полягати на поєднанні історичного й логічного аналізу, як він їх називає. На мою думку, це спроба поєднання класичної й некласичної історії науки.

«Врешті-решт не існує точного поділу на історію науки й історію культури чи ідей»¹⁷⁶.

Цю позицію зразково презентує Кшиштоф Помян (Pomian), пишучи:

«З сьогоденньої точки зору є цілком очевидно, що питання забобонів, пов'язаних з кометами чи з несподіваними природними катаклізмами, не має взагалі цікавити природознавців. Займатися ними має гуманітарій, який, використовуючи історичний

¹⁷¹ Ibidem. Ss. 14-15.

¹⁷² Ibidem. S. 15.

¹⁷³ Ibidem. S. 24.

¹⁷⁴ Ibidem.

¹⁷⁵ Ibidem.

¹⁷⁶ Barnes B. *Scientific Knowledge*. S. 122.

матеріал, здатен довести хибність переконання, що нібито кожна комета спричиняла природні катаклізми або війни, здатен також показати, що таке переконання має характер забобону, що не спирається на жодні раціональні аргументи... Однак те, що сьогодні видається загалом очевидним, у XVII столітті було твердженням, правдивістю якого часто ставилася під сумнів і становила предмет гострих дискусій, оскільки було пов'язано з світоглядними проблемами... позиція, яка передбачає, що обов'язок природознавця полягає в тому, щоб питати тільки, як саме досліджувані об'єкти себе поведуть, — ця позиція мовчазно припускає, що можна досліджувати природу, абстрагуючись від існування Бога і провидіння... Інакше кажучи, ця позиція передбачає незалежність від Бога, а науки про природу — від теології... Вказуючи на неправомірність таких питань, як чи комета є доброю або поганою?.. чи провіщає мир або війну, пошесть чи врожай?.. — уможливило визнання єдиним доступним питанням, пов'язаним з кометами, питання про принципи, що визначають їхній рух. У такий спосіб був зроблений черговий крок у напрямку до елімінації зі сфери проблем, гідних наукового аналізу, усіх питань, заснованих на впевненості у тому, що природні об'єкти є передусім, якщо не цілком, упередженими знаками, а отже, піддавалися найбільш фундаментальна передумова теологічного мислення, для якого кожне буття є створеним для чогось, кожне щось означає, причому це значення і говорить про сутність цього буття. Втім, полеміка із забобонами, пов'язаними з кометами, якщо мала бути завершеною, то не могла обмежитися цими питаннями. Автори, які атакували забобони, мали відповісти на питання, як було можливо те, що люди протягом довгих століть залишалися вірними цим забобонам, що тримаються їх навіть тоді, коли розум здобуває все нові й нові перемоги. Таким чином, проблема комет ніби спонукала звернутися до проблеми людської природи, що передбачало приділення уваги антропологічним дослідженням. Отже, якщо, як стверджує Фонтеллі (Fontenelle), між 1680 і 1750-ми роками більшість людей була вилікувана від віри в комети, то ключову роль тут відіграли не астрономи, які до того ж не мали у цій справі єдиної думки, але ті письменники, філософи та історики, які довели, що незалежно від того, які закони ефективно керують рухом комет, забобонам є віра в те, що їхня поява може щось для когось значити. Немає сумніву, що ці письменники, філософи та історики

зробили таким чином свій загалом важливий внесок у розвиток астрономії, на перший погляд такої далекої від будь-яких гуманітарних зацікавлень»¹⁷⁷.

Такий аналіз, який, ніби, йде шляхом найкращих зразків відомих нам з творчості Блока і Февра, показує нам, як історична історія науки здатна продемонструвати, наскільки контекстне й історичне дослідження історії науки є важливим для формування предмета наукової рефлексії та його розуміння. Переконає, як сильно поняттєвий контекст науки залежить від її культурного оточення. Оскільки вона має не винятково внутрішній, тобто науковий, сенс, але, можливо, передусім — сенс «позанауковий», культурний. Відповідь на питання, чому люди залишалися вірними своїм переконанням і чому не зважали на аргументи Розуму (так як видається нам, що на них зважаємо чи маємо зважати), є одним з найважливіших ключів для розуміння історичної долі «істини» чи радше «істин». Не можна зрозуміти епіфанії істини, розуміння сенсу понять, присутніх у людському мисленні, без упіймання їх в їхній культурній «істинності».

«Історія науки найкраще розуміється тоді, коли береться до уваги той факт, що кожна теорія є метафорою, що використовує наявні засоби культури для того, щоб зрозуміти новий досвід або надати нову інтерпретацію старому»¹⁷⁸.

5. Прикладна істина корпорації істориків

Вважаю, що наведена нижче цитата з «Десяти уроків про історію» Антуана Про добре передає специфіку суперечки про істину в останні десятиріччя, а також спрямовану на примирення позицію деяких істориків. А. Про пише так:

«Ефективний консенсус в корпорації істориків не може утворитися довкола гіперкритичних, наприклад, нігілістських тез. Він може з'явитися на половині шляху між упевненістю сцієнтиста з початку століття (двадцятого. — Ред.) й релятивізмом, схильність до якого є ознакою доброго смаку. Історія проголошує іс-

¹⁷⁷ Pomian K. *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*. Warszawa, 1992. Ss. 250-251. (Цит. за: Zybertowicz A. *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*. Toruń, 1995. Ss. 316-317). Жибертович, зокрема, стверджує, що «аналіз Пом'яна показує процес витворення культурою предмету пізнання для природознавства» (Там само, с. 315). Я б трактував це як ілюстрацію плідності «історичної історії науки».

¹⁷⁸ Barnes B. *Scientific Knowledge*. S. 92.

тини, але ці істини не є абсолютними. Як же слід розуміти цю конститууючу для цієї науки суперечність?»¹⁷⁹.

Своєю чергою Франсуа Бедаріда стверджує, що

«ми знаходимося між Сциллою постмодернізму у вигляді релятивізму і Харибдою неопозитивізму у вигляді прив'язування до документів та фактів»¹⁸⁰.

Яку саме суперечність мають на увазі французькі історики? По-перше, між позицією філософів історії та філософів, які у найрадикальнішому варіанті свого ставлення до істини в історіографії заперечують можливість її досягнення, й істориків, які не переймаючись застереженнями тих перших, реалізуючи власні пізнавальні завдання так, ніби це заперечення їх не стосувалося.

По-друге, цитованому французькому історичному філософу може йтися про те, що суперечність з'являється між визнанням ідеї істини з одночасним переконанням, що це не є абсолютна істина. Якщо так, тоді про яку істину йдеться, коли я її визнаю безпосередньо, а про яку, коли я додаю, що це не є абсолютна істина?

По-третє, питання релятивізму, ця риса філософських концепцій найактивніше заперечується істориками.

Третя суперечність полягала би на тому, що, на думку істориків (також і філософуючих істориків), релятивізм загрожує істині, причому постає питання, чи він загрожує лише цій універсальній істині, що очевидно, чи і тій, яка нею не є?

Якщо розглядати першу ситуацію, тобто відмінність між скептичним чи навіть нігілістським ставленням філософів і прагматичною, простодушною вірою істориків, то варто зазначити, що ця ситуація не є новою. Філософи, як це буває часто і віддавна, не є прибічниками класичної концепції істини, принаймні не в тій версії, яку визнають історики. Важко назвати якогось видатного філософа історії за останні півстоліття, який би був прибічником ідеї істини, що використовується практикуючими істориками. Або є так, що історики помиляються в тому, що їхня дослідницька практика є втіленням їхнього розуміння істини, або їхня практика є незалежною від того, яку філософську концепцію істини вони приймають.

Думаю, що є також інша істотна причина розбіжностей між істориками та методологами. Історики вірять у правдивість чи об'єктивність

власних висновків у спосіб, який не передбачає систематичної рефлексії над природою істини. Приймають її, якщо дивитися з методологічної перспективи, безрефлексійно. Усупереч тому, що вважають нормативні методологи, які розглядають таку безтурботність як щонайменше вияв методологічної незрілості, самі історики вважають таку позицію природною¹⁸¹. Ось аргументи на користь моєї позиції.

Історики застосовують прийняті в їхній галузі методи доведення до результатів дослідження, тобто втілюють у життя власну дослідницьку компетенцію у наслідувальний і навичковий спосіб. Своє ставлення до істини вони виробляють у ході систематичного, а по суті – стихійного набуття дослідницької компетенції. Її формування не передбачає тяжких роздумів над істиною як такою, і так є майже в усіх дисциплінах, за винятком філософії. Історики-початківці, навчені своїми вчителями й орієнтуючись на праці інших істориків, діють згідно з прийнятими в своїй галузі правилами ремесла, реалізуючи тим самим властиві цій історичній спеціалізації правила проведення досліджень. Якщо тільки у своїх дослідженнях вони не порушують цю дослідницьку методику, тобто не порушують вимоги професії чи/і наукової спеціальності, то отримуємо у підсумку їхніх досліджень продукт, гідний визнання.

Дискусія про істину, а радше про правдивість конкретних історичних тверджень розпочинається тоді, коли виникає суперечка, незгода з приводу конкретних висновків. Тоді використовуються конкретні методичні способи з'ясування того, що є, а що не є істиною. Ці суперечки, втім, не торкаються засадничих питань. Не торкаються того, що саме для учасників суперечки є сутністю істини *tout court*. Так відбувається навіть тоді, коли відмінне ставлення до істини лежить в основі суперечок. Більше того, ігнорування сутності істини, що визнається, веде часто у безпосередньо непомітний спосіб до суперечки про позапозитивні цінності. Вони з'являються у дискусії, причому це не завжди усвідомлюється. Так є передусім тоді, коли бракує епістемологічно-методологічних аргументів на користь того чи іншого трактування істини в конкретному дослідженні. Це відбувається тому, що в ході суперечки обґрунтування редукуються до попередньо зоб'єктивізованих цінностей.

Очевидно, що учасники суперечки бачать цю ситуацію інакше. З перспективи автора конкретного дослідження позиція, яку він обстоює, є обґрунтованим, правдивим, вірогідним чи об'єктивним образом дійсності минулого.

¹⁷⁹ Prost A. Douze leçons sur l'histoire. S. 287.

¹⁸⁰ Bédarida F. L'historien régisseur du temps? Savoir et responsabilité // Revue historique. 1998. № 605, janv.-mars.

¹⁸¹ Pomorski J. Historyk i metodologia. Lublin, 1991. Ss. 9-11. Автор пропонує багато цінних аргументів, що обґрунтовують його позицію, вважаючи, якщо коротко, що історик повинен володіти професійною методологічною свідомістю.

Істина як найвища цінність, висловлена за допомогою близьких їй поняттєвих еквівалентів, таких як правдивий, об'єктивний, дійсний, реальний, є для стандартного історика плодом правдогенного методу. Найчастіше навіть ці елементарні методологічні категорії, що репрезентують ідею істини, не залучаються в ході інтерпретаційної суперечки. Для того щоб позначити свою позицію щодо неї і в дискусії, і в ході суперечки, є достатніми прості рецепти на кшталт: так робиться, бо так досліджується, бо так є правильно, бо так чинять, бо так робив Х тощо.

Тут лежить відповідь, чому історики так часто віддають перевагу методиці досліджень над методологією. У розв'язанні контроверсійних питань зручнішими є методичні рецепти. Цей практично-прагматичний підхід до рефлексії над власним ремеслом має своїм наслідком, зокрема, те, що в багатьох класичних академічних організаційних структурах дослідницькі осередки, що займаються так званими допоміжними історичними дисциплінами, домінують над осередками, що займаються методологією історії.

Так є, зокрема, тому, що історики схильні вважати, що вирішальними є аргументи дослідницької практики. Теоретичні проблеми вони вважають перебільшеними або такими, що становлять непотрібний метафізичний багаж, і тому намагаються на них не відволікатися. Найважливішим є фаховий вишкіл, метод, дослідницька майстерність.

Така позиція вже стала такою поширеною, що багато дослідників, ідучи шляхом природного для істориків етимологізування, вважають, що методологія — це рефлексія про метод або пишномовна назва для методики дослідження¹⁸².

Повертаючись до питання про розв'язання наукових суперечок, *de facto* рішення про те, чи так є в конкретному випадку, чи ні, приймає шляхом мовчазного дозволу або явної згоди *communitas*, що репрезентує дану дослідницьку спеціальність. Санкція дослідницької спільноти є достатньою. Саме вона і є виразником прикладної істини.

Підсумовуючи: у разі реалізації конкретних досліджень рефлексія над природою, сутністю та статусом істини є зайвою. Її конкретне втілення, під яким вона проявляється в історіографічному дискурсі, є наперед визначеним тим типом дискурсу, з яким ми маємо справу. Проведення історичних досліджень полягає на континуації вже наявних зразків історичного пізнання та писання історії, зокрема, на використанні мисленнєвих процедур та конкретних дослідницьких процедур, які реалізують закладений в них спосіб доходження до так званої Істини.

¹⁸² Pomorski J. Op. cit. S. 15.

Маємо тут справу з своєрідною прикладною істиною. Її легітимізує метод її відкриття. Дослідницька традиція встановлює, як саме ми доходимо до наукового знання. Саме відповідність шанованим *communitas* правилам визначає, чи будуть результати дослідження визнані правомочними.

Замислимося на хвилину над генезою концепції істини, що часто неусвідомлено використовується конкретним істориком.

Цитую тут схвальну думку Йозефа Міттерера, вмішену в праці «Втеча від довільності». Автор знаменитої монографії «Той бік філософії» у своїй черговій праці так пише про соціалізацію істиною:

«... в університеті, передусім у перші семестри, компетенція приписування таких окреслень, як "правдивий" і "хибний", перебуває у переважній мірі на боці тих, хто навчає, а не навчається. Стверджується, що на цьому етапі студенти та студентки ще не мають знання, яке б дозволяло поставити під сумнів погляди тих, хто навчає, й оцінити їх як правдиві чи хиби. Знання, необхідне для підваження та критики думки вчителів, вони ще мають здобути — це знання можна, однак, здобути, просто кажучи, тільки за допомогою тієї чи іншої доктрини. А коли ці доктрини будуть студентами інтерналізовані, вже важко говорити про критику»¹⁸³.

Як я розумію, чи також, як хочу розуміти, цитоване твердження Міттерера, набування знання студентками полягає в індоктринації конкретною візією світу. Те, яким світом буде вона інфікована, особливо яким типом прикладної істини, вирішує часто випадок, що призводить до вибору семінару, на якому зазвичай дозріває дослідницька компетенція. Буває так, що підштовхне її до цього інспіруюча лекція, прочитана книжка, знання іноземної мови, яка є домінуючою на цьому семінарі, рекомендація подруги чи інші випадкові причини.

На такому семінарі використовуються специфічні для даної спеціальності способи трактування істини, специфічні способи легітимізації правдивістю створених історичних дискурсів. А отже, інші способи застосування істини є обов'язковими у історико-економічних дослідженнях, які спираються на статистичні джерела, а інші — у класичній політичній історії. У результаті в учасників семінару формується цехова дослідницька компетенція.

Дослідницька компетенція — це уміння легалізації (легітимізації) власних тез у цій дослідницькій спеціальності.

¹⁸³ Mitterer J. Ucieczka z dowolności. Warszawa, 2004. S. 53.

Буває й так, що методична свідомість даного початківця чи зрілого дослідника – силою традиції даної дисципліни або його інтелектуального темпераменту – є більшою за методичну. Вона включає методологічні чи, навіть, епістемологічні обґрунтування здійснюваних кроків. Такий дослідник не тільки мисленнєво пересувається на предметному рівні досліджуваних явищ і не тільки контролює методичну правильність власних дій. Йому також вдається свої дослідницькі дії розглядати з пізнавальної перспективи. Ця остання «здійснює моніторинг» того, що досліджується й як досліджується з огляду на загально і конкретно зрозумілі пізнавальні цінності. Серед них царює окреслена випадкова концепція істини. Такий дослідник не тільки зуміє розпізнати відмінні дослідницькі стратегії і дати собі раду з тією чи іншою концепцією істини, але він також здатен вести інтерпретаційну дискусію в сфері дискурсу, який ангажує несутні на методичному рівні поняття та проблеми.

Незалежно від того, чи той, хто рефлексує над істиною, має описувати вище компетенцію до дискусії про істину в науковому дискурсі, чи думає лише на предметно-методичному рівні, кожен учасник культури у спосіб свідомий чи інстинктивний використовує якесь розуміння істини, оскільки воно є невід'ємною орієнтацією і фундаментальною цінністю як у прозі буденної діяльності, так і у багатьох сферах культури, таких, як наука, політика, релігія, правосуддя тощо.

У цих сферах культури у процесі соціалізації засвоюються обов'язкові в них способи розуміння істини та її різноманітні втілення. Початківець наукової практики несе з собою на семінари, і пізніше до професійної практики, цілу різноманітність її розуміння обтяженого силою очевидності та етичними контекстами.

Тоді ж, коли академічна освіта не є чутливою на специфічну присутність істини у пізнавальному дискурсі, дослідник є нездатним унезалежитися від позанаукового мислення про істину.

На додаток, тонкощі епістемологічного чи методологічного дискурсу є часто недоступними для історика. Подібно як тонкощі багатьох інших сфер знання є недоступними для багатьох інших десь видатних фахівців. Оскільки нас не дивує необізнаність з таємницями епістемології серед соціологів або генетиків, то не повинна дивувати і необізнаність з теоретико-пізнавальними проблемами серед істориків. Тому, на мою думку, чергові запропоновані теоретиками історії варіанти історичного пізнання разом з присутніми в них способами трактування істини будуть визнаними гідними уваги настільки, наскільки будуть запропоновані на рівні конкретних історичних досліджень. Таких історичних досліджень, які відповідають наявним правилам історіописання й популяризують

дешо оригінальні способи «відкривання» істини. За великим рахунком, історики можуть приймати інновації тоді, коли є здатними їх засвоїти у світлі власного дослідницького досвіду¹⁸⁴. Є так, що тільки поодинокі історики вели дискусії з філософами й застосовували у своїх дослідженнях їхні ідеї.

У цьому контексті не має дивувати загальний скептицизм істориків щодо методологів. Підсумовуючи, історик *proper* не відчуває потреби поглиблення сфер мислення, які не є безпосередньо необхідними, щоб задовільно виконувати власну справу. Тоді, коли б бажав скористатися з нестандартних методів історичного дослідження, які є ефектами теоретичних інновацій, найчастіше навчається ним у прагматичному, необов'язково теоретико-філософському вимірі, просто значно частіше наслідує класиків історіографії, ніж філософів і методологів.

До того ж ознайомлення з теоретико-метафізичною рефлексією, як сказав би Фернан Бродель, змушує до розширення компетенції, і пов'язане з ризиком відставання у власне професійній сфері. Більше того, апеляція до сфери позаісторичних обґрунтувань історичних досліджень загрожує підваженням методологічного і світоглядного ладу, якому дослідник залишається вірним. Ця вірність давала необхідний для дослідження конкретної дійсності спокій, а також впевненість у сенсовості затрачуваних зусиль. Ця впевненість полегшує пошук підтримки для здійснюваних досліджень, здобуття та утримання праці, пошук грошей від інституцій, що фінансують дослідження. Важко розраховувати на утримання власної позиції в середовищі дослідників, коли порушується спокій, який дає прив'язку до наявних і визнаних стандартів дослідження.

Додатковою обставиною, що ускладнює осмислення методологічних підстав власної дисципліни є те, що «методологія» власної дослідницької практики, яка визнається стихійно й яка тоді не є систематично осмисленою, *ergo*, є слабо вербалізованою, робить її беззбройною у зіткненні з просунутими теоретично-методологічно-метафізичними концептами. Реакцією історика на такого роду концепти є принаймні дистанціювання від них, обороняючись від критики мовно сильнішого опонента, у страху можливого ставлення під сумнів свого наукового доробку або доробку, який ти сам визнаєш. Історик у таких дискусіях захищає щось більше, тобто лад історичного світу, який він визнає, і на додаток, що особливо

¹⁸⁴ Часто буває так, що історики погоджуються на присутність «новини» через думку впливових представників наукової спільноти. Ними не завжди є мериторичні авторитети, буває, що ними стають особи, які володіють речами, які цінуються в корпорації (робота, гранти, кар'єрне просування...).

важливе, сильно об'єктивізовані пізнавальні та позапізнавальні цінності, що ним також визнаються.

Мабуть, жодне з дискутованих у філософії понять не виступає в стількох контекстах у нашому повсякденному житті, не відіграє в наших дискурсах такої важливої ролі й не пробуджує стільки емоцій, як істина. Історіографія є однією з найчутливіших на істину сфер культури та науки. Фізика, література та політика, як видається, не переймаються істиною так, як історія. Згадані сфери людської рефлексії настільки відмежувалися від істини іншими цінностями, що принаймні безпосередньо не хвилюються з приводу неї. Натомість історія посиляється на істину, як на засадничу мету і на засадничу цінність, яку вона досягає. Твердження, що мистецтво не пропонує істини або що метою політики не є істина, не може в принципі заперечувати сенсовність цих видів діяльності. Натомість подібне твердження щодо історії було б дискваліфікаційним.

Замість того, щоб презентувати, як це зазвичай робиться, позиції філософів історії чи методологів, які займаються цієї проблемою, я наважуся окреслити власну позицію¹⁸⁵. Користаюся, зрозуміло, з дискусії щодо істини. Однак вона вже є настільки розгалуженою, що не завжди відомо, кому саме ми завдячуємо певній ідеї.

Істина є проблемою тоді, коли думка відділяється від світу і встановлюється різниця між словом і ним, а отже, тоді, коли слово розуміється як щось відмінне від світу, й особливо тоді, коли воно не знаходить відповідного співвіднесення з ним. Істина, отже, є продуктом роздвоєння свідомості на сферу мислення і світ поза ним і додатково підживлюється свідомістю цього роздвоєння. Проблема істини постає тоді, коли утверджується дуалізуюча свідомість. У результаті з'являється фундаментальна для сформованого суб'єкта проблема: як його думки та слова поєднуються зі світом. Цей спосіб мислення і мовлення відкриває проблему неприставальності суджень і слів до зовнішнього світу, яка, своєю чергою, ставить проблему істини. Без згаданого роздвоєння Істина не з'являється. Коли передбачається, що, з одного боку, є мовлення та мислення, а з іншого, з того боку — те, про що йде мова, позамовна дійсність, наприклад, минуле суспільства, народу чи держави, то постає проблема, як слова поєднуються зі світом у такий спосіб, щоб йому відповідати.

Оскільки, як вважаємо, мислення має іншу природу ніж позамисленнєвий, предметний світ, то питання відповідності думки світу є предметом вічної суперечки про порівняння того, що є непорівнюваним. Бо

¹⁸⁵ Вірю, що вдалося його, принаймні частково, відчитати з моїх попередніх розважань.

думка не має рис, які ми приписуємо дійсності, що нас оточує. Звідси проблема, як визначити відповідність думки позамисленнєвій дійсності, а мови — дійсності позамовній, є приреченою на культурно арбітральні розв'язання. Різноманітність пропонуваних розв'язань є надзвичайно сильною. Від аподиктичних чи прагматичних забобонів, до ретельних філософських обґрунтувань. Інакше це питання розглядають теорії кореспондентські, інакше когерентні, інакше консенсуальні¹⁸⁶.

Як і всі людські ідеї істина є відносною цінністю. Як і кожна цінність культури вона є її ж продуктом. Вона не є абсолютним, понадкультурним, незмінним станом. Її розуміння в історіографії залежить від способу трактування її в даній добі, школі мислення, сфері культурної активності. Історіографія є таким найбільш систематичним свідченням/записом культури, зокрема, свідченням змінності розуміння істини. Вона підказує нам, що істина є культурним винаходом.

Занурені в культуру історики зазвичай маніфестують її культурно обов'язковий сенс, а в історіографічній практиці реалізують її наявне втілення — прикладну істину наукової спільноти. Протилежна омана, що Істина є якимось сталим станом речі, який відкривається в ході оприлюднення прихованої таємниці, є залишком грецького магічного мислення.

Якщо прийняти, що істина є встановленою раз і назавжди, тоді неможна було б погодитися із спостереженням Лешека Колаковського:

*«серед питань, що підтримують життя європейської філософії вже два з половиною тисячоліття жодне ніколи не було вирішене для нашого загального задоволення, усі... і далі будять контроверсії...»*¹⁸⁷.

6. Доповнення до проблеми істини у новітній історії

Якщо визнати, що ідея Істини є однією з найважливіших для антично-західноєвропейської культури, то такою ж вона є і для історичного мислення. Історичне мислення є супутником культури, принаймні від її писемних початків.

До того ж істина є для історіографії не лише специфічним видовим викликом, але і цінністю, на яку очікують її читачі.

Історики не завжди, а може і рідко, посиляються на Істину з великої І. Істиною з великої І займаються передусім філософи, а буває, що також ідеологи, політики, митці.

¹⁸⁶ Mitterer J. Tamta strona filozofii. S. 75.

¹⁸⁷ Kołakowski L. Horror metaphisicus. Warszawa, 1990. S. 7.

Можна визнати, що принаймні від якогось часу зусилля істориків, так чи так, прямо чи опосередковано, є спрямованими на репрезентацію Істини. Одні можуть сказати, що історики намагаються її відкрити й оприятити, а інші — сконструювати. Одні трактують її як абсолютну, загальнообов'язкову, а інші — як випадкову й культурно та історично змінну. Між ними знаходяться помірковані позиції, зокрема, ті, які віддають перевагу так званій прикладній істині, фаховій істині істориків¹⁸⁸.

Ідея Істини представлена в історичному мисленні та дослідженні за допомогою ідей, які її конкретизують, висловлюють і втілюють у дослідницькій практиці. Це такі категорії, як, зокрема, об'єктивність, правдивість, фактичність, реальність, дійсність, автентичність, і навіть такі, як вірогідність, верифікованість тощо. Вона висловлюється також за допомогою опозиційних понять: неправда, фальш, суб'єктивність, фікція, тенденційність, пристрасність.

Ці поняття вжиті в конкретній ситуації вказують як на спосіб втілення істини та її конкретного розуміння (класичне чи некласичне розуміння), але передусім вказують на способи, методи та принципи дослідження, які слід реалізувати, щоб досягнути Істини.

Власне ці дослідницькі операції, які історики здійснюють навичково та методично, згідно з прийнятими стандартами ефективного дослідження або згідно з дослідницькою компетентністю, я називаю прикладною істиною істориків. Дослідницька компетентність, як ми пам'ятаємо, це не що інше, як фахова здатність осягання істини згідно з приписами, що є обов'язковими в цій галузі історичного знання чи навіть у спеціальності. Те, чи даний продукт творчості історика буде визнаний за втілення ідеалу Істини, залежить від того, чи був він створений за методами, прийнятими в даній галузі історичного дослідження.

Про клопоти з істиною, об'єктивністю новітньої історії згадував на початку 40-х років минулого століття великий французький медієвіст Марк Блок:

«Від 1830 року — це вже не історія, говорив один з наших професорів у ліцеї, який уже був дуже старий, коли я був дуже молодий, — це політика. Зараз би вже сказали, продовжував Блок, ані «від 1830 року»... ані «політика». Радше з повагою «це — соціологія», або також більш легковажно «це — журналістика». У будь-якому разі багато хто б міг сказати «від 1914,

чи від 1940 року — це вже не історія», не усвідомлюючи глибших причин для такого позначення».

І далі коментував:

«Дехто, вважаючи, що факти, які є найближчими до нашого часу, є найбільшою перешкодою будь-якому насправді спокійному дослідженню, хотіли б захистити незайманість Кліо від надто пристрасних контактів. Так, мені здається, думав мій старий вчитель»¹⁸⁹.

Ця позиція, яка, як видається, є популярною і сьогодні, стверджує, що не можна здійснити аксіологічно нейтрального, об'єктивного, тобто правдивого, дослідження близького минулого. Або інакше нетенденційна новітня історія є неможливою. Близьким минулим мають займатися дослідники сучасності: соціологи, економісти, культурні антропологи, а поза наукою — публіцисти, політики, митці, ідеологи.

Спробуємо подивитися, про що саме йдеться, коли ставиться під сумнів можливість дослідження новітньої історії. Перерахуємо ці сумніви.

По-перше, перешкодою для правдивої, об'єктивної інтерпретації близького нам минулого є неможливість абстрагування від емоційного ангажування історика новітніх часів, що зводить його на манівці суб'єктивізму.

По-друге, стверджується, що близьке минуле і сучасність перебувають ще в процесі творення, і доки це творення не завершиться, доти важко буде оцінити сенс аналізованих явищ. Проголошується, зокрема, що оскільки ще невідомі всі наслідки історично аналізованих явищ, ми, відповідно, не можемо знати їхній історичний вимір та значення.

По-третє, інтерпретація явищ з перспективи їхнього учасника або свідка, яким до певної міри є історик близького минулого, веде до домінування індивідуального, особистісного бачення над історичною перспективою¹⁹⁰.

По-четверте, не всі джерела, що стосуються сучасності, є доступними історикам, деякі архіви є закритими для дослідників, а особисті дані охороняються; звідси, само собою, що деякі явища не можуть бути

¹⁸⁹ Bloch M. Pochwała historii. Ss. 62-63.

¹⁹⁰ Wrzosek W. Historyczne powody wyróżnionej roli bezpośredniego świadka w poznaniu i badaniu historycznym (i pamięci zbiorowej) // Historia — Mentalność — Tożsamość. Miejsce i rola historii oraz historyków w życiu narodu polskiego i ukraińskiego w XIX i XX wieku / Pod red. J. Pisulińskiej, P. Sierżęgi, L. Zaskilniaka. Rzeszów, 2008. Ss. 17-24.

¹⁸⁸ Wrzosek W. Prawda stosowana korporacji historyków wobec prawdy filozofów // Wielokulturowe środowisko historyczne Lwowa w XIX i XX w / Pod red. J. Maternickiego i L. Zaskilniaka. Rzeszów, 2007. T. 5. Ss. 17-23.

досліджені або можуть досліджуватися лише фрагментарно, на основі непрямих даних, а отже, зі шкодою для їхнього всебічного розуміння.

По-п'яте, з політично-світоглядних причин на деякі сфери колективного життя поширюється самоцензура чи/та кон'юнктурні культурні табу.

Розглянемо по черзі ці думки.

По-перше, питання про те, чи взагалі можливо уникнути емоційного ангажування історика, коли він проводить свої дослідження, і чи емоційне ангажування історика, який досліджує близьке минуле, якимось принципово відрізняється від ангажування того, хто досліджує віддалені періоди? І чи ці відмінності призводять до якихось істотних відмінностей в результатах їхніх досліджень?

На це питання відповідаю так: неможливо уникнути впливу на хід дослідження цінностей глибоко інтерналізованих істориком. Дослідник є прив'язаним до них силою своїх переконань, виховання, життєвого досвіду, в результаті багатьох сказаних і написаних ним слів, які утворюють ці цінності, й тому саме їх він трактує як тверді очевидності, тобто як факти. Сам статус цінностей, які він визнає як специфічний, неповторний резервуар насичених позитивно чи негативно станів речі, ним, власне, не усвідомлюється. Ці цінності є де-факто зоб'єктивізованими і захищаються ним саме з цієї перспективи¹⁹¹. Він трактує їх як риси презентованої дійсності, як реальні стани речі¹⁹².

Існує, втім, механізм, який нейтралізує очевидне втручання цінностей, а також стани емоційного ангажування. Суб'єктивні цінності, втілені в сенсах конкретних явищ аналізованих істориками, професійно оцінюються дослідницькою спільнотою. Тоді, коли вони порушують стандарти дослідження, вони виявляються і трактуються як непрофесійне вторгнення суб'єктивних світоглядних, політичних чи емоційних преференцій.

Я вважаю, що можливе емоційне ангажування істориків новітньої доби, яке порушує принципи становлення історичного знання, може бути ідентифіковане та перевірене за допомогою загальних процедур, прийнятих в історіографії. Наскільки втручання суб'єктивізму до історії взагалі можливо уникнути, настільки це можливо й у випадку досліджень близького минулого. Умовою успішного застосування цього механізму, що нейтралізує суб'єктивність дослідника, є те, наскільки стандарти до-

¹⁹¹ Pałubicka A. Myślenie w perspektywie. Rozdział IV.

¹⁹² Настільки, наскільки в філософії щось може бути остаточно визначеним, мені видається, що філософські є визначенням, що не існує «фактів», вільних від цінностей.

сліджень, обов'язкові для історичної науки, встановлені і дотримуються у випадку новітньої історії. Під цим кутом зору новітня історія не повинна суттєво відрізнятися від історії давніших періодів. Перешкодою для використання цього механізму є бурхливий позанауковий дискурс, присутній у публічній сфері. Однак ця обставина не унеможливорює використання цього регулятора в середовищі професійних істориків.

Серйозним ускладненням для дослідження новітньої історії є присутність як рівноправних поруч із *stricte* історичними дискурсами, дискурсів публіцистичних, журналістських, політичних. Ці останні беруть активну участь у творенні образу близького минулого, що формується у суспільній свідомості. Вони відповідають на потреби живої колективної, родинної, індивідуальної пам'яті не гірше за професійну історіографію. Так звана громадськість часто не відрізняє типів дискурсів про минуле, і уникає складних академічних інтерпретацій минулого, натомість вибираючи легко засвоювані твори *pop history*.

А. Про незакінченість новітньої історії

Друга теза опонентів новітньої історії про так звану незакінченість близького минулого стосується не тільки новітньої історії, а й історії взагалі. Ніколи неможна остаточно сказати, які фрагменти минулого вже закінчилися, оскільки кожен фрагмент історії твориться ніби «знову» під впливом питань чергових поколінь істориків, у пізнавальній і дослідницькій перспективі чергових втілень Клію та її adeptів.

Я сказав би, що кожен новий стан досліджуючої культури ставить питання досліджуванам культурам минулого. Якщо завданням історії є постачання історичних змістів для сучасної культурної комунікації, то її тривання в культурі залежить від того, наскільки питання, які вона ставить, і відповіді, які вона отримує, відповідають потребам сучасної культури¹⁹³.

Історія буде завжди згідно з мисленнєвим кліматом сучасності відповідати на старі й нові питання. Завдання історика не полягає в тому, щоб чекати на постання відповідної пізнавальної дистанції щодо минулого, як немає він чекати на завершення усіх наслідків подій, явищ і процесів, що відбуваються в сучасності. Чи якісь фрагменти новітньої закінчилися настільки, щоб постав їх завершений образ? Чи тоді є такі дослідники новітньої історії чи сучасності, широко або вузько зрозумілої, які вже не мають що робити, бо їхня сфера зацікавлень — це явища, що вже завершилися? Ідея чекання на об'єктивний або справедливий

¹⁹³ Див.: Wrzosek W. Czy historia ma przyszłość.

суд історії ніколи і ніде не реалізується остаточно, оскільки універсально об'єктивної і божественно справедливої оцінки неможливо досягти. Це завжди є образ, який твориться за допомогою даного, історично змінного стану історіографії. Якщо оцінка має бути історичною, то вона не може бути остаточною. Це визначальна риса історичності.

Б. Про ветеранську (komбатанська) й історичну перспективи бачення найближчого минулого

Черговий погляд стверджує, що особистий досвід та родинна доля зсувають об'єктивізм історика у бік суб'єктивізму індивідуальної долі та особистісного бачення світу. У результаті історія найближчого минулого, заснована на такому підході, є тенденційною¹⁹⁴.

За цим поглядом ховається впевненість, що загроза для об'єктивності історії походить з того факту, що історики, як і звичайні люди, особливо довіряють свідченням безпосередніх (чи опосередкованих) свідків подій. Оскільки неможливо заперечити, що класична історія залежить від очевидців і буде образ минулого на підставі оцінки вірогідності цих свідчень, то подієва новітня історія має особливі резони для культивування такого способу становлення знання, що засновується на ототожненні пари бачити/знати¹⁹⁵.

Новітня історія може доповнювати джерельну базу своїх досліджень шляхом творення нових джерел наочності або шляхом перетворення наявних документів на свідчення наочності. Такі свідчення вже від часів Геродота і Фукідида відіграють надзвичайно важливу роль як у будівництві історичного наративу, так і в переконанні читачів історичних праць у вірогідності історичних інтерпретацій. Переконливість очевидців використовується не тільки для поширення історичного знання, але і для його популяризації. Ця ветеранська візія історії, навіть коли виходить поза індивідуальний досвід ветерана і використовує історичне знання, отримує свою додаткову легітимізацію, власне, завдяки цьому специфічному статусові безпосереднього свідка/ветерана.

Історіографія, принаймні до останнього часу, віддавала перевагу історичній перспективі над будь-якою індивідуальною перспективою. Жоден індивідуальний огляд минулого не вважався історичним, навіть

¹⁹⁴ «Питання, отже, стосується того, чи можна писати історію своєї доби, не змішуючи обох ролей, які вимагають відокремлення, ролей мемуариста й історика». Ricoeur P. *Pamięć, historia, zapomnienie*. Kraków, 2006. S. 460. (Рікер цитує: Notre Siècle, 1918–1988 / Red. R. Rémond. Paris, 1988. S. 8)

¹⁹⁵ Wrzosek W. *Historyczne powody*. Ss. 18–20. Le Goff J. *Historia i pamięć*. Ss. 32–33.

якщо це була хроніка. Він не походив з особистої, безпосередньої участі автора хроніки в описуваному світі. Жоден індивідуальний досвід не є достатнім для побудови історичного наративу. Вважаю також, що повідомлення літописця, наратив автора хроніки, історія ветерана чи спогад не можуть існувати без даних чи інтерпретацій, які походять з-поза їх наочності. Коротко кажучи, дані спостереження, які знаходяться в історичному наративі, не є чистими даними. Вони є втягнутими в інтригу наративу (*mise en intrigue* Поля Вейна або Поля Рікера) і там вжиті згідно з вимогами *récit historique*¹⁹⁶.

Індивідуальне свідчення, якщо тільки пройде відповідну методично-методологічну обробку, потрапляє у мережу аргументації та риторики історичного наративу. А далі таке свідчення оцінюється спільнотою фахівців на предмет того, наскільки обґрунтовано індивідуальна точка зору стала елементом історичного образу минулого.

Для історика новітнього часу живі свідки мають бути, і зазвичай є, єдиним критичним пунктом співвіднесення. Своєю чергою, їхній вплив на історичну колективну свідомість є значно сильнішим.

У результаті новітня історія має такі самі, як й історія давніших часів, способи контролю впливу так званого індивідуального досвіду на результати досліджень.

В. Про так звану недоступність джерел новітньої історії

Джерельні свідчення, якщо тільки не визнавати їх за вихідний пункт і дороговказ історичного дослідження, а єдине за залишки минулого, які використовуються в історичному дослідженні, завжди тільки частково відповідають за успіх історичного дослідження. Далеке минуле залишило нам небагато свідчень про себе, також завдяки і наступним періодам, які, якщо йдеться про залишки матеріальної та духовної культур, залишають у нас почуття недоситу. Особливо тоді, коли, як у випадку сучасної історіографії, ми хочемо реалізувати мрію пізнання цілості людської дійсності минулого¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Marrou H.-I. *De la connaissance historique // Comment on écrit l'histoire, suivi de Foucault révolutionne l'histoire* / Ed. P. Veyne. Paris, 1978. P. 35–42; Ricoeur P. *Temps et récit. La configuration dans le récit de fiction*. Paris, 1984. T. 2. P. 17–58; *récit historique* – історичне оповідання (фр.) – Прим. ред.

¹⁹⁷ Р. Колінгвуд так діагностує цю ситуацію: «Такий історик стикається зі справжньою дилемою: коли має мало джерел, то хотів би більше, щоб нове джерело дозволило йому сказати щось нове. З другого боку, якщо має їх багато, тоді, як кожен смертний – в етимологічному значенні цього слова, – хотів би, щоб їх було менше, щоб міг сформулювати обґрунтовану оповідь, бо обґрунтованою є така оповідь, яка

Додаткова проблема істориків давніших часів полягає в тому, що сліди минулого не існували тоді для того, щоб задовольнити нашу сьогоденішню цікавість, яка визначається нашим сучасним розумінням історії. Проблема має епістемологічну природу і часто є нездоланною, особливо для дослідників неklasичної історіографії. Не знаходимо відповіді на питання, які ми ставимо минулому, або взагалі їх не ставимо, знаючи, що не знайдемо відповіді.

Своєю чергою, частина слідів, залишених найближчим минулим, була знищена, частина свідчень відійшла разом із їхніми носіями, людьми, частина — зберігається в таємниці через законодавчі заборони з метою захисту особистих цінностей, а також актуальних інтересів історичних суб'єктів, таких як держави чи інституції.

Недоступність закритих і втрачених джерел є фрагментом цієї досліджуваної дійсності.

Лише тоді, коли суспільні зміни мають глибокий характер, ця тяглість недоступності може перерватися. Коли нові інституції, зокрема «нова держава», відмовляються від тягlosti й переоцінюють минуле, то тоді сліди цього минулого можуть стати доступними у більшому обсязі. Однак може бути і так, що завдяки цій відносній нетягlosti інституцій ці сліди стираються або наражаються на знищення. Таку ситуацію нетягlosti маємо між новою дійсністю і часами П[ольської]Н[ародної]Р[еспубліки] після її занепаду.

Наскільки сильніше найближче минуле закриває доступ до себе порівняно з віддаленішими часами є дискусійним питанням. З пізнавальної перспективи, тобто з перспективи історіографії, я не бачу тут засадничої відмінності.

Ще одна додаткова обставина відрізняє наше пізнавальне ставлення до найближчого минулого від минулого більш віддаленого. Наше пізнавальне ставлення щодо сучасності, наші питання і зацікавлення спрямовані до дуже близького нам світу. Культурна чи цивілізаційна відмінність між нами і нашими найближчими попередниками видається нам незначною. Думаємо, що це ніби той самий світ. Питання, які ми ставимо цьому минулому, легше вписуються у відповіді, які ми можемо отримати, ніж тоді, коли ставимо їх радикально відмінному від нас минулому давніх культур. Тому пізнання близького нам світу, попри різні ускладнення, є все ж таки легшим, ніж тих далеких світів. Нам легше зрозуміти світ нам близький, ніж той, що є віддаленим від нас у часі.

вечерпне джерела. Усвідомлення цієї дилеми породжує скептицизм» (Collingwood R.G. Op. cit. P. 265). Дія український переклад цього фрагмента: Колінгвуд Р.Дж. Ідея історії / Пер. з англ. О. Мокровольського. К., 1996. С. 360-361. — Прим. ред.

Таким чином, як видається, перед новітньою історією не стоїть завдання складніше за історію віддалених часів.

Так вважав, як видається, і Марк Блок. Цей погляд поділяють також і дослідники старожитніх культур, доколумбових цивілізацій або мелієвісти. Пізнавальне дослідження давніх культур — вважається не без певних резонів — вимагає ексклюзивних компетенцій, натомість сучасності — на жаль, вважається часто поспішно — необов'язково ексклюзивних.

Знавцями недавнього минулого, як видається, є практично всі, а особливо ті, хто були його очевидцями. Тому в його образі у колективній свідомості є так небагато кваліфікованих історичних переконань.

Ця *folk history*, яка присутня у поточній свідомості, є значною перешкодою для проникнення до цієї свідомості елітарної новітньої історії, тобто професійного знання.

Підсумовуючи, я не бачу засадничих причин для проголошення тези про неможливість дослідження новітньої історії чи доручення таких досліджень тільки політологам, соціологам, економістам, антропологам, а отже — неісторикам.

Усі вони і так, якщо бажають відповідати стандартам наукового дискурсу, при аналізі сучасних явищ змушені використовувати історичну перспективу. Оскільки не можна зрозуміти сучасність без розуміння його коріння. Навіть більше, не можна зрозуміти сенсу сучасних економічних, соціальних, релігійних явищ без розуміння їхньої семантики, яка походить з минулого.

За згаданими критичними щодо новітньої історії позиціями стоїть переконання, що в якомусь ідеальному і простодушному сенсі є можливою об'єктивна історія. Також в цих позиціях ховається переконання, що якщо тільки розв'язати згадані вище проблеми новітньої історії, то з об'єктивністю та Істиною дали б собі раду, а так, однак, не є.

Історія давніх часів засадничо не відрізняється від новітньої під кутом зору їхніх прагнень до істини. Відмінності, що є між ними, на мою думку, не є настільки істотними, щоб проголошувати особливий методологічний статус однієї з них.

На закінчення трохи про те, якої істини можна очікувати від історії, зокрема, від історії новітньої.

Від жодної історіографії не варто очікувати остаточної, універсальної чи абсолютної істини. Не можна очікувати, що історіографія зрештою збудує світ таким, яким він був, або хоча б відтворить події такими, якими вони були. Це пов'язано з тим, що це очікування з'являється у порядку денному разом з методологічною проблемою, яка полягає в тому, що світ минулого був реальним, з живими людьми, які думали і ді-

яли по-своєму, конкретним, чуттєвим, матеріальним і духовним світом. Своєю чергою, образ цього світу, який нам дає історіографія, — це тільки мисленнєвий образ і його мовний запис. Цей уявлений історіографією світ не може бути таким, яким був світ дійсний, оскільки не складається з реальних явищ, а є лише образом. Онтологічна відмінність між світом, який, як вважаємо, був, і його образом, який пропонує історіографія, має своїм наслідком те, що порівняння одного з другим не є можливим. Тим більше, що цей реальний світ відійшов у минуле, й неможливо зараз порівняти його з нашим про нього уявленням. Допоки проблема як слова поєднуються зі світом, який вони описують, що є ключовою для аристотелівської концепції істини, не перестане бути проблемою суперечливою, доти історіографія буде розв'язувати її в контрверсійний спосіб.

Ось приклад певної риси історичного мислення, що унаочнює складність історичної істини, особливо тоді, коли намагаємося триматися її класичної версії.

Новітня історія, а особливо та подієва і політична, має специфічну видову рису історіописання взагалі. Особливо обтяженим цією рисою є напрямок історіописання, який я називаю класичним, а інші — традиційним¹⁹⁸.

Класичний дослідник політичної історії змушений занурюватися у реконструкцію мотивації діючих суб'єктів, відтворення їхніх переконань та цінностей. Історик змушений окремі дії називати, класифікувати, оцінювати їхній сенс, наслідки та значення. Класичний історик занурюється у гіпотетичну свідомість цих індивідуальних дієвців і розглядає цінності, до яких неможливо ставитися нейтрально. Вже на етапі селекції подієвого матеріалу історик робить певні вибори і слідом за аналізованим діючим суб'єктом занурюється у світ цінностей. Не лише тоді, коли інтерпретує дії людей з плоті та крові, але також коли інтерпретує світ цінностей Індивідуальних Дієвців, які не є людьми, але завдяки їхній антропоморфізації є зануреними у світ людських або квазілюдських цінностей¹⁹⁹. Тому класична історіографія є наративом про індивідуальні, національні, державні, релігійні, світоглядні та політичні цінності, оскільки вона сама наділила ними історичні суб'єкти, які є відповідниками *homo politicus*.

¹⁹⁸ Wrzosek W. History — Culture — Metaphor. Pp. 121-125.

¹⁹⁹ Wrzosek W. O trzech rodzajach stronniczości w historii // Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów / Pod red. S.M. Nowinowskiego, J. Pomorskiego, R. Stobieckiego. Łódź, 2008. Ss. 77-90.

З цієї причини класична історія є наративом про цінності, оскільки є оповіданням про людей та олюднених історичних суб'єктів.

Такою, на мою думку, є традиційна політична історія, такою також є традиційна історіографія взагалі, оскільки переважно вона є саме політичною історією²⁰⁰.

Тому очікування, що історія може звільнитися від цінностей з огляду на її антропоморфізацію, а отже, з огляду і на використання наративних і риторичних фігур, якими є Індивідуальні Дієвці, безпідставні. Проте історичне мислення не задовольняється цим, намагаючись дати собі раду з проблемою, як укласти дійсність минулого у слова.

Своєю чергою, подієва політична історія не лише неунікнено насичена цінностями, як і будь-яка інша подієва політична історія, але додатково є часто зануреною у клубок біжучих суперечок про цінності, що точаться у позанауковому політичному дискурсі. Звідси також народжується підозра про її особливе становище серед інших типів історії.

7. Переконливість та істина в дискурсі про політику

Починаю з накреслення мисленнєвого контексту, який визначає спосіб, в який буде розглядатися дискурс про політику (або політичний) у моїх розважаннях. Найперше я хотів би виокремити дві його, на перший погляд, незалежні сфери. Першу творить так званий науковий, або академічний, дискурс про політику, який разом зі своїм експертним відгалуженням є або частиною наукової дисципліни, або використовується для потреб конкретної політичної практики. Очевидно, як це часто чиниться, його можна назвати політологічним дискурсом, або в особливих випадках — соціологією політики, філософією політики, політичною історією чи теорією політики. Він є радше дискурсом «про політику», ніж дискурсом політичним. Згадую про нього тут, оскільки в практиці політичного життя він змішується з політичним дискурсом у сенсі *stricte*. Доповнює його, посилює, обґрунтовує, поширює тощо.

Хоча спосіб проникнення академічного дискурсу про політику до публічного політичного дискурсу є стихійним, і це проникнення не підпорядковується якимось чітким і загальнопоширеним правилам, втім, неможна сказати, що академічні розуміння політичних явищ не мають впливу на його публічне втілення.

Як з цього випливає, політичним дискурсом я вважаю такий тип

²⁰⁰ Wrzosek W. Historiography as a vehicle for the nationalist idea // Nationalisms across the globe. An overview of nationalisms in the state-endowed and stateless nations / Ed. W.J. Burszta, T. Kamusella, S. Wojciechowski. Bydgoszcz, 2005. Vol. I. Europe. Pp. 43-48.

політичної комунікації, який не керується, — як, наприклад, наука — визначеними власне в ній методологічними правилами. Очевидно, я приймаю, що публічний політичний дискурс живиться витвореними в елітарних сферах культури візіями світу політики, однак не чинить цього під диктовку елітарного мислення. В аналізі публічної політичної комунікації не використовуються прийняті в так званій науці правила формулювання та інтерпретації думок.

У результаті ми не можемо визнати ідеальною моделлю політичного дискурсу, що спонтанно постає у сфері практикування політики, її елітарний образ, створений не як перешкоду для досягнення політичних цілей, а з метою наукового розуміння політики. Ті, хто не дотримуються цього розрізнення, не надають ваги відмінності між політикою і політологією чи політичною публіцистикою.

Якщо вчинити навпаки, тобто зіставити ідеалізуючі наративи про політику, створені в межах академічного дискурсу, із прикладним політичним дискурсом, то зіткнемося з неспіввимірними світами: світом культури елітарної і світом культури масової або — дешо модернізуючи антропологічну категорію — народної культури.

Поточна політична культура виконує в культурі інші функції, ніж культура наукова, і йдеться в ній про інші цілі, ніж у випадку науки.

Змісти, що є предметом політичного діалогу, не організовані за допомогою принципів, що використовуються в науці. Тому претензії до політиків та учасників політичного життя щодо того, що вони не дотримуються стандартів кваліфікованого мислення «про політику», не є достатньо інтелектуально витонченими, не є обґрунтованими, якщо під цією інтелектуальною витонченістю розуміються наукові стандарти.

Замислимося далі над відмінністю між знанням про ... і знанням як ... у сфері рефлексії над політикою.

У випадку політичної практики йдеться про зовсім відмінні цілі, ніж пізнавальні чи практично-пізнавальні, про які йдеться у випадку науки, і принаймні частково інші, ніж у випадку мистецтва та релігії.

У політиці йдеться про артикуляцію прагнень (цілей/цінностей) певних соціальних груп з метою отримання понадгрупового дозволу та підтримки, які б уможливили реалізацію цих прагнень.

Метою професійної політичної активності є перетворення мислення і мобілізація активності людей з метою реалізації понадіндивідуальних і відчутних практично цілей в ім'я реалізації не обов'язково практично відчутних (світоглядних) цінностей. Метою політики є популяризація ідеального та практичного виміру так званого спільного блага. Якщо так, то засади, що організують професійний політичний дискурс, на-

дають перевагу переконуванню, пошукові підтримки та мобілізації для окреслених дій над іншими засадами. Організація колективної підтримки (від мовчазної, пасивної згоди до активної участі) на користь реалізації окресленої візії соціального ладу або його історично випадкового фрагмента є сенсом діяльності професійних політиків. Вони чинять так свідомо або інтуїтивно. Чи цілі пропагуються та популяризуються для того, щоб реалізувати згадане спільне благо, чи для того, щоб після отримання можливості для втілення їх у життя, реалізувати партикулярні чи індивідуальні цілі, що відрізняються від проголошених, це вже інше питання. Важливо, що дискурс у дусі спільного блага є засадничим сенсом, що маніфестується публічно.

Своєю чергою, непрофесійні учасники політичного життя беруть участь в політичному дискурсі для того, щоб знайти відповідний політичний засіб реалізації власних, часом цілком конкретних, прагнень, і підтримку для власних цілком непрактичних візій світового ладу. Це проявляється у підтримці таких політичних опцій, які дають шанс на реалізацію особистих чи партикулярних цілей та цінностей.

Ці професійні та непрофесійні учасники політичного життя є творцями та інтерпретаторами публічного політичного дискурсу, як я його називаю. Вони беруть участь в елітарному дискурсі про політику настільки, наскільки їм видається необхідною підтримка з боку «високого дискурсу» у виконанні власної ролі активного або пасивного учасника політичного життя. Вони чинять так, однак адаптуючи його для поточних політичних потреб, або залишаються поза ним.

З такого розуміння публічного політичного дискурсу можна сформулювати відмінні завдання для рефлексії над політикою.

Політичний дискурс не є науковим *ex definitione*. Він не керується методологічними засадами, властивими науці. Ця теза не викликає сумнівів. Спробуємо коротко замислитися над її наслідками.

Якщо, як часто вважають, наука заснована на принципах класичної логіки, зокрема, на законі суперечності, то, як видається, логіка судження не має бути необхідною вимогою, якій має відповідати політичний дискурс. Мінімальна присутність логіки у політичних переконаннях — це, напевне, локальна, випадкова повага до закону виключеного третього та така тільки логіка переконань, яка не заважає інтерсуб'єктивній комунікації у даній культурній групі.

Якщо, отже, наука будує системи емпірично обґрунтованих тверджень, що надаються до перевірки (чи якщо хто бажає, до фальсифікації), то публічний політичний дискурс має власні способи визнання тверджень, які можуть абстрагуватися від тих правил, наприклад, прин-

цип особистої корисності як спосіб визнання переконань чи перевірка у душі: *ad auctoritatem* дорівнюється *ad veritatem*²⁰¹.

Якщо для науки є характерним устремління до істини — незалежно від того, чи вона розуміється в класичному чи некласичному сенсі, то у сфері публічного політичного дискурсу цей принцип не обов'язково має поважатися.

Оскільки істина є однією з найвищих культурних цінностей в антично-західноєвропейській культурі, публічний політичний дискурс покликається на неї у найширшому з можливих способів її розуміння. Покликання на неї як на властивість певного переконання, хоча б *ad hoc* чи емблематично, часто є достатнім для легітимізації цього переконання. Спосіб визнавання переконань правдивими є питанням найвищої ваги у публічному дискурсі, оскільки покликання на цю, можливо, найвищу інстанцію є загальною навичкою визнання суджень. Як видається, абсолютна більшість політичних суджень не визнається, оскільки ці судження розглядаються з точки зору правдивості в науковому сенсі, що зрозуміло, але незвично широкий діапазон явищ, що позначаються цим іменем, дуже розширює семантику терміна «істина», що використовується в публічному дискурсі. І тому як правдиві у межах поточного політичного мислення окреслюються, зокрема: гідні визнання цінності, оригінальні, автентичні артефакти культури, моральні принципи, артистичні цінності або правові норми. Кар'єра *argumentum ad veritatem* у поточному політичному дискурсі є надзвичайною. Почавши від правдивості як синоніма будь-якої автентичної туги, через побожне побажання до істини природознавчо зрозумілих фактів²⁰².

Істина в публічному політичному дискурсі, однак, не є метою самою в собі, але інструментом, що змінює силу переконливості. Вона вживається як інструмент переконання, бо користується великим авторитетом в культурі. Вживається і зловживається як *argumentum ad veritatem*.

Ця проблематика видається мені центральною для аналізу політичного дискурсу. Істина є підставовою фігурою політичного дискурсу і вимагає аналізу, що здійснюється не стільки у контексті логіки чи натуралістично зрозумілої науки, скільки у контексті риторики та неориторики, зокрема, сучасної теорії аргументації²⁰³. Саме там ставиться питання вишості мети, якою є пошук підтримки, апробація, готовність до дії, а також і ролі істини як знаряддя переконування.

²⁰¹ «Ad auctoritatem дорівнюється ad veritatem» — тобто «те, що походить від авторитету, є об'єктивною істиною» (лат.). — Прим. ред.

²⁰² Lachmann R. Retoryka a kontekst kulturowy // Pamiętnik Literacki. 1977. R. 68. Z. 2.

²⁰³ Perelman Ch. Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja. Warszawa, 2002. S. 22.

ЗАМІСТЬ ЗАКІНЧЕННЯ

Презентовані вище міркування залишають відкритими питання, що заслуговують на окремий розгляд. Не всі складові накреслюваного образу є знаними, інші — розглянуті ширше — відволікали б увагу на надто розлогі відступи. Буває, що у виносках читач знайде питання, що вказують стежки можливих пошуків чи сигналізують гідні осмислення інтуїції.

Завдяки розумінню культури як ключового чинника, що дозволяє оцінювати різні виміри історіографічної операції, пояснення цієї останньої стає вибором окремого дослідника, який має обрати ті зв'язки з культурою або ту її присутність в історії, яку він хоче дослідити.

Історіографія є одним з найсистематичніших свідчень долі культури. Вона також є записом людської — рефлексивної і рефлексійної метафоризації світу, а одночасно — його антропоморфізацією і гуманізацією. Історична уява розуміє світ у своєму класичному варіанті безпосередньо, а в некласичному — опосередковано, в перспективі антропоморфізації. Це дозволяє звести світ до людського виміру або, інакше кажучи, конструювати згідно з людською мірою. Історіографія та історичне мислення, особливо мислення традиційне, є близькими до фігур публічного дискурсу, оскільки пропонують співвимірні з ним сенси, які додатково втілені явно у цінності, а тому у публічному дискурсі стають жертвою легких, випадкових і суб'єктивних інтерпретацій. Завдяки цим рисам історичне мислення та історіографія постачають семантику для висловлення актуально складних цінностей та загальних і партикулярних емоцій, що концентруються довкола них.

Історичне мислення встановлює наперед світ, як такий, що є можливим, і далі приймає, що цей світ може бути предметом досвіду (наприклад, за допомогою джерел). Далі визначає цей досвід як свідка власної рефлексії над ним, утверджуючи цю рефлексію як вірогідну, власне, завдяки досвіду. Історіографія бере собі у свідки джерельне свідчення, використовуючи його як алібі. Це пов'язано з тим, що вона засновується на фігурі бачення/знання, і потребує цього «очевидця», щоб заспокоїти «бачення». Цією вірогідністю свідка вона легітимізує попередньо визнані можливими наративні образи, які вона будує й які вона називає правдивими, оскільки вони спираються на джерела, *ergo* правдиві.

Істина є способом визнання попередньо прийнятих, часом імпліцитних, очевидностей, які її при нагоді історично доокреслюють. Таким чином обладнана, зопераціоналізована вона стає Арбітром у грі, в якій сама бере участь. Як наслідок є суб'єктивною.

Істина не може бути виключеною з культурної епіфанії, оскільки фактично може бути універсально присутня лише емблематично. Тільки-но висловлюємо щодо неї друге, третє і наступне історичне твердження, то виявляється, що йдеться про різні істини. Виявляється, що вона може бути у відмінній від інших можливих істин «істинності».

Ми не можемо позбавити істину її історії, оскільки таким чином ми виключили б її з культури, залишили поза нею. Була б вона тоді поза нашою сферою впливу, фактично у володінні Бога.

Ми окреслювали її занурення, узалежнення, втілення та обличчя. Не можна її віднайти ніде, окрім як у людському мисленні та мовленні. Народжена з усвідомлення відмінності між «я» і «світом поза мною», остаточно вона віднаходиться в «я», на боці свідомості і в ній самій.

Свідомість істини, як та, що поділяється з іншими, так і та, що не поділяється, шліфується в діалозі. Настільки в ньому погоджуємося на «правдивий» образ світу, наскільки узгоджуємо його спільний опис.

У підґрунтя цієї згоди лежать артикульовані та неартикульовані очевидності щодо того, що існує, й якими є його властивості. На цьому фундаменті відбувається порозуміння щодо «об'єктивного виміру світу» та його нових описів.

Однією з фундаментальних очевидностей історичного мислення, що практикується особливо в класичній історіографії, є антропоморфічне обличчя історичних дієвців. Історичний Дієвець фігурує в мисленні про минуле і відображається на його наративному обличчі. Драматизація минулого у вигляді фабуляризованої долі Індивідуальних Дієвців має свої видові обличчя. Втім, вона нездатна вийти поза межі цього історіософського постулату. Творення історії Індивідуальними Дієвцями передбачає, що історія пояснюється крізь призму їхніх замислів, які або втілюються в життя, або ні. Незалежно від способу інтерпретації дії цих історичних сутностей первинний сенс цих дій та їхніх наслідків береться з їхніх гіпотетичних інтенцій. Припущення, що сенс людських дій та рис наслідків дій заховані в людських переконаннях і цінностях, визначає суб'єкту інтерпретацію минулого, що полягає на з'ясуванні (також і на підставі даних джерел): про які переконання та прагнення могло йтися. І це, як я стверджую, не залежить від характеру доповнюючих супутніх інтерпретацій.

Ця ситуація, що приймається з силою очевидності, має своє ко-

ріння в метафорі «Х є людиною», креативність когнітивної сили якої є вражаючою. Вона змінила у мовчазний спосіб семантику Х-в на стільки, що вони проіснували у фактично незміненому вигляді дотепер. Риси людини настільки закріпилися за нелюдськими історичним суб'єктами і стали настільки сконвенціалізованими, що у значній мірі є сьогодні їхніми визначальними рисами.

Через це залюднене в такий спосіб минуле стало цілковито «людським», а історіографія, заснована на цій метафорі, — наукою цілковито гуманітарною.

Друга, у нарисах лише згадана, теза — це переконання, що історичне мислення (в якійсь мірі й історіографія) постачає змісти для актуальної культурної комунікації. Усенсовлення культурних феноменів береться з минулого культури. Наявні уявлення про явища засновуються на спадщині минулого. Усвідомлення сенсів, встановлених у минулому, започатковує діалог про сенси сучасні. Це усвідомлення, своєю чергою, очікує від історичного мислення відповідей на питання, що походять з уявлень актуального культурного ладу.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Библер В. С. Диалог. Сознание. Культура. (Идея культуры в работах М. М. Бахтина) // Одиссей. — 1989.
- Вжозек В. Историография как игра метафор: судьбы «новой исторической науки» // Там же. — 1991.
- Вжозек В. Между дефиницией и метафорой // История и современность. — 2005. — № 4. — С. 4-18.
- Вжозек В. Человек в социальной системе Фернана Броделя // Споры о главном. Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов». — М., 1993.
- Гинзбург К. Опыт истории культуры: философы и ведьмы // Споры о главном. Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов». — М., 1993.
- Гуревич А. Я. Исторический синтез и школа «Анналов». — М., 1993.
- Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. — 2-е изд., испр. и доп. — М., 1984.
- Дюби Ж. Развитие исторических исследований во Франции после 1950 года // Одиссей. — 1991.
- Киридон А. М., Троян С. С. Польська візія історичного мислення: аналіз сучасної класичної історіографії (Рецензія на книгу: Wrzosek W. O myśleniu historycznym. — Bydgoszcz, 2009) // Чорноморський літопис: Наук. журн. — 2010. — Вип. 2. — С. 160-161.
- Ле Гофф Ж. «Анналы» и «новая историческая наука» // Споры о главном. Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов». — М., 1993.
- Ле Гофф Ж. С небес на землю (Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII—XIII веков) // Одиссей. — 1991.
- Ревель Ж. История ментальностей: опыт обзора // Споры о главном. Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов». — М., 1993.
- Склокін В. Обличчя історичної істини (Рецензія на книгу: Wrzosek W. O myśleniu historycznym. — Bydgoszcz, 2009) // Україна Модерна. — 2010. — Т. 5 (16). — С. 337-341.
- Соколова М. Наши современники — зарубежные историки Великой французской революции // Новая и новейшая история. — 1987. — № 4.

Споры о главном. Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов». — М., 1993; итальянская версия: Atti del Colloquio Internazionale “Les “Annales” — hier et aujourd’hui (Mosca, 3–6 ottobre 1989) // Rivista di Storia della Storiografia Moderna. — 1993. — №. 1-2.

- Ajdukiewicz K., Język i poznanie. — Warszawa: PWN, 1965.
- Ankersmit F. R., The Reality in the Writing of History: The Dynamics of Historiographical Topology. — Amsterdam; New York; Oxford; Tokyo, 1989.
- Ankersmit F. R., Sublime Historical Experience. — Stanford: Stanford University Press, 2005.
- Les “Annales”, Histoire et sciences sociales. Un tournant critique? // Annales E.S.C. — 1988. — № 2.
- Les “Annales”, Tentons l’expérience // Ibid. — 1989. — № 6.
- Apel K.-O., The Hermeneutic Dimension of Social Science and its Normative Foundation // Epistemology and history, Humanities as a philosophical Problem and Jerzy Kmita’s approach / Ed. by A. Zeidler-Janiszewska. — Amsterdam; Atlanta, GA: Rodopi, 1996.
- Apel K.-O., Wspólnota komunikacyjna jako transcendentalne założenie nauk społecznych // Kultura Współczesna. — № 1.
- “L’Arc” 1976. — № 65.
- Ariès Ph., L’Histoire des mentalités // La Nouvelle histoire / Red. J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel. — Paris, 1978.
- Ariès Ph., Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie. — Paris, 1946.
- Ariès Ph., Un Historien du Dimanche. — Paris, 1980.
- Aron J. P., Dumont P., Le Roy Ladurie E., Antropologie du conscrit français d’après des comtes numérique et sommaires du recrutement de l’armée (1819–1826). — Paris, 1872.
- Aron R., Introduction à la philosophie de l’histoire. Essai sur limites de l’objectivité historique. Complétée par des textes récents. — Paris: Gallimard, 1981.
- Arystoteles, O powstaniu i ginięciu, tłum., wstęp i oprac. L. Regner. — Warszawa, 1981.
- Auerbach E., Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu, t. I-II, przeł. Z. Zabicki. — Warszawa, 1968.
- Bachtin M., Dialog. Język. Literatura / Red. E. Czapplewicz i E. Kasperski. — Warszawa: PWN, 1983.
- Barnes B., Scientific Knowledge and Sociological Theory. — London, 1974.

- Barnes B., Socjolog wobec pojęcia racjonalności // *Literatura na Świecie*. — № 5.
- Bartnik Cz. S., *Historia i myśl*. Lublin, 1995.
- Bearsdley M. C., *Aesthetics*. — New York, 1958.
- Bédarida F., L'historien régisseur du temps? Savoir et responsabilité // *Revue historique*. — 1998. — № 605. — Janv.-mars.
- Benjamin W., *Anioł Historii*. Eseje, szkice, fragmenty, oprac. H. Orłowski. — Poznań, 1996.
- Berr H., *La Synthèse en l'histoire*. — Paris, 1911.
- Bertalanffy L. von, *Ogólna teoria systemów*, Podstawy, rozwój, zastosowania, przeł. E. Woydyłło-Woźniak. — Warszawa: PWN, 1984.
- Bertalanffy L. von, *Problems of Life*. — New York, 1960.
- Bertrand G., *Pour une histoire écologique de la France* // G. Duby, A. Wallon, *Histoire de la France rurale*. — T. I. — Paris, 1975.
- Bessmertny Y., *Les "Annales" vues de Moscou* // *Annales E.S.C.* — 1992. — № 1.
- Bilikiewicz T., *Die Embriologie im Zeitalter des Barock und die Rokoko*. — Leipzig: Thieme Verlag, 1932.
- Black M., *Metafora*, tłum. J. Japola // *Pamiętnik Literacki*. — 1971. — Z. 3.
- Black M., *Modelli, archetipi, metafore*. — Parma, 1983.
- Black M., *Models and Metaphors*. — Ithaca: Cornell University Press, 1962.
- Bloch M., *Avènement et conquête du moulin à eau et les inventions médiévales* // *Annales d'histoire économique et sociale* 7. — 1935.
- Bloch M., *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française*. — Paris, 1931.
- Bloch M., *Królowie cudotwórcy*. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i w Anglii / Słowo wstępne J. Le Goff, przeł. J. M. Kłoczowski. — Warszawa: Volumen, 1998.
- Bloch M., *Pochwała historii, czyli o zawodzie historyka*. — Warszawa, 1962.
- Bloch M., *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*. — Strasbourg, 1924.
- Bloch M., *Spółeczeństwo feudalne*, tłum. E. Bąkowska, wstęp A. F. Grabski. — Warszawa, 1983.
- Bouvier J., *Feu François Simiand // Conjoncture économique. Structure sociales. Hommage à Ernest Labrousse*. — Raris, 1974.
- Braudel F., *Civilization matérielle et capitalisme*. — Paris, 1967.
- Braudel F., *La Dynamique du capitalisme*. — Paris, 1985.
- Braudel F., *Écrits sur l'histoire*. — Paris, 1969.

- Braudel F., *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, wstęp B. Geremek, W. Kula. — Warszawa, 1971.
- Braudel F., *L'Identité de la France*. — T. 1-2. — Paris, 1986.
- Braudel F., *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm. XV-XVIII wiek*, wstęp i red. J. Kochanowicz, t. 1, tłum. M. Ochab i P. Graffi; t. 2, tłum. E. D. Żółkiewska; t. 3, tłum. J. i J. Strzeleccy. — Warszawa, 1992.
- Braudel F., *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*, wstęp B. Geremek i W. Kula, t. 1, przeł. T. Mrówczyński i M. Ochab; t. 2 przeł. M. Król i M. Kwiecińska. — Gdańsk, 1976-1977.
- Braudel F., *Pour une histoire sérielle. "Séville et l'Atlantique. 1504-1650"* // *Annales E.S.C.* — 1963. — № 3.
- Braudel F., *wywiad // L'Express*. — 1971. — № 1063.
- Braudel F., *wywiad // El Pais*. — 1985. — № 114.
- Braudel F., Coarelli F., Aymard M., *Morze Śródziemne. Region i jego dzieje*, tłum. M. Boduszyńska-Borowikowa. — Gdańsk, 1982.
- Brown T.S., *Herodotus speculates about Egypt* // *American Journal of Philology*. — 1965. — Vol. 86. — S. 60-76.
- Bugajewski M., *Historiografia i czas*. Paula Ricoeura teoria poznania historycznego. — Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2002.
- Burkhard J., *Kultura odrodzenia we Włoszech. Próba ujęcia*, przeł. M. Kreczowska, wstęp M. Brahmer. — Warszawa, 1991.
- Cackowski Z., *Wstęp do wydania polskiego // Fleck L., Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym*. — Lublin: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1986.
- Canguilhem G., *La connaissance de la vie*. — Paris: Vrin, 1965.
- Canguilhem G., *Normalne i patologiczne*. — Gdańsk, 2000.
- Carrard F., *Figuring France: The Numbers and Tropes of Fernan Braudel // Diacritics. A Review of Contemporary Criticism* 18. — 1988. — № 3.
- Carrard Ph., *Poétique de la Nouvelle Histoire. Le discours historique en France de Braudel à Chartier*. — Lausanne: Payot, 1998.
- Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, przedmową poprzedził B. Suchodolski. — Warszawa: Czytelnik, 1998.
- Chartier R., *Intellectual History and the History of Mentalités. A Dual Re-evaluation* // idem, *Cultural History. Between Practices and Representations*. — Polity Press, 1988.
- Chartier R., *Le Temps des doutes* // *Le Monde* 1993, *Salon du Livre*. — 18.III.1993.
- Chaunu H., Chaunu P., *Séville et l'Atlantique. (1504-1650)*. — T. 1-12. — Paris, 1955-1960.
- Chaunu P., *Conjoncture, structures, systèmes de civilisations* // *Conjoncture*

- économique. Structure sociales. Hommage à Ernest Labrusse. — Paris, 1974.
- Chaunu P., De l'histoire à la prospective. — Paris, 1975.
- Chaunu P., L'Économie. Dépassement et prospective // Faire de l'histoire, red. J. Le Goff, P. Nora. — T. 2. — Paris, 1974.
- Chaunu P., Histoire science sociale. La durée, l'espace et l'homme l'époque moderne. — Paris, 1974.
- Chaunu P., Un Nouveau champ pour l'histoire sérielle, le quantitatif au troisième niveau // Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel. — T. 2. — Paris, 1972.
- Chladenius J. M., Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften, Leipzig 1742, przedruk — hg. von L. Geldsetzer. — Düsseldorf, 1969.
- Collingwood R. G., The Idea of History. — Oxford, 1961.
- Coutau-Bégarie H., Le Phénomène "nouvelle histoire". Stratégie et idéologie "des nouveaux historiens". — Paris, 1983.
- Crombie A. C., Style myśli naukowej w początkach nowożytnej Europy. — Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1994.
- Davidson D., O pojęciu schematu pojęciowego, przeł. J. Gryz, w: Empiryzm współczesny, red. B. Stanosz. — Warszawa: UW, 1991. — S. 258-279.
- Day J., Fernand Braudel and the Rise of Capitalism // Social Research 47. — 1980.
- De Certeau M., L'écriture de l'histoire. — Paris: Gallimard 1975.
- Demonet M., Dumont P., Le Roy Ladurie E., Antropologie de la jeunesse masculine et France au niveau d'une cartographie cantonale (1819-1930) // Annales E.S.C. — 1976. — № 4.
- Denbigh K.G., Świat i czas, tłum. J. Mielicki. — Warszawa, 1979.
- Dobosz A., Uwagi na temat relacji tożsamości metamorficznej i pewnych jej zastosowań, w: Kultura archaiczna w zwierciadle wyobrażeń, słów i rzeczy, pod red. H. van den Boom, A.P. Kowalskiego, M. Kwapińskiego. — Gdańsk, 2000. — S. 55-56.
- Duby G., Histoire des mentalités // L'Histoire et ses méthodes / Red. Ch. Samaran. — Paris, 1961.
- Duby G., Wallon A., Histoire de la France rurale. — T. 1-4. — Paris, 1975-1976.
- Dupâquier J., Pour la démographie historique. — Paris, 1984.
- Dupront A., Anthropologie religieuse, dans P. Nora et J. Le Goff // Faire de l'histoire. — 1974. — T. II.
- Durkheim É., Zasady metody socjologicznej, tłum. J. Szacki. — Warszawa, 1968.

- Durkheim E., Mauss M., O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Przyczynek do badań nad wyobrażeniami zbiorowymi, tłum. J. Szacki, w: M. Mauss, Socjologia i antropologia. — Warszawa: PWN, 1973.
- L'Épopée du roi Braudel // Le Nouvel Observateur. — 1985. — № 2 від 6.XII.
- Febvre L., Un Destin. Martin Luther. — Paris, 1928.
- Febvre L., Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais. — Paris, 1942; 2d éd. — 1968.
- Febvre L., La Terre et l'évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire. — Paris: Renaissance du livre, 1922.
- Febvre L., Origène et Des Périers ou l'énigme du Cumbalum Mundi. — Paris, 1942.
- Fleck L., Odpowiedź na uwagi Tadeusza Bilikiewicza // Przegląd Współczesny. — 1939. — № 8-9. — S. 168-178.
- Fleck L., Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym. — Lublin: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1986.
- Fleck L., Psychosocjologia poznania naukowego. Powstanie i rozwój faktu naukowego oraz inne pisma z filozofii poznania / Red. Z. Cackowski, S. Symotiuk. — Lublin, 2006.
- Foucault M., Dits et Écrits. 1954-1988. — Paris: Gallimard, 1994; vol. IV, 1980-1988, éd. établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange; vol. IV, 1994.
- Foucault M., Filozofia. Historia. Polityka. Wybór pism. — Warszawa; Wrocław: PWN, 2000.
- Foucault M., Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970, przeł. M. Kozłowski, słowo/obraz terytoria. — Gdańsk 2002.
- Furet F., Ancien Régime et Révolution: Reinterpretations. (Présentation par...) // Annales E.S.C. — 1974. — № 1.
- Furet F., L'Atelier de l'histoire. — Paris, 1982.
- Furet F., Prawdziwy koniec Rewolucji Francuskiej, tłum. B. Janicka. — Kraków, 1994.
- Furet F., Le Quantitatif dans l'histoire // Faire de l'histoire / Red. J. Le Goff, P. Nora. — T. 2. — Paris, 1974.
- Furet F., Richet D., La Révolution. — T. 1-2. — Paris, 1965-1966.
- Gadamer H.-G., Język i rozumienie, wybór, przekład i posłowie P. Dehnel i B. Sierocka. — Warszawa: Fundacja ALETHEIA, 2003.
- Gadamer H.-G., Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej, przeł. B. Baran. — Kraków: Interes, 1993.
- Ginzburg C., Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia. — Torino, 1986.

- Goubert P., *Beauvais et Beauvaisis de 1600 à 1730*. — Paris, 1960.
- Grabski A. F., *Kształty historii*. — Łódź, 1985.
- Grand Larousse de la langue française en sept volumes. — T. 6. — Paris, 1977.
- Grünbaum A., *Philosophical Problems of Space and Time*. — New York, 1963.
- Guriewicz A., *La culture populaire au Moyen Age. Simples et Docti*, tłum. E. Bolzamo. — Paris: Aubier, 1996.
- Guriewicz A., *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy. Exempla XIII wieku*, przeł. Z. Dobrzyński, Oficyna Wydawnicza Volumen. — Warszawa: Wydawnictwo Bellona, 1997.
- Hartog F., *L'art du récit historique // Autrement*. № 150-151. — 1995. — Janv.
- Hauser H., *Recherches et documents sur l'histoire des prix en France de 1500 à 1800*. — Paris, 1936.
- Hempel C.G., Oppenheim P., *The logic of explanation // Readings in the Philosophy of Science*, H. Feigl, M. Brodbeck. — New York 1953.
- Hesse M., *The Explanatory function of metaphor // Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Bar-Hillel. — Amsterdam: North-Holland, 1965.
- Hesse M., *The Explanatory Function of Metaphor // Kenyon Review*. — 5. — 1943.
- Hexter J. H., *Fernand Braudel and the Monde Braudellien. On Historians: Reappraisals of Some of the Makers of Modern History*. — Cambridge, 1979.
- Histoire économique et sociale de la France*, red. F. Braudel, E. Labrousse. — T. 1-3. — Paris, 1976—1977.
- Kantorowicz E. H., *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przeł. M. Michalski, A. Krawiec, red. Nauk. J. Strzelczyk. — Warszawa, 2007.
- Kasperski R., *Metafora etnogenezy, w: Czy przeszłość powinna być inna? Studia z teorii i historii historiografii / Pod red. M. Bugajewskiego*. — Poznań, 2008. — S. 173-187.
- Kmita J., *Epistemologia w oczach kulturoznawcy // Studia Filozoficzne*. — 1985. — № 4.
- Kmita J., *Kultura i poznanie*. — Warszawa: PWN, 1985.
- Kmita J., *O kulturze symbolicznej*. — Warszawa, 1982.
- Kmita J., *Od eleatów do lingwistyki kognitywnej, w: Konstruktoryzm w humanistyce / Pod red. A. Pałubickiej i A. P. Kowalskiego*. — Bydgoszcz: Epigram, 2003. — S. 23-24.

- Kmita J., *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*. — Warszawa: PWN, 1971.
- Kmita J., Pałubicka A., *Problem użyteczności pojęcia doświadczenia, w: Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*. — Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM, 1992.
- Kołąkowski L., *Horror metaphisicus*. — Warszawa, 1990.
- Kołąkowski L., *Obecność mitu*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1994.
- Koselleck R., *Semantyka historyczna*, przeł. W. Kunicki, oprac. H. Orłowski. — Poznań, 2001.
- Kowalski A. P., *O wyobrażeniach metamorfozy i doświadczeniu magicznym // Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu?*, red. naukowa J. Kmita, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM. — Poznań, 2001.
- Kowalski A. P., *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei*. — Poznań, 2001.
- Kula W., *Miary i Ludzie*. — Warszawa, 1970.
- Kula W., *Problemy i metody historii gospodarczej*. — Warszawa, 1963.
- Labrousse E., *La Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et début de la Révolution*. — Paris, 1944.
- Labrousse E., *Esquisse du mouvement des prix et revenus en France au XVIIIe siècle*. — T. 1-2. — Paris, 1932.
- Labrousse E., [przedmowa do:] Heaton H., *Histoire économique de l'Europe. De origine à 1750*. — Paris, 1950.
- Lachmann R., *Retoryka a kontekst kulturowy*, przeł. W. Bialik, "Pamiętnik Literacki", R. 68, 1977. — Z. 2.
- Langlois C., Vauchez A., *L'histoire religieuse // Bédarida F. (dir) L'histoire et le métier d'historien en France 1945—1995*. — Paris: Éditions de la Maison des Sciences de L'homme, 1995.
- Le Goff J., *Historia i pamięć*, przeł. A. Gronowska, J. Stryczyk, wstęp P. Rodak. — Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2007.
- Le Goff J., *L'Historien et l'homme quotidien // L'Historien entre l'ethnologue et le futurologue. Actes du séminaire international organisé sous les auspices de l'Association Internationale pour la Liberté de la Culture, la Fondation Giovanni Agnelli et Fondation Giorgio Cini. Venise, 2-8 avril 1971*. — Paris, 1972; [także w:] *Méthodologie de l'histoire et des sciences sociales*. — T. 2. — Toulouse, 1973.
- Le Goff J., *Les Mentalités: une histoire ambiguë // Faire de l'histoire*, red. J. Le Goff, P. Nora. — Paris, 1974. — T. 3.
- Le Goff J., [przedmowa do:] M. Bloch, *I re taumaturghi. Studi sul carattere*

- sovranaturale attribuito alia potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra. — Torino, 1989.
- Leroi-Gourhan A., *Évolution et technique*. — T. 1-2. — Paris, 1943–1945.
- Le Roy Ladurie E., *En Haute Normandie: Malthus ou Marx? // Annales E.S.C.* — 1978. — № 1.
- Le Roy Ladurie E., *Histoire du climat depuis l'an mil*. — Paris, 1967.
- Le Roy Ladurie E., *Histoire immobile. Leçon inaugurale au Collège de France* 30 nov. 1973 // *Annales E.S.C.* — 1974. — № 3.
- Le Roy Ladurie E., *L'historien, le chiffre et le texte*. — Paris: Fayard, 1997.
- Le Roy Ladurie E., *Parmi les historiens*. — Paris, 1983.
- Le Roy Ladurie E., *Les Paysans de Languedoc*. — Paris, 1969.
- Le Roy Ladurie E., *Le Territoire de l'historien*. — Paris, 1973.
- Le Roy Ladurie E., Furet F., Fogel R., Engerman S., *позмова // Le Nouvel Observateur*. — 1974. — № 513.
- Machiavelli N., *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza // idem, Książę, przeł. C. Nanke, K. Żaboklicki*. — Warszawa: PIW, 1987.
- Margolis J., *The Arts and the definition of the Human. Toward a Philosophical Anthropology*. — Stanford: Stanford University Press, 2008.
- Margolis J., *Czym w gruncie rzeczy jest dzieło sztuki? (red.) K. Wilkoszewska, przeł. M. Jakubczak, K. Wilkoszewska, K. Guczalski, W. Chojna* — Kraków: Universitas, 2004.
- Marrou H.-I., *De la connaissance historique*, éd. Du Seuil. — Paris, 1975.
- Mazauric C., *Réflexions sur une nouvelle conception de la Révolution Française // Annales historiques de la Révolution Française*. — 1967. — Juil.-sept.
- Mejbaum W., *Scjentyzm i antynomie kultury Zachodu // Studia Filozoficzne*. — 1984. — № 3.
- Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel. — T. 1-2. — Paris, 1972.
- Mitterer J., *Tamta strona filozofii*. — Warszawa, 1999.
- Mitterer J., *Ucieczka z dowolności*. — Warszawa, 2004.
- Nagel E., *Struktura nauki. Zagadnienia logiki wyjaśnień naukowych*, tłum. J. Giedymin, B. Rassalski, H. Eilstein. — Warszawa 1970.
- Niemirowskij A.I., *Roždenije Klio: u istokow istoriceskoj mysli*. — Woroneż, 1986. — S. 69-70.
- Nisbet R., *L'Histoire la sociologie et les révolutions // L'Historien entre l'ethologue et le futurologue, Actes du seminaire internationale pour la Liberté de la culture, La fondation Giovanni Agnelli et la fondation Giorgio Cini, Venise, 2-8 avril 1971*. — Paris, 1972.

- Notre Siècle, 1918–1988 / Red. R. Rémond [we współpracy z J. F. Sirinellim]. — Paris: Fayard, 1988.
- Owst G. R., *Literature and Pulpit in Medieval England. A neglected chapter in the history of English letters and of the English people*. — New York, 1933; 2nd ed. — 1961.
- Pałubicka A., *Przedteoretyczne postaci historyzmu*. — Warszawa: PWN, 1984.
- Pałubicka A., *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*. — Poznań, 1990.
- Pałubicka A., *Narodziny nowoczesnego pojmowania obiektywności // Świat historii. Prace z metodologii historii i historii historiografii dedykowane Jerzemu Topolskiemu z okazji siedemdziesięciolecia urodzin / Pod red. W. Wrzaska*. — Poznań, 1998. — S. 363-374.
- Pałubicka A., *Myślenie spontaniczno-praktyczne i pojęciowe a problem wartości // Aksjologiczne źródła pojęć / Pod red. A. Pałubickiej i G. A. Dominiaka*. — Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2005.
- Pałubicka A., *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*. — Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2006.
- Pałubicka A., *Narzędzie i rzecz w perspektywie kulturoznawczej // Heidegger w kontekstach / Pod red. N. Leśniewskiego*. — Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2007. — S. 123.
- Pepper S. C., *World Hypothesis*. — University of California Press, 1942.
- Perelman Ch., *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, przeł. M. Chomicz, red. nauk. R. Kleszcz. — Warszawa: PWN, 2002.
- Peronnet M., *Rozważania o pojęciu "ancien régime'u" w początkach Rewolucji*, tłum. M. Senkowska-Gluck // *Historyka*. — 1989.
- Pesetz J.-M., *L'Histoire de la culture matérielle // La nouvelle histoire / Red. J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel*. — Paris, 1978.
- Picoche J., *Dictionnaire étymologique française*. — Paris, 1979.
- Pieniążek P., *Postowie tłumacza // Canguilhem G., Normalne i patologiczne, słowo/obraz terytoria*. — Gdańsk, 2000.
- Polasik K., *Antropologiczny rekonesans historyka. Szkice o antropologii historycznej*. — Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2007.
- Pomian K., *L'ordre du temps*. — Paris, 1984.
- Pomian K., *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*. — Warszawa: Fundacja ALETHEIA, 1992.
- Pomian K., *Sur l'histoire*, éd. du Seuil. — Paris, 1999.
- Pomorski J., *Historyk i metodologia*. — Wydawnictwo UMCS, 1991.
- Pomorski J., *Historiografia jako autorefleksja kultury poznającej, w: Świat historii. Prace z metodologii historii i historii historiografii dedykowane*

- Jerzemu Topolskiemu z okazji siedemdziesięciolecia urodzin / Pod red W. Wrzoska. — Poznań, 1998.
- Pomorski J., Paradygmat "New Economic History". — Lublin, 1985.
- Quine W. v. Q., Na tropach prawdy, przeł. B. Stanosz. — Warszawa: Wydawnictwo Spacja, 1997.
- Quine W. v. Q., Korzenie ontologii: Warszawa, 2006.
- Rancière J., Les mots de l'histoire. Essais de poétique du savoir. — Seuil, 1992.
- Ranke L. von, Dzieje papieżstwa w XVI–XIX wieku, t. 2, przeł. J. Żarąński i Z. Żabicki, wstępem opatrzył M. H. Serejski. — Warszawa: PIW, 1974.
- Reichenbach H., The Direction of Time. — Berkeley; Los Angeles, 1956.
- Richards I.A., The Philosophy of Rhetoric. — Oxford, 1936.
- Ricoeur P., Język, tekst, interpretacja, wybór i wstęp K. Rosner, tłum. P. Graff, K. Rosner. — Warszawa, 1989.
- Ricoeur P., La métaphore vive / Ed. Du Seuil. — Paris, 1985.
- Ricoeur P., Pamięć, historia, zapomnienie, przeł. J. Margański. — Kraków: Universitas, 2006.
- Ricoeur P., Temps et récit. — T. 1-3. — Paris, 1983–1985.
- Rostow W., The Process of Economic Growth. — Cambridge (Mass.), 1953.
- Rostow W., The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifest. — Cambridge (Mass.), 1960.
- Roth G., Duration and Rationalization: Fernand Braudel and Max Weber // G. Roth, W. Schluter, Max Weber's Visions of History. Ethics and Methods. — Berkeley, 1979.
- Schmitt J.-C., Duchy. Żywi i umarli w społeczeństwie średniowiecznym. — Gdańsk; Warszawa, 2002.
- Simiand F., Méthode historique et science sociale. Étude critique d'après les ouvrages récents de P. Lacombe et M. Seignobos // Revue de synthèse historique. — 1903.
- Simmel G., Soziologie. Untersuchungen über die formen der Vergesellschaftung, G. Simmel Gesamtausgabe, Band 11. — Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.
- Skłokin W., Рецензія на: Wrzosek W. O myśleniu historycznym. — Bydgoszcz, 2009 // Sensus Historiae. Studia Interdyscyplinarne. — 2011. — № 1. — S. 190-194.
- Soboul A., Comprendre la Révolution Française (1789–1797). — Paris, 1981.
- Solarska M., Historia zrewoltowana. Pisarstwo historyczne Michela Foucaulta jako diagnoza teraźniejszości i projekt przyszłości. — Instytut Historii UAM, 2006.
- Spencer H., The Principles of Sociology. — T. 1, cz. 1. — London, 1876.

- Świat historii. Prace z metodologii historii i historii historiografii dedykowane Jerzemu Topolskiemu z okazji siedemdziesięciolecia urodzin / Pod red W. Wrzoska. — Poznań, 1998.
- Un Testament de Fernand Braudel // Le Nouvel Observateur. — 1985. — № 2 від 6.XII.
- Topolski J., Conditions of Truth of Historical narrative // History and Theory. — 1981. — Vol. 20.
- Topolski J., Teoria wiedzy historycznej. — Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1983.
- Topolski J., Polska w czasach nowożytnych (1501–1795). Od środkowoeuropejskiej potęgi do utraty niepodległości (1501–1795). — Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1994.
- Topolski J., Wolność i przymus w tworzeniu historii. — Warszawa, 1990.
- Topolski J., Wrzosek W., Kinds of Time in Historical Narratives // Grand thèmes, Méthodologie. Sections chronologiques. — 1: Rapports en abrégés. Comité International des Sciences Historiques. — Madrid, 1990.
- Varagnac A., Civilisation traditionnelle et genre de la vie. — Paris, 1948.
- Veyne P., Comment on écrit l'histoire, suivi de Foucault révolutionne l'histoire, éd. Du Seuil. — Paris, 1978.
- Vilar P., La Catalogne dans L'Espagne moderne: Recherches sur les fondements économique des structures nationales. — Paris, 1962.
- Vilar P., Pour une meilleure compréhension entre économistes et historiens. Histoire quantitative ou économétrie rétrospective? // Revue historique. — 1965.
- Vovelle M., Historiografia Rewolucji Francuskiej w przededniu dwusetnej rocznicy, tłum. K. Arustowicz // Historyka. — 1989.
- Weelwright Ph., Metaphor and Reality. — Indiana University Press, 1962.
- Werner W., Kult Początków. Historyczne zmagania z czasem, religią i genezą. — Poznań, 2004.
- Wrzosek W., Braudelowska idea kultury materialnej // Kwartalnik Historii Kultury Materialnej. — 1994 — № 2.
- Wrzosek W., Czas a determinizm. Uzurpacje fizykalistyczne w badaniach nad czasem // Studia Metodologiczne. — 27. — 1992.
- Wrzosek W., Czy historia ma przyszłość // Gra i konieczność. Zbiór rozpraw z historii historiografii i filozofii historii / Pod red. G. A. Dominiaka, J. Ostoja-Zagórskiego i W. Wrzoska. — Bydgoszcz, 2005. — S. 11-16.
- Wrzosek W., Contributions au problème de la vérité dans l'histoire récente // Interstitio. East European Review of Historical Anthropology. — 2008 (june). — Vol. II, № 1 (3). — S. 23-32.
- Wrzosek W., Historia — Kultura — Metafora. Powstanie nieklasycznej historio-

- grafii, Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej. – Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum, 1995.
- Wrzosek W., History – Culture – Metaphor. The facets of non-Classical Historiography / Transl. by P. Znaniecki. – Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1997.
- Wrzosek W., Historiography as a vehicle for the nationalist idea // Nationalisms across the globe. An overview of nationalisms in the state-endowed and stateless nations. – Vol. I: Europe / Ed. W. J. Burszta, T. Kamusella, S. Wojciechowski. – Bydgoszcz: Publishing House Epigram, 2005. – P. 43-48.
- Wrzosek W., Historyczne powody wyróżnionej roli bezpośredniego świadka w poznaniu i badaniu historycznym (i pamięci zbiorowej) // Historia – Mentalność ~ Tożsamość. Miejsce i rola historii oraz historyków w życiu narodu polskiego i ukraińskiego w XIX i XX wieku / Pod red. J. Pisulińskiej, P. Sierżęgi, L. Zaskilniaka, wstęp J. Maternicki. – WURz, Rzeszów, 2008. – S. 17-24.
- Wrzosek W., Imputacja kulturowa jako fundament myślenia historycznego // Historia ~ Pamięć ~ Tożsamość. Postaci upamiętniane przez współczesnych mieszkańców różnych części Europy / Pod red. M. Kujawskiej, B. Jewsiwickiego. – Poznań, 2006.
- Wrzosek W., In Search of Historical Time. An Essay on Time, Culture and History // Narration and Explanation. Contributions to the Methodology of the Historical Research / Ed. by J. Topolski. – Amsterdam; Atlanta, 1990 [Poznań Studies in the Philosophy of Sciences and Humanities. – Vol. 19].
- Wrzosek W., Interpretation of the Human Acts. Humanistic Interpretation // Interpretation in the Humanities / Ed. by T. Buksiński. – Poznań, 1990. – P. 91-108.
- Wrzosek W., Koncepcja historii globalnej F. Braudela // Z. Drozdowicz, J. Topolski, W. Wrzosek, Swoistości poznania historycznego. – Poznań, 1990.
- Wrzosek W., Les concepts historiographique de F. Braudel. L'homme dans le système social // Studia Historiae Oeconomicae. – 20. – 1993.
- Wrzosek W., Losy źródła historycznego (refleksje na marginesie idei R. G. Collingwooda) // Świat historii. Prace z metodologii historii i historii historiografii dedykowane Jerzemu Topolskiemu z okazji siedemdziesięciolecia urodzin / pod red W. Wrzoska. – Poznań, 1998.
- Wrzosek W., Making Economics Historical and Making History Economic. (The Origins of Economic History) // Studia Historiae Oeconomicae. – 21. – 1994.

- Wrzosek W., Metafory historiograficzne w pogoni za ułudą prawdy // Konteksty Polska Sztuka Ludowa. – 1997. – № 1-2. – S. 71-75.
- Wrzosek W., Narracja a interpretacja // Metodologiczne problemy narracji historycznej / Red. J. Pomorski. – Lublin, 1990.
- Wrzosek W., O myśleniu historycznym. – Bydgoszcz, 2009.
- Wrzosek W., O trzech rodzajach stronniczości w historii // Pamięć i polityka historyczna. Doświadczenia Polski i jej sąsiadów / Pod red. S. M. Nowińskiego, J. Pomorskiego, R. Stobieckiego. – Łódź, 2008. – S. 77-90.
- Wrzosek W., Prawda stosowana korporacji historyków wobec prawdy filozofów // Wielokulturowe środowisko historyczne Lwowa w XIX i XX w. – T. V / Pod red. J. Maternickiego i L. Zaskilniaka. – WURz, Rzeszów, 2007. – S. 17-23.
- Wrzosek W., The Problem of Cultural Imputation in History. Relations Between Cultures Versus History // Historiography Between Modernism and Postmodernism. Contributions to the Methodology of the Historical Research / Ed. J. Topolski. – Atlanta; Amsterdam, 1994; Poznań Studies in the Philosophy of Sciences and Humanities. – Vol. 41.
- Wrzosek W., Wojna w systemie społecznym F. Braudela // Przemoc. W poszukiwaniu interpretacji / Red. W. Hanasz, G. Zalejko. – Toruń, 1992.
- Zalejko G., Biografistyka historyczna – zarys ewolucji gatunku // Historyka. – 1988.
- Zamorski K., Dziwna rzeczywistość. Wprowadzenie do ontologii historii. – Kraków: Księgarnia Akademicka, 2008.
- Znaniecki F., The Method of Sociology. – New York, 1968.
- Znaniecki F., Wstęp do socjologii. – Poznań, 1923.
- Zybertowicz A., Między dogmatem a programem badawczym. Problemy stosowania materializmu historycznego we współczesnej historiografii polskiej. – Warszawa, 1990.
- Zybertowicz A., Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy. – Toruń 1995.

ПОКАЖЧИК ІМЕН

Айдукевич Казімеж 199, 226
 Анкерсміт Франклін 43, 172
 Ар'ес Філіп 142, 143, 148, 150, 155
 Аристотель 41, 49, 69, 70, 129, 216, 235
 Арон Раймон 31, 38, 77, 79, 201, 216
 Артог 194
 Ауербах Е. 218, 217
 Барнс Баррі 169, 182, 226
 Барт Р. 7, 23, 24
 Бартнік Чеслав 232
 Бахтін Михайл 47, 142, 215, 224, 225
 Башляр Гастон 23, 230, 240
 Бедарида Франсуа 248
 Безсмертний Юрій 31
 Белл Даніель 77
 Бенвеніст 64
 Берделі 59, 63, 65
 Берк Едмунд 74
 Берр Анрі 30, 80, 86, 146
 Берталанфі Людвіг фон 32, 116, 129, 181
 Білікевич Тадеуш 239, 242, 243
 Бірабен Ж.-Н. 212
 Блаш Поль Відаль де ля 94
 Блек Макс 30-33, 57-65, 72, 197
 Блок Марк 29, 30, 34, 43, 44, 71, 76, 84, 88, 94, 118, 120-122, 133, 139, 142, 144, 145, 147, 155, 166, 167, 171, 210-212, 214, 217, 220, 247, 256, 263
 Блондель Шарль 146
 Блумейберг Г. 7
 Болеслав Хоробрий 227
 Бродель Фернан 27, 29-31, 35, 44, 74, 76-80, 89, 91, 94, 95, 97-127, 131, 133, 137-139, 141, 143, 145, 148, 155, 174, 186, 195, 228, 230, 253
 Бублейник Л. 9
 Був'є Жан 86
 Буркгардт Якоб 29
 Вайт Гейден 30
 Валерстайн Іммануїл 116
 Валлон Арман 120, 146
 Вебер Макс 176
 Вейн Поль 261
 Венкус Райнгар 185
 Веттини 192
 Вжосек Войцех 7-25
 Віко Джамбаттіста 41, 171, 177, 194, 231
 Вілрайт Філіп 49, 63, 69, 191
 Вільяр П'єр 94-96
 Вірт Жан 217
 Вовель Мішель 73, 118
 Вольтер 40, 218
 Вольфрам Гервіг 185
 Воше 211
 Г'юм 71
 Габермас Ю. 7
 Габсбурги 189
 Гайдеггер М. 7
 Галілей 40, 223
 Гейзенберг 173
 Гейзінга 142, 145
 Гекстер Джон 119
 Гемпель 33, 197, 198
 Геродот 47, 166, 232, 234-236, 260
 Гессе Мері Б. 32, 33, 57, 191, 197

Гобер 133, 141
 Годешот Жак 73
 Голпайк Кристофер Р. 234
 Гомер 18, 50, 171
 Грюнбаум Адольф 128
 Губер 78, 91, 94, 95, 139

Гадамер Ганс-Георг 7, 11, 167, 196
 Геремек Броніслав 100
 Гінзбург Карло 16, 142, 146, 149, 150
 Грабський Анджей Фелікс 101, 108
 Гуревич Арон 15, 31, 38, 115, 142, 143, 149, 150, 155, 168, 213-216, 218

Дакс 192
 Девідсон Д. 7, 182
 Деманжон Альбер 94
 Денбі Кеннет Джордж 51, 127, 129, 171
 Деррида Ж. 7
 Ділі Дж. 22
 Діодор 235
 Добош 191
 Дос Франсуа 7
 Дюбі Жорж 118, 120, 139, 142, 146, 151, 155
 Дюпак'є Жак 148
 Дюпрон Альфонс 211
 Дюркгайм 78, 86, 112, 115, 116, 139, 233

Еко Умберто 14, 22
 Еліаде Мірча 49, 69, 150
 Еліас Норберт 142, 145, 147
 Енгерман Стенлі 96

Елізавета 192

Жеребецький Євген 38
 Жибертович 247
 Жорес Жан 73

Зашкільняк Леонід 38
 Земон-Девіс Наталі 142
 Зіммель Георг 222, 223, 228, 230
 Знанецький Флоріан 164, 173, 240

Ізер 23

Кангіем Жорж 219, 240, 241, 243, 244
 Канторович Ернст 29
 Каррар Філіп 95
 Касіер Ернст 147, 167, 190, 191
 Касперський Роберт 185
 Квайн Вілард ван Орман 235
 Киридон Алла 38
 Кліо 93, 97, 257, 259
 Кміта Єжи 129, 135, 218
 Кобб Рішар 75, 74
 Ковальський Анджей П. 191, 233
 Козеллек Райнгард 176, 177, 187, 227, 236, 237
 Койре Едмунд 240
 Колаковський Лешек 169, 175, 220, 255
 Колесник Ірина 6, 38
 Колінгвуд Робін Дж. 166, 177, 236, 261
 Копернік 68
 Кошен Огюстен 74
 Коші О.-Л. 223-225
 Кромбі Алістер 239, 240, 244, 245
 Кроче Бенедетто 167
 Куля Вітольд 34, 222
 Кун Томас 240, 241

Ланглуа 211
 Ле Гофф Жак 31, 15, 139, 140, 142-148, 150-151, 155, 166, 172, 212, 232
 Ле Руа Ладюрі Емануель 7, 74, 75, 77, 78, 80, 87, 90, 91, 94-98, 118, 120, 133, 139, 141, 142, 150, 155, 171, 213
 Леві-Брюль 142, 144, 146, 168

Леві-Стросс Клод 116, 142
 Леруа-Гурхан Андре 121
 Лефевр Жорж 73
 Лефранс 145, 213
 Лотман Ю. 10
 Лукіан 206, 236, 237
 Людовик XIV 119, 215, 227
 Людовік Святий 172
 Лябрусс Ернест 73, 77-79, 86-88, 90,
 91, 93-95, 97, 112, 118, 133, 139, 141,
 145, 155
 Ляйбніц 128, 130
 Ляком Поль 86
 Ляметрі 59

Мазаурік Клод 73
 Макіавеллі Н. 171
 Макінтайр Е. 7
 Малиновський 172
 Мальтус Джон 90, 91, 97
 Мангейм Карл 240, 241
 Мандру Робер 139, 146
 Маргарита Наварська 150
 Марголіс Й. 37, 161
 Маркос Фернандо Санчес 10, 18
 Маркс 104
 Маро Анрі-Ірене 218
 Марчевські Жан 96
 Мат'єз Альбер 73
 Маціоччі 79
 Мейбаум Вацлав 168
 Микола Кузанський 149
 Міттерер Йозеф 32, 163, 197, 251
 Міцкевич Адам 7, 15
 Мішле 119, 171
 Мосс Марсель 112, 139, 142, 233

Нагель Ернст 129
 Наполеон 92, 204, 227
 Нельсон 227
 Нісбет Роберт 32, 69-71, 79, 171
 Нора П'єр 19

Овідій 68
 Озер Анрі 87, 88, 91, 92
 Оппентейм 33, 197, 198
 Оржицький І. 10
 Оуст 217, 218

Палубіцька Анна 161, 164, 171, 191
 Панофський Ервін 147
 Парсонс 79
 Пенньонжек Павел 241
 Пеппер Стівен 69
 Перельман Ч. 64
 Песе Жан-Марі 120
 Платон 235
 Полібій 236
 Поморський Ян 165
 Помян Кшиштоф 86, 87, 136, 231,
 245, 247
 Поппер 33, 198
 Про Антуан 247
 Пропп 142

Рабле 142, 213, 218
 Райхенбах Ганс 128-130, 186
 Ранке 145, 171, 193, 206
 Рансьєр Жак 188
 Рассел 64
 Ревель Жак 67, 148
 Рибер Альфред 5
 Рікер Поль 7, 12, 30-32, 47, 49, 56-65,
 68, 69, 72, 116, 119, 173, 182, 188,
 191, 194, 197, 226, 232, 260, 261
 Рікерт Гайнріх 176
 Річардс Айвор Армстронг 47, 59, 63,
 64, 191
 Ріше Дені 74, 75, 77
 Рорті Річард 182, 218
 Ростю Волт 96
 Рот Пюнтер 111
 Рюзен Йорн 19

Саган Василь 8, 38
 Самаран Шарль 145

Серто Мішель де 213, 217, 219
 Сєряков Сергій 8, 38
 Сіміан Франсуа 79, 86-88, 91, 93-95,
 133, 141, 145, 187
 Сіон Жюль 94
 Склокін Володимир 8, 37, 38
 Собуль Альбер 73
 Сократ 230
 Солярська Марія 230
 Спенсер Герберт 32, 59, 63
 Стівенс Воллес 59, 61

Тельвак Віталій 38
 Тен Іполіт 74
 Тойнбі 110
 Токвіль Алексіс де 74
 Топольський Єжи 7, 20, 34, 101, 122,
 192, 195
 Трейчке 106
 Троян Сергій 38

Февр Люсьєн 30, 43, 44, 75, 80, 88,
 89, 94, 107, 112, 120, 123, 133, 139,
 142, 144-147, 150, 155, 166, 188,
 213-216, 218, 230, 247
 Ферро Марк 74
 Фідій 237
 Філіп II 94, 137, 181, 192
 Флек Людвік 19, 164, 173, 232, 239-
 243

Фогель Роберт 96
 Фонтеллі 246
 Франс Анатоль 218
 Фреге 64
 Фукілід 235, 236, 260
 Фуко М. 7, 142, 143, 155, 219, 223,
 230, 241, 243, 244
 Фюре Франсуа 73-80, 84, 91, 92, 95,
 96, 99, 134

Хладеніус Йоган Мартін 176, 177,
 237

Цаковський Здислав 242
 Цезар 227
 Цицерон 236

Шамфор 59
 Шекспір 171, 215
 Шеллер Макс 240, 241
 Шмітт Жан-Клод 214, 216, 217
 Шоню П'єр 74, 7678, 80, 86, 87, 90,
 91, 95, 98, 99, 118, 125, 133, 139,
 141
 Шоню Угетт 95

Юглар Климент 91

Ягеллони 185, 189
 Яковенко Наталя 38

ЗМІСТ

Конструювання механізмів історичного мислення (Алла Киридон, Сергій Троян).....	5
Передмова до українського видання (Войцех Вжосек).....	26
ІСТОРІЯ – КУЛЬТУРА – МЕТАФОРА Постання неklasичної історіографії	
Вступ.....	40
Розділ I. Завдання епістемології історії.....	46
Межа культурного приписування.....	46
Проблема культурного приписування в історії.....	47
Метафори генези і розвитку.....	48
«Принцип невизначеності» культури.....	50
Межі культурного приписування в історії. Історія в герменевтичному колі.....	52
Ідея історіографічної метафори.....	56
Про мовну метафору.....	57
Некласичне поняття метафори.....	59
Метафоризування як абстрагування і моделювання.....	60
Логічна схема і риторичний сенс метафори.....	61
Евристична функція метафори.....	63
Генеза і доля метафори.....	64
Завдання епістемології історії.....	65
Розділ II. Суперечка про метафори у сучасній французькій історіографії.....	67
Доля однієї метафори: «революція».....	67
Відступ про метафори розвитку і генези.....	69
Пізнавальна функція метафор.....	71
Про метафору «революція» – продовження.....	72
Боротьба метафор у сучасній французькій історіографії.....	73
Освіження класичних метафор.....	75
Редагування класичних метафор.....	80
Розділ III. Виникнення модерністської історіографії.....	82
Історизація економічної науки і економізація історії.....	82

Економічна наука у тенетах історіографічних метафор.....	82
Економізація історії. Творці економічної історії: Франсуа Сіміан і Ернест Лябресс.....	86
Історія цін – дискусія про метафори.....	86
Від поміркованого до крайнього модернізму.....	94
Апологети квантитативної історії: П'єр Шоню і Емануель Ле Руа Ладюрі.....	95
Розділ IV. Поміркований модернізм.....	100
Бродєлівське метафоризування світу.....	100
Людина у соціальній системі.....	102
Детермінація у глобальній системі.....	106
Історизація природи у соціальній системі Бродєля.....	107
Неповна глобальність.....	110
Процесуальний світ.....	113
Метафори поміркованого модернізму.....	116
Сциєнтистське розуміння матеріальної культури.....	119
Від історичної географії до історичної екології.....	120
Антропологізація матеріальної культури.....	121
Матеріальна культура і глобальна історія.....	122
Матеріальна культура як інфраекономіка.....	123
Між «речами» і мисленнєвою дійсністю.....	126
Темпоральний вимір модерністської історіографії.....	127
Дві передумови.....	127
Час модерністів.....	130
Неспівмірність історіографічних метафор.....	132
Відхід від перспективи безпосередньої антропоморфізації.....	134
У пошуках синтезуючої метафори.....	137
Історіографічний підсумок. <i>Nouvelle histoire</i> у вузькому сенсі.....	139
Розділ V. Виникнення немодерністської історіографії.....	142
Історична антропологія.....	143
Дослідження над <i>mentalité</i>	145
Закінчення.....	154

ПРО ІСТОРИЧНЕ МИСЛЕННЯ

Вступ.....	158
I. Культурне приписування як модель історичного мислення та дослідження.....	162
1. Префігурації культурного приписування.....	163
2. Антропологічні інспірації ідеї культурного приписування.....	165

3. Складові культурного приписування. Про принцип несуперечності. Історіографічні метафори.....	167
4. Метафорична істина.....	173
II. Про ангажованість історичного мислення.....	176
1. Про культурну ангажованість.....	177
2. Про метафоричну ангажованість.....	180
А. Генеза як історіографічна метафора.....	183
Б. Метафора людини: Індивідуальний Дівець.....	187
В. Перспектива безпосередньої антропоморфізації. Метафора людини в класичній історіографії.....	190
Г. Про інтерпретацію. Історична інтерпретація.....	195
Д. Гуманітарна інтерпретація як інтерпретація історична.....	199
Е. Про «природу» генерування дії через суб'єкт.....	202
3. Про випадкову ангажованість.....	205
III. Обличчя історичного мислення.....	209
1. Про деякі стилі історичного мислення про релігійні явища.....	209
2. Межа та межовість як мисленнєві категорії.....	221
3. «Бачити/знати». Про відмітну роль очевидця в історичному дослідженні.....	231
А. Бачити/знати.....	232
Б. Вірогідність очевидця.....	236
4. Про два стилі дослідження історії науки.....	239
А. Класична і некласична історія науки.....	241
5. Прикладна істина корпорації істориків.....	247
6. Доповнення до проблеми істини у новітній історії.....	255
А. Про незакінченість новітньої історії.....	259
Б. Про ветеранську й історичну перспективи бачення найближчого минулого.....	260
В. Про так звану недоступність джерел новітньої історії.....	261
7. Переконливість та істина в дискурсі про політику.....	265
Замість закінчення.....	269
Список літератури.....	272
Показник імен.....	286

Скульптура Пейдж Бредлі «За межами можливостей» («Expansion»), Нью-Йорк.

Мініатюра «Збори докторів університету Сорбонни». З середньовічного манускрипту «Chants royaux» з колекції Bibliothèque Nationale, Париж.

Портрет короля Франції Філіпа II Августа (1165–1223) з Флер-де-Лізом – золотою лілеєю, символом божественного очищення.

Фрагмент триптиха з Перуджи Фра Беато Анжеліко «Історія святого Миколая»: святий Миколай рятує корабель, 1437 р., пінакотека Ватикану.

Ігдрасиль – дерево світу в германо-скандинавській міфології, синонім Всесвіту.

«Універсум» – розфарбована гравюра невідомого майстра, вперше опублікована у книзі Н. К. Фламмаріона «Атмосфера: Популярна Метеорологія», 1888 р.

В серії «VIAE HUMANAЕ» видано:

VIAE
HUMANAЕ

Джаред Даймонд

ЗБРОЯ, МІКРОБИ І ХАРЧ: Витоки нерівностей між народами
2009, 488+32 с.

Вільям Мак-Ніл

ПІДНЕСЕННЯ ЗАХОДУ: Історія людської спільноти
2011, 960 с.

Спенсер Велз

ПОСІВИ ПАНДОРИ: Непередбачена ціна цивілізації
2011, 240 с.

В серії «Зміна парадигми» видано:



Маршалл Мак-Люен

ГАЛАКТИКА ГУТЕНБЕРГА: Становлення людини друкованої книги
Третє видання. 2011 р., 392 с.

Вільям Мак-Ніл

ПІДНЕСЕННЯ ЗАХОДУ: Історія людського суспільства
2002 р., 1112 с.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Серія «Ідеї та Історії». Випуск 7

ВЖОСЕК Войцех

ІСТОРІЯ – КУЛЬТУРА – МЕТАФОРА

Постання неklasичної історіографії

ПРО ІСТОРИЧНЕ МИСЛЕННЯ

Переклад з польської: *В.С. Саган, С.О. Серяков, В.В. Склокін*

Наукова редакція: *А.М. Киридон, С.С. Троян, В.В. Склокін*

Коректор *В.Є. Білаш*. Оригінал-макет *О.В. Гашенко*

Підписано до друку 24.10.2011. Формат 60х84/16. Папір офсетний.
Друк офсетний. Умовн. друк. арк. 17,21. Тираж 400 пр. Зам. № 765.

ТОВ НВП «Ніка-Центр». 01135, Київ-135, а/с 192;
т./ф. (044) 39-011-39; e-mail: psyhea@i.com.ua; psyhea9@gmail.com;
www.nika-centre.kiev.ua

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру суб'єктів
видавничої справи ДК №1399 від 18.06.2003

Віддруковано у ТОВ «Друкарня «Рута».
м. Кам'янець-Подільський, вул. Князів Коріатовичів, 11
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру суб'єктів
видавничої справи ДК №4060 від 29.04.2011

Вжосек В.

В40 Історія – Культура – Метафора. Постання неklasичної історіографії ; Про історичне мислення : Монографія / Войцех Вжосек ; пер. з польськ. В.Сагана, В.Склокіна, С.Серякова ; наук. ред. А.Киридон, С.Троян, В.Склокін. – К. : Ніка-Центр, 2012. – 296 с. – (Серія «Ідеї та Історії»; Вип. 7).

ISBN 978-966-521-602-5

ISBN 978-966-521-459-5 (Серія «Ідеї та Історії»)

Монографія сучасного польського історика, керівника закладу методології історії та історії історіографії Університету імені Адама Міцкевича в Познані професора Войцеха Вжосека є синтезом двох книг, виданих мовою оригіналу впродовж останніх років.

Автор обґрунтовує конструктивістський підхід до аналізу історіописання та здійснює одну з найпереконливіших у світовій гуманітаристиці спроб концептуалізації історії як культурної практики. Автор показує обмеженість традиційного підходу з його трактуванням історії як науки, що дає об'єктивне знання про минуле, і пропонує натомість власну концепцію, яка розглядає історію як частину сучасної культури, спрямовану на пізнання культури минулого. Простежуючи під цим кутом зору зміни у французькій історіографії ХХ століття, Вжосек окреслює загальний образ історіографії як культурної практики та вказує на її метафоричну природу та культурну ангажованість.

Для істориків, філософів, політологів, релігієзнавців, а також усіх, хто цікавиться проблемами теорії та методології історії.

УДК 930
ББК 63